América, la bien donada
Volumen I

AMÉRICA, LA BIEN DONADA
VOLUMEN I

PRIMERA PARTE
La realeza de Cristo y la potestad Papal
Bases teológicas de la donación americana

SEGUNDA PARTE
La sabiduría Cristiana y el naturalismo
Bases filosóficas

TERCERA PARTE
La plenitud de la Potestad Papal en la Cristiandad
Bases históricas

Enrique Díaz Araujo



Universidad Autónoma de Guadalajara
Guadalajara, Jalisco, México

Coordinación de edición
Sergio Barajas Larios

Corrección
María Luisa Rolón Velázquez
Ana Silvia Madrigal López
Eduardo Miranda Ortega

Diseño de interiores
Alejandra González Razo

Diseño de portada
Luis Antonio López García

folia universitaria
Universidad Autónoma de Guadalajara
Avenida Patria # 1201
Colonia Lomas del Valle
Código Postal 45129
Guadalajara, Jalisco, México
Teléfono (0133) 3648 8824 ext. 32654
folia@uag.mx
www.folia.uag.mx
0044

Impreso en México
Printed in Mexico

Este volumen está dedicado a la memoria de tres queridos amigos:

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

que Dios los tenga en su Santa Gloria.

Contenido

Primera Parte
La realeza de Cristo y la potestad Papal
Bases teológicas de la donación americana

La absoluta y universal Realeza Humana de Cristo

La primacía Petrina

La impugnación Salmantina

Segunda Parte
La sabiduría Cristiana y el naturalismo
Bases filosóficas

Tercera Parte
La plenitud de la Potestad Papal en la Cristiandad
Bases históricas

I. Parte General

II Parte Especial

III Parte

"Yo he recibido todo poder en el cielo y en la tierra".
(Mt. 28, 18).

"Cristo entregó a Pedro la misma potestad que Él había tenido en su vida mortal".
San León Magno, Sermón 42 (Actas Apostólicas Sede, 28, 728 y ss, 736).

"Pedro, por tanto, obtuvo de Cristo la soberanía del mundo".
San Juan Crisóstomo, Comentario al Evangelio de San Lucas, 22, 32.

Primera Parte

La realeza de Cristo y la potestad Papal

Bases teológicas de la donación americana

Advertencia

El autor tiene en preparación una obra de gran aliento titulada América, la bien donada, cuya tesis central es la validez de la Donación Americana efectuada por el Papa Alejandro VI a los Reyes de Castilla y de León en 1493, mediante las Bulas Alejandrinas.

Dada su extensión dicha obra debe ser publicada fragmentariamente. Por la editorial "Ciudad Argentina" están próximos a aparecer tres libros correspondientes al tema general. Ya la editorial *"Idearium"*, de la Universidad de Mendoza, publicó en 1992 un tomito titulado Bases Jurídicas del Descubrimiento de América. Él contiene una parte –la tercera parte, precisamente– del volumen primero del asunto global. Este no es otro que el de la Potestad Papal, considerada en sus aspectos teológicos, filosóficos, históricos, políticos y jurídicos. La extensión del horizonte temático corresponde a la materia misma y, por tanto, es insoslayable. Enrique Díaz Araujo es sólo historiador; no filósofo o teólogo. Mas no por esa falencia queda dispensado de estudiar aquellas vertientes de la cuestión. Sí desea dejar constancia de esta situación, para peticionar clemencia del lector y explicar por qué aborda acá problemas de la Ciencia Sagrada, que escapan a su natural competencia. A falta de mejores expositores, no le ha quedado otro remedio que intentar la osadía literaria que, a continuación, se leerá. La cual, como es lógico, queda sujeta a las correcciones que el Magisterio de la Iglesia estime pertinente formularle.

En cuanto al contenido del presente volumen debe advertirse que son tres las partes que incluyen: la primera, referida a "La realeza de Cristo y la potestad papal" (bases teológicas de la donación americana), la segunda, "La sabiduría cristiana y el naturalismo" (bases filosóficas). La tercera, "La plenitud de la potestad papal en la cristiandad" (bases históricas). Ellas, en orden jerárquicamente sucesivo, configuran el meollo de la tesis propuesta y, en consecuencia, tienen prelación conceptual sobre todas las demás materias estudiadas en "América, la bien donada". Por fin, si bien estos asuntos son holgadamente trascendentes por sí mismos, en la intención del escritor sólo resultan conducentes al establecimiento de las bases del problema americano. Si alguien, con independencia de tal objetivo, se beneficiara con la síntesis expuesta, provocaría una doble satisfacción a su autor.

La absoluta y universal Realeza Humana de Cristo

"Tú lo has dicho: Yo soy Rey".
(Jn. 18, 37).

"Todas las cosas han sido hechas por Él y nada de lo que existe se hizo sin Él".
(Jn. 1, 3).

"Absolutamente todo fue creado por Él y para Él; y Él mismo existe antes que todas las cosas y todas en Él subsisten".
(Col. 1, 16-17).

"Al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre".
(Flp. 2, 10-11).

1. La cuestión

¿Cuál es el alcance de la potestad del Pontífice Romano de la Iglesia Católica?

Esa es la pregunta cuya respuesta cabe dar aquí. O sea, dicho de otra manera: que se tratará de los límites teológicos del poder del Papa.

De la solución que se halle a esa interrogación depende la tesis toda de la Donación Papal de América; la cual cabría formular bajo esta otra pregunta: ¿puede un Papa donar en soberanía tierras de infieles a un rey cristiano?

Es obvio que para un lector incrédulo ambas proposiciones carecen de sentido. Si no se cree en Dios, en Cristo y en su Iglesia, no puede atribuírsele ningún poder –ni espiritual ni material– a ese personaje que se proclama Vicario de Cristo en la tierra y que pretende ser sucesor de San Pedro.

Análoga posición adoptará el creyente en otras religiones. Aún el cristiano no católico no admitirá que en Roma esté la Sede Apostólica sino, a lo sumo, la diócesis de un obispo.

Por manera tal que en una significación doctrinaria estricta, la cuestión propuesta sólo encerraría interés para un católico obediente a la Santa Sede. Todavía habría que descontar a aquellos católicos que tienen por suficientes las contestaciones negativas que ya en los siglos XVI y XVII dieron autores tan importantes como fray Francisco de Vitoria, Francisco Suárez o Roberto Belarmino, y que estiman inconducente la reapertura de un debate sobre el que entienden ha recaído sentencia con alcance de cosa juzgada.

Entonces, si eso es así: ¿cuál es la razón para ceñirnos a una materia tan restringida de suyo?

Veamos.

Dos son los motivos y de orden diverso.

En primer lugar existe un enfoque dogmático del problema que, al menos para nosotros, ni es baladí ni es arcaico. En tanto que católicos nos dirigiremos a nuestros hermanos de fe, que se hallen en comunión con la Iglesia, para abrir o reabrir con ellos y para ellos esta controversia. Es decir, que se trata de un asunto teológico, sobre el que es digno volver la mirada.

En segundo término, existe una óptica histórica de la cuestión. Aunque alguien no se interese por la formulación en tiempo presente de la pregunta –¿puede un Papa, etcétera?–; empero, si esa persona es historiador –y lo somos todos en la medida que acudimos al pasado, ajustado el enfoque al tiempo verbal– ¿podía un Papa, etcétera...?, su consideración resulta ineludible. Agnósticos o creyentes deben juzgar de la validez pretérita del tema, bien que hagan la salvedad de su falta de vigencia.

La visión histórica es tanto más inevitable cuando se recuerda que el dato aconteció en 1493, dentro del mundo europeo occidental, que había integrado la llamada "Cristiandad".

Para ese orbe y para esa época, las decisiones dominiales de un Pontífice Romano todavía eran válidas y vigentes. Los actos de poder de las autoridades de la comunidad occidental repercutían y, en parte, prevalecían sobre los hombres de otros continentes y civilizaciones; de manera tal que una Bula pontificia abarcaba un panorama muy extenso.

Entre las reglas profesionales de la historiografía está la de abordar los hechos del pretérito conforme a la normatividad y las teorías con que aquellos acontecimientos se encuadraban en su tiempo y lugar y no con proyecciones modernas anacrónicas.

Luego, aun para el historiador más incrédulo conocer y deliberar sobre las normas que entonces regían la materia de la Potestad papal no es inoficioso; sino, más bien, obligatorio.

De ahí los dos motivos prevalentes para internarnos en el estudio de la cuestión.

Aclarado lo cual, podemos ya pasar a señalar otros aspectos del problema.

Dado que el llamado "poder temporal de los Papas" –que algunos lo calificaron de "potestad directa", teocrática o hierocrática– que en sí mismo se denominó "plenitud de potestad", y que nosotros, modestamente, consideramos como Jurisdicción plenaria, inscrita en el cristocentrismo, nunca se pretendió una atribución originaria, sino derivada de la Realeza Humana Temporal de Cristo, es evidente que el primer escalón del tópico no es eclesiológico sino cristológico. Es decir, en palabras vulgares, que antes de ocuparse del Papa hay que estudiar a Cristo.

En ese orden, la pregunta principal es ésta: ¿es Cristo Rey? Y, más específicamente: ¿existe la realeza humana temporal de Cristo?

En esas interrogaciones reside el nudo de todas las aporías que presenta esta materia. Si Cristo no es Rey, y no lo es, sobre todo, en el sentido humano temporal, no cabe siquiera averiguar qué sea la llamada "Primacía" del Apóstol Pedro y, por consiguiente, la de sus sucesores en la Silla Apostólica, presuntos herederos de un poder inexistente.

A su turno, si el Reino atribuido a Cristo es puramente espiritual, invisible, imperceptible, no está en el mundo, porque quienes deben reinar en este mundo son los Césares, no abarca entre sus súbditos a todos los seres humanos ni a toda la tierra, ni es actual sino que sólo advendrá con la Parusía o que, mientras tanto, debe reducirse el corazón humano, sin pretender exteriorizaciones, tampoco cabe indagar por los "poderes" papales.

Un punto accesorio lo configura el mismo término "Rey". En las Escrituras no se habla de un "Emperador", o un "Presidente", o un "Ministro", sino de un "Rey". Éste, según los diccionarios, es el monarca soberano que rige con supremacía un pueblo en un territorio dado; monarca absoluto, vitalicio y hereditario. Acepción política que no es admitida por quienes la entienden en puro sentido metafórico; como quien menta el "vivir a cuerpo de rey", o "ni quitar ni poner rey", o al rey de copas de la baraja. Es claro que, para esos tales, la negación de la Potestad Pontificia de jurisdicción resulta evidente.

Por manera tal que hay que comenzar por Cristo; por las atribuciones de Jesús de Nazaret, a quien sus discípulos llamaban "Cristo", es decir: "el ungido por el óleo santo" (Lc. 4, 18); ungido con la unción con la cual se consagraba a los Reyes de Israel. Por ello, ya en la expresión está contenido su título.

En ese sentido, entendemos que no es necesario efectuar un análisis de la personalidad histórica de Jesucristo (por lo demás, tan espléndidamente estudiado por la escuela historiográfica de Giuseppe Ricciotti).

Acá, de lo que se trata es de un asunto teológico.

Dada la persona de Cristo, y sin entrar a examinar sus atributos de sacerdote, redentor y salvador, de lo que cabe ocuparse aquí es de si Cristo fue o no Rey en sentido estricto de gobernante soberano, si esa realeza fue

absoluta y universal, si hay que entenderla de Cristo en cuanto hombre, y de si funciona ya en el tiempo o hay que esperar a la eternidad.

Temas todos propios de la Ciencia Sagrada. Disciplina intelectual que, necesariamente, parte de las Sagradas Escrituras, completadas por la Tradición e interpretadas por el Magisterio de la Iglesia.

Luego, es notorio que el inicio del examen está en la Biblia. En el Antiguo Testamento, sobre el Mesías prometido a Israel y, en el Nuevo Testamento, donde para los cristianos, aquellas prefiguraciones quedan encarnadas en Jesús.

Como dichos textos son de universal conocimiento, entendemos que bastará con enumerarlos, transcribiéndolos en orden. A eso, sin más preámbulos, pasamos.

2. Las Sagradas Escrituras

2.1 Antiguo Testamento

A. "No se apartará el cetro de Judá ni el bastón de mando de sus pies, hasta que llegue Aquél a quien pertenece el cetro y a quien los pueblos obedecerán" (Gén. 49, 10).

B. Melquisedec, sacerdote de Dios, bendijo a Abraham, dándole "el diezmo de todo" (Gén. 14, 20).

C. Se llama al Mesías: "el dominador que ha de nacer de Jacob" (Núm. 24, 19).

D. "Dad oídos vosotros que tenéis el gobierno de los pueblos... Porque la potestad os la ha dado el Señor, del Altísimo tenéis esa fuerza" (Sab. 6, 3-4).

E. En el libro de los Salmos hay numerosas predicciones del señorío del Mesías. Así:
"Y te daré los pueblos en herencia y en posesión los polos de la tierra. Los romperás con vara de hierro, como vasija de alfarero los harás añicos" (Sal. 2, 8-9).
"Dios te ha confiado todos los pueblos del mundo" (Sal. 44, 17).
"El Señor, el Altísimo, es temible, es el soberano de toda la tierra... es el Rey de toda la tierra, cántenle con maestría. Dios reina sobre todas las naciones" (Sal. 46, 3, 8, 9).

"Aplaudan todos los pueblos, aclamen al Señor con gritos de alegría; porque el Señor, el Altísimo, es temible, es el soberano de toda la tierra" (Sal. 47, 2-3).

"El trono tuyo, ¡oh Dios!, permanece por los siglos de los siglos; el cetro de tu reino es cetro de equidad" (Sal. 45 [44], 7).

"Canten, canten a nuestro Dios, canten a nuestro Rey" (Sal. 47, 7).

"Dios es el rey de toda la tierra, cántenle con maestría. Dios reina sobre las naciones, Dios se sienta en su trono sagrado" (Sal. 47, 8-9).

"Florecerá en sus días la justicia y habrá mucha paz... Dominará de mar a mar, del río hasta los cabos de la tierra" (Sal. 72 [71], 7-8).

"¡Reina el Señor, vestido de majestad! El Señor se ha vestido, se ha ceñido su poder... Tu trono está firme desde siempre" (Sal. 92, 1, 2).

"...con clarines y sonidos de trompeta, aclamen al Señor, que es Rey... Griten de gozo delante del Señor, porque Él viene a gobernar la tierra: Él gobernará al mundo con justicia, y a los pueblos con rectitud" (Sal. 97, 6, 9).

"Y se prosternarán ante Él todos los reyes, todas las naciones le servirán" (Sal. 72, 11).

"Yahvé ha establecido su trono en los cielos, su reino domina todo el universo" (Sal. 109, 19).

F. En el libro del profeta Isaías se lee:

"Todas las naciones vendrán a Él; pueblos numerosos llegarán diciendo: 'Vengan, subamos al monte del Señor, al templo del Dios de Jacob, para que Él nos enseñe sus caminos y podamos andar por sus senderos'. Porque de Sión saldrá la ley del Señor, y de Jerusalén saldrá su palabra. El Señor juzgará entre las naciones y decidirá los pleitos de pueblos numerosos" (Is. 2, 12-13).

"Sobre el solio de David y sobre su reino se sentará, para corroborarlo hasta la eternidad" (Is. 9, 7).

"Nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía" (Is. 9, 6).

"El Señor es nuestro Juez, nuestro Legislador, nuestro Rey" (Is. 33, 22-23).

"Las naciones caminarán a tu luz y los reyes al fulgor de tu aurora" (Is. 54, 11).

"Pues la nación y el reino que no te sirvan perecerán" (Is. 60, 12).

"E inclinados se irán hacia ti los hijos de tus opresores, y se prosternarán a la planta de tus pies" (Is. 60, 14).

G. En el libro del profeta Zacarías se dice:

"El Rey manso, 'subiendo en un pollino hijo de asna', habrá de entrar en Jerusalén, 'justo y salvador', entre las aclamaciones de las turbas" (Zac. 9, 9).

"Y Yahvé vendrá a ser Rey sobre toda la tierra" (Zac. 14, 9).

H. En el libro del profeta Jeremías está escrito que:

De la estirpe de David nacerá el "vástago justo", que "reinará prudentemente y hará derecho y justicia en la tierra" (Jer. 23, 5).

"Mira, en este día te constituyo sobre las naciones y sobre los reinos, para arrancar y destruir, para asolar y demoler, para edificar y plantar" (Jer. 1, 10).

I. En el libro del profeta Ezequiel leemos:

"Luego suscitaré sobre ellas un solo pastor que las apaciente" (Ez. 34, 23).

J. En el libro de los Proverbios se afirma:

"Por Mí reinan los reyes y las autoridades decretan el derecho" (Prov. 8, 15).

K. En Miqueas:

"Y permanecerá firme y pastoreará revestido de la potestad de Yahvé, con la majestad del nombre de Yahvé, su Dios, y ellos se asentarán, porque entonces Él será grande hasta los confines de la tierra", pastoreando "con espada de acero" (Miq. 5, 1; 3, 4-5).

L. En Ageo:

"Yo conmoveré los cielos y la tierra, trastornaré el trono de los reinos y aniquilaré la fuerza de los reinos de las naciones" (Ag. 2, 21-22).

Ll. Pero, sobre todo, es en el libro del profeta Daniel donde hallamos estas imágenes:

"Mas en el tiempo de estos reinos, el Dios del cielo hará surgir otro reino que no se disolverá jamás, ni será entregado a otro pueblo, sino que hará pedazos y consumirá todos estos reinos, y él permanecerá eternamente" (Dan. 2, 44).

> "Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo del hombre, que se llegó al anciano de muchos años y fue presentado a éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá" (Dan. 7, 13-14).

Estos son algunos de los textos más significativos, que enuncian la realeza del Mesías futuro. No obstante, manifestaciones menores de esa voluntad divina acerca del gobierno del mundo se hallan dispersas por todo el Antiguo Testamento, desde los libros de Noé, hasta los de los Patriarcas, Jueces, Reyes y Sacerdotes (vgr. Oseas 8, 4; Reyes I, 8, 7).

El Mesías-Rey, pues, está anunciado con sus más importantes características.

Quedaría por aclarar que, desde un punto de vista cristiano, dichas Escrituras conservan toda su fuerza, resultando inaceptable la objeción que los relega por ser veterotestamentarios (cfr. Mt. 5, 17).

2.2 Nuevo Testamento

Aunque heréticamente se prescindiera del Antiguo Testamento, o de la Tora, en las Nuevas Escrituras de los cristianos abundan las revelaciones acerca de la realeza del Salvador.

El tema de la realeza se vincula con la centralidad que ostenta Jesucristo respecto de la Creación toda, en tanto que segunda persona de la Santa Trinidad. Cuestión que define el evangelista San Juan de este modo:

"En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. Todas las cosas han sido hechas por Él y nada de lo que existe se hizo sin Él" (Jn. 1, 1-3).

Dogma que San Pablo formula de esta manera:

"Absolutamente todo fue creado por Él y para Él; y Él mismo existe antes que todas las cosas y todas en Él subsisten" (Col. 1, 16-17).

Centralidad en que se funda la concepción Cristocéntrica.

Luego, Cristo es naturalmente el dueño de todas las cosas que existen y subsisten por Él, y nada de lo creado puede escapar a su dominio,

incluidos los hombres, las sociedades, los pueblos y las instituciones. Este es el punto de partida del análisis teológico; no otro.

Empero, no solamente en tanto que Dios Cristo es dueño y rey de la Creación, sino que lo es también en tanto que hombre. Y en tal sentido apuntarán el común de las transcripciones.

Tal aserción se puede verificar en las Escrituras.

A. Evangelios sinópticos

A.1. En San Lucas

El Arcángel Gabriel anuncia a la Virgen María que dará a luz un hijo, por obra del Espíritu Santo, a quien Dios Padre habrá de otorgar el trono de David, de cuya estirpe descendía, y que reinaría en la casa de Jacob, "sin que su reino tenga fin" (Lc. 1, 32-33). Y que:

"Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre; y reinará en la casa de Jacob por siempre, y su Reino no tendrá fin"...

En la "Parábola de las minas", que narra Lucas, el dueño se va a un reino lejano, dejando a sus servidores que administren las minas. Algunos de éstos se rebelan contra el dueño, diciendo: "¡No queremos que éste reine sobre nosotros!" (Lc. 19, 14). Cuando el señor retorna los juzga, y dice: "Y en cuanto aquéllos mis enemigos, que no quisieron que yo reinase sobre ellos, traédmelos acá y matadlos delante de Mí" (Lc. 19, 27). Comenta San Cirilo que esos tales son imagen de aquellos otros que "renunciaron a su reino, diciendo a Pilato: 'No tenemos otro rey que el César'"[1].

A.2. En San Mateo

"Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria rodeado de todos los ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones reunidas en

1. Santo Tomás de Aquino, *Catena Aurea. Exposición de los cuatro Evangelios*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946, t. IV, San Lucas, p. 437.

su presencia, y Él separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrá a aquéllas a su derecha y a éstos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los que tenga a su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, y recibid en herencia el Reino que os fue preparado desde el comienzo del mundo'" (Mt. 25, 31-34).

En orden a sus discípulos –lo que nos adelanta el tópico de la segunda parte de nuestro trabajo–, dirá:

"Y Yo os confiero la dignidad real como mi Padre me la ha conferido" (Lc. 22, 29).

Realeza que no hubiera podido transferir de no haberla poseído antes Él.

B. Evangelio de San Juan

"En aquel tiempo: Pilatos llamó a Jesús y le preguntó:

'¿Eres tú el rey de los judíos?'.

Jesús le respondió: '¿Dices esto por ti mismo u otros te lo han dicho de Mí?'.

Pilatos replicó: '¿Acaso yo soy judío? Tus compatriotas y los sumos sacerdotes te han puesto en mis manos. ¿Qué es lo que has hecho?'.

Jesús respondió: 'Mi realeza no es de este mundo. Si mi realeza fuera de este mundo, los que están a mi servicio habrían combatido para que yo no fuera entregado a los judíos. Pero mi realeza no es de aquí'.

Pilatos le dijo: '¿Entonces tú eres Rey?'.

Jesús respondió: 'Tú lo dices: yo soy Rey. Para esto he nacido y he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. El que es de la verdad escucha mi voz' (Jn. 18, 33-37).

'No tendrías ningún poder sobre Mí, sino se te hubiese dado de lo Alto' (Jn. 19, 11).

'Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia Mí'" (Jn. 12, 32).

Cuando los judíos protestaron por el letrero colocado en la Cruz, que decía: "Jesús Nazareno, Rey de los judíos", Pilatos les respondió: "Lo escrito, escrito está" (Jn. 19, 19-22). El lema quedó en los tres idiomas en que había sido escrito. Dice Santo Tomás de Aquino que se hizo en lengua hebrea, por el monoteísmo, o culto a un solo Dios; en lengua griega, por la sabiduría; y en la latina, por el poder de los romanos.

C. Apocalipsis

"El Cordero los vencerá (a sus enemigos) porque es Señor de señores y Rey de reyes" (Ap. 17, 14).

"Lleva escrito en su vestido y en su muslo: Rey de reyes y Señor de los que dominan" (Ap. 19, 16).

Él es: "Príncipe de los reyes de la tierra" (Ap. 1, 5).

"A Él sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén. Él vendrá entre las nubes y todos lo verán, aun aquellos que lo habían traspasado, por Él se golpearán el pecho todas las razas de la tierra. Sí, así será. Amén. Yo soy el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era y el que vendrá, el Todopoderoso" (Ap. 1, 6-8).

D. Epístolas de San Pablo

D.1. A los Romanos

"No hay autoridad que no provenga de Dios y todas las cosas que existen son instituidas por Dios" (Rom. 13, 1).

"El príncipe es ministro de Dios, las potestades que son, están ordenadas por Dios" (Rom. 13, 4).

D.2. A los Colosenses

"Cristo es imagen de toda la creación, porque por Él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por Él y para Él; y Él mismo existe antes que todas las cosas y todas en Él subsisten".

"Es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia, siendo el principio, el primogénito entre los mortales para así ocupar el mismo puesto entre todas las cosas, ya que en Él quiso el Padre que habitase toda la plenitud" (Col. 1, 15-19).

"Él es la cabeza de todo principado y potestad" (Col. 2, 10).

"Y plugo al Padre que en Él habitara toda la plenitud, y reconciliar por Él y para Él todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo" (Col. 1, 19-20).

D.3. A los Corintios

"En seguida vendrá el fin, cuando Cristo entregue el Reino a Dios, el Padre, después de haber aniquilado todo principado, dominio y poder. Porque es necesario que Cristo reine hasta que ponga a todos los enemigos debajo de sus pies. El último enemigo que será vencido es la muerte. Y cuando el universo le sea sometido, entonces el mismo Hijo se someterá también a Aquel que le sometió todas las cosas, a fin de que Dios sea todo en todos" (I Cor. 15, 26-28).

D.4. A los Hebreos

"El Padre constituyó a Cristo heredero universal de todas las cosas" (Heb. 1, 1).

"Es heredero del universo", a "cuyos pies todo está" (Heb. 1, 2; 2, 5).

"De quien y para quien son todas las cosas" (Heb. 2, 10).

"Es Rey de reyes y Señor de los que dominan, cuya potestad no será arrebatada y su reino no se consumirá por los siglos de los siglos. Amén" (Hebr. 5, 6).

D.5. A los Efesios

"Este es el mismo poder que Dios manifestó en Cristo, cuando lo resucitó de entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha en el cielo, elevándolo por encima de todo principado, potestad y dominación, y de cualquier otra dignidad que pueda mencionarse tanto en este mundo como en el futuro. Él puso todas las cosas bajo sus pies y lo constituyó, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo y la plenitud de Aquel que llena completamente todas las cosas" (Ef. 1, 19-23).

"Recapitular todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra" (Ef. 1, 10).

"Por encima de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo sino también en el venidero. A Él sujetó todas las cosas bajo sus pies" (Ef. 1, 21-22).

D.6. A los Filipenses

"Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre, sobre todo nombre, para que, al nombre de Jesús, doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor. Para gloria de Dios Padre" (Flp. 1, 9-11).

D.7. A Timoteo

"Es el Rey de los reyes" (I Tim. 6, 15).

E. San Mateo, Evangelio de la Ascensión

Como este es el texto fundamental de toda la cuestión de la potestad de Cristo, lo consideramos aparte de los Sinópticos.

Acá se contiene la declaración solemne de Cristo sobre el alcance de su poder. Ningún creyente puede establecer otros límites a su autoridad que los que el mismo Cristo fijó.

Además, como una consecuencia de tal realeza y señorío universal, se instituye la Misión Apostólica. No cabe, pues, aludirla sin señalar su fundamento real.

Cristo resucitado, inmediatamente antes de su Ascensión a los Cielos, dirá a sus apóstoles, conforme la narración de San Mateo:

> "En aquel tiempo, los once discípulos fueron a Galilea, a la montaña donde Jesús los había citado. Al verlo, se postraron delante de él; sin embargo, algunos todavía dudaron. Acercándose, Jesús les dijo: 'Yo he recibido todo poder en el cielo y en la tierra'. Id, pues, y evangelizad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar cuanto yo os he mandado. Y yo estaré siempre con vosotros hasta el fin del mundo" (Mt. 28, 18-19).

"Data es mihi omnis potestas in coelo et in terra", se lee en la Vulgata.

El dominio de Cristo es, pues, absoluto, universal e ilimitado. ¿Cuál es el límite de su realeza...? Ninguno.

¿Cuál es su ámbito espacial...? El cielo y la tierra. Este mundo, luego, queda sometido al poder de Cristo.

"Id, pues". Es decir, "por eso", "por aquello", porque Cristo es Rey Universal, Absoluto en esta tierra, sus discípulos reciben el mandato evangelizador: *"Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eo servare omnia quacumque mandavi vobis"*.

También en San Marcos (16, 15) se hallan consignados la misión y el mandato. Pero ahí falta la referencia a la potestad suprema de las que ellas derivan. Dado que los Sinópticos se completan unos con otros para dar la integridad del mensaje evangélico, es claro que lo que falta en San Marcos se supla con lo de San Mateo. Advertencia que es necesario observar dado que los tergiversadores de la Realeza de Cristo, suelen citar el Evangelio de la Ascensión sólo por Marcos, y con referencia al versículo 19 de Mateo, omitiendo el versículo 18 del mismo evangelista, para anular así el fundamento del apostolado, y soslayar las consecuencias mundanales de la Realeza de Cristo. Se trata, como se ve, de un sofisma de fácil desbaratamiento.

2.3 Principales conclusiones textuales

Por la simple lectura de las Escrituras se pueden extraer ciertas conclusiones permanentes. Así, cabría enunciar:

A. Ámbito geográfico del Reino de Cristo

Es "todo el mundo", "todas las naciones" (Mt. 24, 14; Lc. 24, 47). Por eso, la misión deberá extenderse "hasta los extremos de la tierra" (Act. Ap. 1, 8), y "hasta los confines del orbe su pregón" (Rom. 10, 18). Cual se decía en los Salmos: "Dominará de mar a mar, del río hasta los cabos de la tierra" (Sal. 72, 8).

B. Ámbito demográfico del Reino de Cristo

Son todos los hombres y "todos los pueblos" (Mt. 28, 18; Mc. 16, 15).

Si bien en el Antiguo Testamento el Reino de Dios, en principio, se limitaba al pueblo de Israel, había anuncios de su extensión a todos los pueblos de la tierra. "En tu simiente serán bendecidos todos los pueblos de la tierra" (Gén. 22, 18). "Dios te ha confiado todos los pueblos del mundo" (Sal. 44, 17). "Aplaudan todos los pueblos" (Sal. 47, 2). "Todas las naciones le servirán" (Sal. 72, 11). "Todas las naciones vendrán a Él" (Is. 2, 12), etcétera.

C. Ámbito cronológico del Reino de Cristo

Tiene comienzo en el solio de la casa del rey David, cuando la Encarnación del Verbo Divino (Lc. 1, 32), y se pone en marcha con la Resurrección de Cristo.

En el tiempo, su reino no tiene fin (Lc. 1, 33); le quedaron sujetas todas las cosas en su siglo y en los venideros (Ef. 1, 21-22). Su poder se extenderá por los siglos de los siglos (Apoc. 1, 6). Es decir: que "su reino no se consumirá por los siglos de los siglos" (Heb. 5, 6). Que es como estaba anunciado: "Mas en el tiempo de estos reinos, el Dios del Cielo hará surgir otro reino que no se disolverá jamás, ni será entregado a otro pueblo... y él permanecerá eternamente" (Dan. 2, 44).

Es un reino escatológico, que se inicia en el tiempo y se consumía en la eternidad (Jn. 18, 36). Cristo aniquilará a todos sus enemigos; vendrá el fin de los tiempos; y el Reino será entregado a Dios Padre (I Cor. 15, 26-28).

Ese final escatológico –cuando Dios sea "todo en todas las cosas"– ha generado una visión reductiva. El Reino de Dios, sin distinguir si es el de Dios Padre o Dios Hijo, sería sólo del futuro. La confusión proviene de mezclar el inicio (la venida de Cristo) con su Plenitud, que se alcanza en la Parusía. La confusión ignora que el Reino de Cristo se desarrolla en el tiempo histórico, como la semilla arrojada en el campo (Mt. 13, 4), como el grano de mostaza que se hace árbol (Mc. 4, 30), y como la levadura, que fermenta despacio pero inconteniblemente (Mt. 13, 33). El Reino de Dios (los judíos decían "de los cielos", porque no se atrevían a pronunciar el nombre de Yahvé), en el Antiguo Testamento sí es una promesa

puramente escatológica (el "día de Yahvé", Dan. 11, 32-35), que el judaísmo tardío convirtió en una ilusión política, liberadora del yugo romano. Tal especie muy difundida, fue la que obligó a la reserva inicial de Cristo sobre su realeza. Mas, en el Nuevo Testamento, el Reino es tanto del presente como del futuro. Asunto sobre el que el teólogo Michael Schmaus anota lo siguiente:

> "La plenitud del reino de Dios ocurrirá cuando la historia se acabe...".
> "Del carácter universal e individual del reino de Dios no se deduce que no se realice en lo social y terreno. Es cierto que no logrará su plenitud hasta el futuro, pero está ya presente ocultamente dentro de la historia...".
> "El reino de Dios se representa y realiza en el reino del Hijo...".
> "Hay una estrecha relación entre el actual y el futuro reino de Dios...".
> "El cristianismo... es también escatológico, pero su esperanza en el futuro tiene su fundamento en un suceso ya ocurrido, en el que el futuro está en cierto modo anticipado...".
> "El reino de Dios ha venido: la prueba es que los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan y el Evangelio es predicado a los pobres (Mt. 11, 5)...".
> "La esperanza en el futuro se alimenta del previo cumplimiento en el pasado...".
> "Dado que la resurrección de Cristo anticipa el futuro, se puede decir que el futuro (eón) del reino de Dios está ya presente en el eón presente. En la resurrección de Cristo empezó ya el futuro; su plenitud ocurrirá cuando Cristo venga por segunda vez"[2].

Aclaración necesaria, toda vez que del escatologismo excluyente, al modo del Antiguo Testamento, se derivan consecuencias inaceptables para el cristiano-católico. Una, de corte liberal y protestante, que re-

---

2. Schmaus, Michael: *Teología Dogmática*, IV, La iglesia. Madrid, Rialp, 1962, 2ª. ed., pp. 108, 109, 110, 111. Ámbito natural del Reino de Cristo.

duce el reino de Dios al corazón de los hombres y no a la Iglesia visible; y otra, naturalista y/o espiritualista, según la cual, lo temporal actual no está incluido en el Reino de Dios.

Con exactitud teológica se puede afirmar que el Reino de Cristo comienza con la Resurrección. Por eso es que el buen ladrón le dice en la cruz: "Jesús, acuérdate de mí cuando empieces a reinar" (Lc. 23, 42). También: "Y cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia Mí" (Jn. 12, 32).

D. Ámbito natural del Reino de Cristo

Es un reino que abarca todo lo creado, "absolutamente todo" (Col. 1, 17). Incluye –e incluirá más– a toda la naturaleza creada:

> "Porque también la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos que la creación entera, hasta el presente, gime y sufre dolores de parto" (Rom. 8, 18).

Luego, y con mayor razón, a toda la persona humana, en su alma y en su cuerpo, pues Cristo es el nuevo Adán que vivifica y resucita los cuerpos (I Cor. 15, 22). Por consiguiente, el orden temporal del cuerpo humano cae también dentro de su dominio. Toda lengua debe confesar el señorío de Jesús (Flp. 2, 10). Todas las cosas de este mundo quedan bajo sus pies (Ef. 1, 20). Y, por ello, también las cosas de la tierra deben ser recapituladas en Cristo (Ef. 1, 10).

E. Postergación del anuncio del Reino

Dada la desvirtuación de la promesa mesiánica en Israel, Jesús no anuncia su Reino sino hacia el final de su vida. Antes, ha prohibido a sus apóstoles que comuniquen su realeza, para que ella no fuera mal interpretada con falsos títulos mundanos por los fariseos (Mt. 16, 20).

Después, dará cumplida noticia del Reino. Así: al entrar por última vez en Jerusalén procede Él mismo a proclamar su realeza. Al entrar triunfante en Jerusalén, montado sobre un asno manso, en medio del

"Hosanna al Hijo de David" (Mc. 11, 18; Lc. 19, 48; cfr. Zac. 9, 9). También en su último discurso al pueblo, al hablar de los premios y de las penas reservadas perpetuamente a los justos y a los condenados respectivamente (Mt. 23, 13-39). En la respuesta del pretorio durante la Pasión, cuando Pilatos le preguntó en público si era Rey, y Él le dio la contestación positiva (Jn. 18, 33-37). Y, por fin, en el monte de la Ascensión, al proclamar su dominio universal (Mt. 28, 18).

Entonces, no cabe el anacronismo de los exégetas que continúan pregonando las primeras negativas de la Realeza, sin atender a su posterior manifestación.

F. Carácter de esta Realeza

La pregunta de Pilatos fue concreta y circunstanciada: "¿Tú eres Rey?...". No cabía en su mentalidad, ni en su potestad, ni en la acusación recibida, darle un significado abstracto, analógico o metafórico, Rey era Rey, y para el romano no otra cosa. También la respuesta se ajustó al terreno de la interrogación: "Tú lo has dicho: yo soy Rey".

El que rige, el que gobierna, con "auctoritas" y "potestas" consiguiente; de modo personal, monocrático, vitalicio y hereditario; con absoluta supremacía sobre las demás jurisdicciones: ese es un "Rey".

En la Biblia, las facultades de este Mesías-Rey son inmensas:

> "Y te daré los pueblos en herencia y en posesión los polos de la tierra. Los romperás con vara de hierro, como vasija de alfarero los harás añico" (Sal. 2, 8-9).
>
> "Él gobernará al mundo con justicia, y a los pueblos con rectitud" (Sal. 97, 9).
>
> "... la nación y el reino que no te sirvan perecerán" (Is. 60, 12).
>
> "... te constituyo sobre las naciones y sobre los reinos, para arrancar y destruir, para asolar y demoler, para edificar y plantar" (Jer. 1, 10).
>
> pastoreará "con espada de acero" (Miq. 3, 5).
>
> Trastornará y aniquilará "la fuerza de los reinos de las naciones" (Ag. 2, 22).
>
> "Hará pedazos y consumirá todos estos reinos" (Dan. 2, 44).

> "Por Él se golpearán el pecho todas las razas de la tierra" (Ap. 1, 7).
> "Es heredero del universo", a "cuyos pies todo está" (Heb. 1, 2; 2, 5).
> "Es Rey de reyes y señor de los que dominan" (Heb. 5, 6).

El "Señor de señores y Rey de reyes" (Ap. 17, 14) no rige al modo del dominio humano (Lc. 22, 25). Por lo pronto, no le ha sido concedido por los hombres, ni por las turbas (de las que se apiadó: Mt. 14, 14). Por eso su realeza "no es de aquí" (Jn. 18, 36).

Como todo poder, viene de lo "Alto" (Jn. 19, 11).

Pero, además, el de Él tiene su sede en lo Alto: "Yahvé ha establecido su trono en los cielos" (Sal. 102, 19). Tiene un "trono glorioso" (Mt. 25, 31). Por eso, permanece "por los siglos de los siglos" (Sal. 45, 7). Esto es: que no padece ni las limitaciones ni las caducidades de los poderes terrenales, puesto que su origen no está en el mundo (Jn. 18, 37).

Se trata, entonces, de una semejanza, que alguna analogía guarda con las realezas humanas; pero que no se identifica con ellas.

En suma: que tal como lo profetizó Daniel, a Cristo le fue dado:

> "El señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá" (Dan. 7, 14).

Esto, claro está, referido al tiempo histórico.

Cristo-Rey, según la Biblia.

Su Reino, Él mismo enseñó a orar pidiéndolo:

> "Venga a nos el Tu Reino" (Lc. 11, 2-4; Mt. 6, 9-13).

3. La Patrística

Los Padres de la Iglesia, de Oriente y Occidente, han esclarecido con su doctrina aspectos de las Escrituras que presentaban cierta complejidad.

Tales dudas suelen aparecer no por las Escrituras mismas, cuya inteligencia ha sido puesta al alcance de todos los seres humanos, sino por interpretaciones torcidas de las mismas.

Dichos errores se llaman "herejías", palabra que viene del griego, y que quiere decir: "cosechar y escoger". Con ello se significa la actitud de aceptar una parte y rechazar otra de la Revelación. Santo Tomás de Aquino la define como "una especie de infidelidad en hombres que, habiendo profesado la fe de Cristo, corrompe sus dogmas" (Summ. Theol., IIa.-IIa., 2, 11, a. I.). Más livianamente, Gilbert K. Chesterton llama a las herejías "verdades locas", esto es, sacadas de quicio.

Un buen método, pues, para evitar esas posiciones heréticas, es acudir a la Patrística. En orden a nuestro tema, estos son los principales dictámenes que conocemos:

A. San Jerónimo

"En el cielo y en la tierra se dio esta potestad para que el que antes reinaba, por la fe de los creyentes, reine en la tierra" ('*In coelo autem et in terra potestas data est, ut qui ante regnabat, per fidem credentium regnet in terris*').

Comentarium in Evangelium secundum Matthaeum, PL (Patrística Latina), 26, 226.

B. San Ireneo

"En todas las cosas es (Cristo) como hombre plasmación de Dios y, por lo tanto, recapitula en sí al hombre, haciendo lo invisible visible, lo incomprensible comprensible, lo impasible pasible, y el Verbo hombre; recapitulando todo en sí mismo para que así como en lo supercelestial y espiritual e invisible es príncipe y Verbo de Dios, también en lo visible y corporal tenga el principado, anunciando el primado en sí y poniéndose a sí mismo como cabeza de la Iglesia para atraer hacia sí mismo todas las cosas en el tiempo apto".

Adversus haereses, III, 16 PG (Patrística Griega), 7, 925 y ss.; ed. Sagnard, 24, 292.

C. San Agustín

"Y esto porque la potestad dada a Cristo de toda carne, hay que entenderla en cuanto él es hombre, porque según que es Dios, todo fue hecho para él" *('et hoc autem quod potestas Christo data est omnis carnis, secundum hominem intellegendum est: non secundum Deum omnia per se ipsum facta sunt').* In Ioannis Evangelium, PL, 25, 1904.

D. Tertuliano

"No pienses que sólo la creación del mundo se hizo por el Verbo, sino que por él se hizo todo lo que Dios hizo en los tiempos subsiguientes...".

A él se dio todo poder en el cielo y en la tierra (Mt. 28, 18)... Todo poder y todo juicio, dice la Escritura: "todas las cosas fueron hechas por él, y todo fue entregado en sus manos y, por tanto, no hay que admitir ninguna excepción en el tiempo, pues ya no se trataría de todas las cosas si no se incluyeran las cosas de todos los tiempos". Adversus Praxean, 16[3].

E. San Cirilo de Alejandría

"Posee Cristo el poder supremo sobre toda la creación..., en virtud de su misma esencia y naturaleza". I Lc. X, PG, 72, 666.

Podría suponerse que las dudas han concluido.

Si no fuera así, no seremos nosotros los encargados de resolverlas. Para esa función existe el Magisterio de la Iglesia, que pasamos a exponer.

Por lo pronto, acá cerremos este punto con la frase de Santo Tomás de Aquino, sobre que: "Cristo tiene alma de rey", por doble título: por la "unión hipostática" con el Padre Creador y por derecho de redención.

4. El Magisterio de la Iglesia

Aunque de la potestad de la Iglesia trataremos después, nos vemos obligados por el orden de la exposición a insertar acá sus enseñanzas sobre la Realeza de Cristo.

---

3. Vives, José, S.I.: *Los padres de la Iglesia*. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio. Barcelona, Herder, 1997, p. 383, n. 350.

Y, al incursionar en la actividad magisterial de la Iglesia, debemos aclarar previamente su alcance, de un modo sucinto.

Porque lo primero que cabe señalar es que para los católicos la interpretación que hace la Iglesia de las Sagradas Escrituras es necesaria.

Dicha necesidad fue consignada por el Papa Pío VII, en su carta Magna et acerbo (del 3 de septiembre de 1816), en la que decía:

> "Es tan grande la profundidad de la Escritura divina, que no sólo los simples e iletrados, mas ni siquiera los prudentes y doctos bastan plenamente para indagar su inteligencia".

A ese efecto, la Iglesia recurre a la Tradición.

Así, al formar el canon de los libros sagrados, el Concilio de Trento (8 de mayo de 1546) fijó el principio de "integridad" de los Libros.

> "Tal como se han acostumbrado a leer en la Iglesia Católica y se contienen en la antigua edición vulgata latina".

Lo contrario es considerado anatema[4].

Tal integridad reposa, asimismo, en la permanencia de las definiciones. En este sentido, ya el Papa San Simplicio, en el año 746, en la carta Cupere quidem, expuso que no era lícito disputar sobre aserciones firmes de sus predecesores en la Sede Apostólica, toda vez que:

> "Lo que sincero y claro manó de la fuente purísima de las Escrituras, no podrá resolverse por argumento alguno de astucia nebulosa...".
>
> "Cualquiera que, como dice el Apóstol, intente sembrar otra cosa fuera de lo que hemos recibido, sea anatema (Gal. 1, 8)".
>
> "No se abra entrada alguna por donde se introduzcan furtivamente en vuestros oídos perniciosas ideas, no se conceda esperanza alguna de volver a tratar nada de las antiguas constituciones; porque, y es cosa que hay que repetir muchas veces, lo que por las manos apostólicas, con asentimiento de la Iglesia universal, mereció ser cortado al filo de la hoz evangélica, no puede cobrar vigor para renacer, ni puede volver a ser sarmien-

---

4. Denzinger, Enrique: *El Magisterio de la Iglesia.* Barcelona, Herder, 1959, p. 224, n. 784.

> to feraz de la viña del Señor lo que consta haber sido destinado a fuego eterno. Así, en fin, las manifestaciones de las herejías todas, derrocadas por los decretos de la Iglesia, nunca puede permitirse que renueven los combates de una impugnación ya liquidada"[5].

Con esto se salía al cruce de novedades doctrinales que, en el fondo, no eran otra cosa que antiguas herejías remozadas en el lenguaje epocal.

Aquí lo primero que hay que recordar es que la Iglesia es infalible cuando declara una doctrina como herética.

Asimismo, hay que tener como punto cierto cuando la Iglesia declara una doctrina como próxima a la herejía ("ut haeresi proxima"), falsa o errónea en la fe.

Asimismo, debe advertirse que existen diversas clases de censuras eclesiásticas. Una es la censura doctrinal, cuando una doctrina es considerada herética (opuesta a la fe o a las buenas costumbres), próxima a herejía o que sabe a herejía, errónea o temeraria (en su forma negativa y positiva). Otro tipo de censura apunta al modo de proponer una doctrina: equívoca, ambigua, presuntuosa, capciosa o sospechosa. Y una tercera examina los efectos de una doctrina: escandalosos o cismáticos.

En sentido contrario, los grados de certeza teológica de las doctrinas pueden ser: 1.) Dogma de fe, o doctrina de fe definida; 2.) Cierta, es decir, unánimemente enseñada por los teólogos; 3.) Común, esto es, enseñada por la mayoría de los teólogos; y 4.) Probable, o sea, admitida por teólogos de reconocida autoridad.

Antes aún habría que anotar que el Magisterio Extraordinario, versa sobre las verdades incluidas en el depósito de la fe; conforme a la fórmula genérica adoptada por el Concilio Vaticano I, sobre: "las cosas o las doctrinas de la fe y de las costumbres". Ese es el objeto primario del Magisterio. En cuanto al "objeto secundario", trata de verdades que, sin ser reveladas, tienen, no obstante, conexión necesaria con las reveladas. Dicho de otra forma: verdades que si bien "no pertenecen por sí mismas al depósito de la fe, pero

---

5. Denzinger, Enrique: *op. cit.*, p. 60, n. 160.

sí a la custodia del mismo depósito". Ese es el caso típico de los "preámbulos de la fe": conclusiones teológicas, hechos dogmáticos no revelados, bases doctrinales, etcétera.

La situación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado –materia en la que se inscribe nuestra obra–, cae dentro de esos "objetos secundarios"; aunque los teólogos discuten si sobre ellas puede o no haber una definición infalible o simplemente una doctrina teológica cierta. Y, en este supuesto, tema del Magisterio Ordinario.

Existen problemas teológicos que exigen una doble actividad eclesial. Así, el referido a la naturaleza de Cristo, que provocó definiciones, por un lado, y censuras, por el otro. El Concilio Ecuménico de Nicea I (año 325), la definió con el "Símbolo Niceano", y condenó la doctrina arriana. A su vez, el Concilio de Cartago (año 418), censuró el pelagianismo, y el Concilio Ecuménico III, de Éfeso (año 431), lo hizo con el nestorianismo. Tales herejías pretendían negar la divinidad de Cristo, la función de la gracia, o la naturaleza humana del Verbo de Dios. Además, el arrianismo constituyó "una nueva forma de reducir la fe a la pura filosofía y puede considerarse como una forma tardía del racionalismo gnóstico"[6]. De modo que quien propusiera un "naturalismo" teológico, que separara la ley humana de la divina, o no aceptara la función correctora de la gracia sobre la naturaleza, no requeriría de una nueva censura eclesial. Su proposición ya estaría implícita en las condenadas por aquellos concilios. Replantearlo supondría un combate "de una impugnación ya liquidada". Tópico que apuntamos a manera de ejemplo, pero que debe recordarse cuando surja en el transcurso de nuestra obra.

Lo anteriormente dicho no implica que si la Iglesia, por el motivo que estime oportuno, desee memorar un dogma ya definido, no pueda hacerlo. Al contrario, cada tanto se incluyen referencias a verdades de fe que los creyentes deben tener siempre muy presentes; tales por caso: la de la unión hipostática entre el Padre y el Hijo, y por consiguiente, la del triple fundamento del Poder de Cristo, a saber: por la Creación, por la Encarnación y por la Redención.

---

6. Saranyana, José Ignacio: *Historia de la filosofía medieval.* Pamplona, EUNSA, 1985, p. 41.

Bien. Ese es el panorama metódico que queríamos esclarecer con antelación.

Contando con ese horizonte propedéutico, podemos ahora retomar nuestro tema de la Realeza de Cristo.

En los tiempos modernos, esta materia ha sido recordada por la Iglesia, en dos ocasiones por lo menos.

La primera fue por el Papa León XIII, con su Encíclica Annus sacrum, del 25 de mayo de 1889. En ella dijo:

> "Si a Cristo se le ha dado todo poder, síguese necesariamente, que su imperio ha de ser supremo, absoluto, independientemente de todo humano arbitrio, de tal manera que no haya otro igual ni semejante, y habiéndosele dado en el cielo y en la tierra, uno y otro deben obedecerle sumisos".
>
> "El poder de Cristo se extiende no sólo sobre los pueblos católicos y sobre aquellos que, por haber recibido el bautismo, pertenecen de derecho a la Iglesia, aunque el error los tenga extraviados o el cisma los separe de la caridad, sino que comprende también a cuantos no participan de la fe cristiana, de tal manera que bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano" (ASS 31, 1898-1899, 647).

Ahí quedaba definido magisterialmente el punto de los sujetos humanos de la potestad de Cristo, a la par que el de la extensión de ese poder, o ámbito demográfico.

La potestad era suprema y absoluta, sin que nadie pudiera disminuirla. Los sujetos sobre los que recaía tal realeza eran todos los hombres, incluidos los paganos e infieles.

La dependencia, individual y social de toda la humanidad nacía de la triple condición de las personas humanas, criaturas de Dios, hijos de Dios, y pecadores necesitados de la Redención.

Más adelante, con ocasión del aniversario del "Símbolo Niceano", el 11 de diciembre de 1925, el Papa Pío XI otorgó su Encíclica Quas Primas. Con ella, por segunda vez en esta época, se esclarecieron las materias referentes a la Realeza de Cristo.

Dado que se trata de uno de los más notables documentos del Magisterio de la Iglesia, en el que todas y cada una de las cuestiones vinculadas con nuestro tema quedan perfectamente definidas, lo transcribiremos extensamente.

Al presentar el asunto, recuerda el Papa que el mismo Cristo dio testimonio personal de su realeza, y que:

> "Siempre que tuvo ocasión, Cristo se atribuyó el título de Rey (Mt. 25, 31-40), confirmó públicamente su realeza (Jn. 18, 37) y declaró solemnemente que le había sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt. 28, 18). ¿Qué otro significado pueden tener estas expresiones que la grandeza de su poder y la extensión infinita de su reino?"...

Fijado el exordio, se pasaba a delimitar cada cuestión, comenzando por la del título humano de la realeza de Cristo:

> "Es evidente que también en sentido propio hay que atribuir a Jesucristo hombre el título y la potestad de rey; pues sólo como hombre se puede afirmar que Cristo recibió del Padre la potestad, el honor y el reino (Dan. 7, 13-14), ya que como Verbo de Dios, identificado sustancialmente con el Padre, posee necesariamente en común con el Padre todas las cosas y, por tanto, también el mismo poder supremo y absoluto sobre toda la Creación" (n. 4).

La realeza, en sentido estricto, corresponde pues a Jesucristo en su naturaleza humana. O sea, primera cuestión definida: la Realeza Humana de Cristo.

Después, y dado que esa realeza "está afirmada a cada paso en la Sagrada Escritura", corresponde ver sobre quién recae el Reino, el "Reino de Cristo en la Tierra", como con total precisión expresa el Pontífice. En ese orden geo y demográfico, dice:

> "De esta enseñanza común a todos los Libros Sagrados se siguió, como consecuencia necesaria, el hecho de que la Iglesia Católica, reino de Cristo en la tierra, destinado a extenderse a todos los hombres y por todas las naciones, celebrase con multi-

> plicadas muestras de veneración, durante el ciclo anual de la liturgia, a su Autor y Fundador como Rey, Señor y Rey de los reyes" (n. 5).

La Iglesia, cuerpo moral de Cristo, configura su reino en la tierra. Luego de esta definición, se insiste en el aspecto de los sujetos humanos que quedan bajo el reinado de Cristo. Pío XI, tras invocar el precedente sentado por León XIII, manifiesta:

> "Por tanto, la autoridad de nuestro Redentor abarca a todos los hombres; extensión bien declarada por nuestro predecesor, de ilustre memoria, León XIII...".
>
> "Y en esta extensión universal del poder de Cristo no hay diferencia alguna entre los individuos y el Estado, porque los hombres están bajo la autoridad de Cristo, tanto considerados individualmente como colectivamente en sociedad...".
>
> No nieguen, pues, los gobernantes de los Estados el culto debido de veneración y obediencia al poder de Cristo, tanto personalmente como públicamente, si quieren conservar incólume su autoridad y mantener la felicidad y la grandeza de su patria (n. 8).

El Romano Pontífice sabía sobradamente qué es lo que estaba en disputa aquí: 1.) Que si el poder de Cristo llegaba o no a toda la tierra, incluyendo en su jurisdicción a los no bautizados o infieles; 2.) Que si el poder de Cristo se refería sólo a los hombres individuales, y no a las sociedades y autoridades. Las definiciones de Pío XI en estas materias son categóricas. Para aquellos objetores de la Universalidad de la Realeza de Cristo, transcribimos en latín el texto pertinente:

> *"Itaque principatus Redemptoris nostri universos complectitur hominus... sed complectitur etiam quotquot numerantur christianas fidei expertes, ita ut verissime in potestate Iesu Christi sit universitas generis humani".*

Universitas generis humani. La universalidad del género humano. Ese es el sujeto geo y demográfico, ni más ni menos. Que implica también a todos los Estados, de todos los tiempos. De ahí que la encíclica exalte a Cristo llamándolo: "Rey de toda la humanidad y Rey inmortal de los siglos".

A los pequeños efectos de nuestra tesis, dejemos, pues, sentado que la Realeza de Cristo abarca a los infieles.

Y pasamos a otro tema, tanto o más controvertido: el del alcance de la potestad de Cristo.

La carta pontificia comienza por observar que Cristo tiene un triple poder –legislativo, judicial y ejecutivo–, que "es esencial a toda verdadera autoridad".

Así, es legislador, cuyas leyes todos deben obedecer (Mt. 28, 20). Es también juez de vivos y de muertos (Act. Ap. 10, 42); tal como Él respondió a los judíos:

> "Porque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar" (Jn. 5, 22).

Un poder, añade el Papa, en el que:

> "Queda incluido también el derecho de premiar y de castigar a los hombres aun durante su vida mortal, porque este derecho no puede quedar separado del poder judicial".

Por último:

> "Hay que atribuir a Jesucristo el poder ejecutivo, por estar todos los hombres obligados a obedecer las órdenes de Cristo, poder dotado de las facultades necesarias para imponer castigos, a los que nadie puede sustraerse" (n. 7).

Esa es la jurisdicción y competencia plenaria de Cristo, en la tierra, y sobre todos los mortales.

¿Y sobre qué materias se extiende ese poder absoluto...?

Enseña la encíclica que, en primer lugar: "este reino es principalmente espiritual y que su objeto propio son las realidades del espíritu". Esto es lógico y está fuera de controversias.

Empero, las dudas que se han opuesto son las referidas al poder temporal (o material o político o social). Disensiones acerca de las cuales el Papa se expide de esta forma:

> "Por otra parte, incurriría en un grave error el que negase a la humanidad de Cristo el poder real sobre todas y cada una de las realidades sociales y políticas del hombre, ya que Cristo

> como hombre ha recibido de su Padre un derecho absoluto sobre toda la Creación, de tal manera que toda ella está sometida a su voluntad" (n. 8).

Aquí está el punto: la cuestión central sobre la que versa nuestra obra. ¿Es absoluta la realeza de Cristo? ¿La detenta en tanto que hombre o sólo como Dios?...

El Magisterio ya nos había dicho que era Universal, ahora nos agrega que es Absoluta y Humana la Realeza de Cristo.

Como antes, por su trascendencia transcribiremos el pasaje en latín. En su lengua originaria dice la encíclica:

> *"Turpiter, cetoroquin, erret, qui a Christo homine rerum civilium quarumlibet imperium abiudicet, cum is a Patre ius in res creatas absolutissimum si obtineat, ut omnia in suo arbitrio sint posita".*

"Absolutissimum". Absolutísimo poder sobre todas las cosas temporales. Más claro que en castellano.

Luego, la definición eclesial es: la Absoluta y Universal Realeza Humana Temporal de Cristo.

Una y cien veces, en cuanta ocasión surja el tema en el curso de nuestro libro, responderemos a esos teólogos católicos que restringen los alcances espaciales y temporales de la potestad humana de Jesucristo, con esta definición del Magisterio de la Iglesia. Porque gracias a ella sabemos cuál doctrina es "cierta" y cuál "errónea", en sentido teológico, y cuál es el contenido del dogma de fe definido.

A fuerza de exactos, también debemos consignar otra nota comprendida en la encíclica, y que deja sin resolver uno de los extremos de la controversia teologal. Es el referido al ejercicio o no que de esa potestad hiciera Cristo.

Ante la escuela tradicional que lo afirma y la escuela victoriana que lo niega, el Pontífice no define con certeza cuál sea la doctrina correcta. Se limita a indicar que lo único que se derivaría de una eventual ausencia de ejercicio de tal potestad sería que los poseedores de bienes terrenales continuarían en "el uso" de ellos. El pasaje no alude al dominio o al señorío de los bienes: *"ita eas possessoribus et tum permisit et hodie permittit".* Por lo que

entendemos –salvo la mejor opinión de la Iglesia, naturalmente– que ese "uso" no empece la *"auctoritas"* plena de Cristo.

Bien. Todo lo definido con certeza, en cuanto a los objetos y sujetos de la potestad de Cristo, queda fuera de la disputa de teólogos y filósofos. Queda definido que:

> "Este poder abarca toda la naturaleza humana", y "es evidente que no existe en nosotros facultad alguna sustraída a tan alta soberanía" (n. 21).

Como decíamos antes, el Magisterio puede a un tiempo definir y censurar, proponer el aspecto positivo y el negativo de una cuestión.

En el presente caso, la segunda parte de la Encíclica Quas Primas está dedicada a la censura doctrinal.

Sabe el Pontífice que la Realeza de Cristo carece de acatamiento en los tiempos modernos. También conoce bien la causa de esa apostasía. Tanto que la define como una "enfermedad social", que tiene un nombre propio: el laicismo.

Sobre tal asunto se enseña magistralmente:

> "Calificamos como enfermedad de nuestra época el llamado 'laicismo', sus errores y sus criminales propósitos... esta enfermedad no ha sido producto de un solo día, ha estado incubándose desde hace mucho tiempo en las entrañas mismas de la sociedad. Porque se comenzó negando el imperio de Cristo sobre todos los pueblos; se negó a la Iglesia el derecho que ésta tiene, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, de promulgar leyes y de regir a los pueblos para conducirlos a la felicidad eterna. Después, poco a poco, la religión cristiana quedó equiparada con las demás religiones falsas o indignamente colocada a su mismo nivel... No se detuvo aquí este proceso; ha habido hombres que han afirmado como necesaria la sustitución de la religión cristiana por una natural y ciertos sentimientos naturales puramente humanos" (n. 12).

El naturalismo fue ese primer paso de incredulidad, cuando se comenzó a negar "el imperio de Cristo sobre todos los pueblos", y el derecho de la Iglesia de "regir a los pueblos". El naturalismo renacentista, compañero del

absolutismo monárquico, del conciliarismo y galicanismo religiosos, es el que colma el primer estadio de la secularización de la cultura occidental. Ya tendremos sobrado tiempo para analizar estos fenómenos históricos en el decurso de nuestra obra.

Por ahora, para concluir con el examen de la Encíclica *Quas Primas*, señalemos que el Papa Pío XI exhortaba a los cristianos a luchar contra ese "naturalismo" o secularismo, que destierra a Cristo de la vida pública de las naciones "por ignorancia o malicia". Y cerraba su carta, reafirmando la Realeza de Cristo, la cual:

> "Exige que todo el Estado se ajuste a los mandamientos divinos y a los principios cristianos...".
> "Porque si a Cristo Nuestro Señor le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; si los hombres, por haber sido redimidos con la sangre de Cristo, están sometidos por un nuevo título a su autoridad; si, finalmente, este poder abarca toda la naturaleza humana, es evidente que no existe en nosotros facultad alguna sustraída a tan alta soberanía" (n. 21).

Luego, el Magisterio de la Iglesia tiene perfectamente aclarado qué se entiende por la expresión "Cristo Rey". Si hay aún laicos o clérigos que no lo saben, sanarán su ignorancia leyendo Quas Primas. Y si después de esa lectura, no están conformes con sus definiciones, si son católicos, deberán litigar con la Iglesia, no con nosotros.

5. Reflexiones

Insistimos en la conveniencia de esa lectura, toda vez que el mayor mal en este campo proviene del desconocimiento de la buena doctrina.

Muchos no niegan las definiciones dogmáticas. Simplemente, piensan y se comportan como si ellas no existieran. Esa conducta les permite continuar apegados a fórmulas nacidas del racionalismo de la Ilustración, o del naturalismo moderado, o del laicismo o del secularismo "bien pensantes". Para lo cual, además, siempre encuentran a mano este o aquel teólogo o filósofo, historiador o canonista que les da la razón.

Pues, no. No se puede estar con un pie en la Iglesia y con otro pie fuera de ella. Tal "moderantismo" no es más que la fachada o la modalidad de la heterodoxia contemporánea. Esa que prefiere deslizar doctrinas heréticas, erróneas o temerarias bajo formas equívocas o ambiguas.

Por suerte, en la especie, esa empresa fracasa por varios motivos. Uno, por los mismos avisos que nos da la Biblia, cuando nos previene contra las doctrinas perversas:

> "Velad por vosotros mismos, y por todo el rebaño del que el Espíritu Santo os ha constituido como obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que ha adquirido con su propia sangre. Yo sé que después de mi partida, se introducirán entre vosotros lobos crueles que no perdonarán al rebaño. Y que de entre vosotros mismos surgirán hombres que enseñen doctrinas perversas con el fin de arrastrar a los discípulos en pos de sí" (Act. Ap. 20, 28-30).

Una forma de conocer la perversidad de esas doctrinas es verificar cuánto se apartan de la Tradición teológica y filosófica en busca de novedades. Así se olvida que:

> "Nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto, que es Jesucristo" (I Cor. 3, 11).

Otra modalidad de la perversidad se exhibe con la ruptura de la integridad de la fe; la que suele sustentarse en una hipotética prioridad de la naturaleza humana sobre la gracia. Acá se omite que:

> "En adelante a nadie conoceremos en lo humano" (II Cor. 5, 16).

Una tercera apela a la bondad de los cambios, por los cambios mismos. En este plano se olvida que en las cosas de Dios:

> "No hay cambio ni sombra de alteración" (Sant. 1, 17).

Y que:

> "La verdad de Dios dura eternamente" (Ps. 116, 2).

Por lo cual:

> "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mc. 13, 31).

En fin, que para este tipo de personas parece haberse escrito aquello de que:

> "Aun cuando nosotros o un ángel del cielo os anunciase un Evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema" (Gál. 1, 8).

Otro motivo por el cual no pueden prosperar esas heterodoxias reside en un dato que ya puntualizamos, pero sobre el que es útil volver. La definición de la Realeza Humana Temporal de Cristo no es un descubrimiento del papado moderno. El dogma cristológico, de la doble naturaleza con la única personalidad, por unión hipostática, fue declarado en los inicios del cristianismo. Desde Nicea a Constantinopla, diversos concilios condenaron las herejías arriana, nestoriana, pelagiana, homeusiana, monofisita, monotelista, etcétera. Y, al establecer la ortodoxia, la doctrina verdadera de modo infalible, detallaron también sus caracteres. Entre ellos, la realeza de Cristo.

Por eso mismo, los padres contaban normas claras para su glosa. San Agustín, por ejemplo, expone que:

> "Es cierto que al rey se le llamaba Cristo en Judea... Dado que Dios es el autor y el regulador de todo, es imposible que haya querido dejar fuera de las leyes de la Providencia a los reinos de la tierra"...

San Juan Crisóstomo, por su parte, al comentar el padrenuestro y la oración litúrgica "Tuyo es el reino, el poder y la gloria", acotará:

> "'Tuyo es el reino', corresponde a aquello que había dicho: 'Venga tu reino', para que no haya alguno que diga: 'Luego Dios no tiene reino en la tierra'; y en cuanto dice 'Y el poder', corresponde a aquello que había dicho: 'Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo', para que no haya quien diga que Dios no puede hacer todo lo que quiere"[7].

---

7. Santo Tomás de Aquino: *op. cit.*, t. III, *San Marcos,* p. 198, t. I, *San Mateo*, primera parte, pp. 182, 183.

En fin: que ahí está la doctrina verdadera que el Magisterio acoge; tan antigua como se busque y tan presente como es posible. Por esto último, el Concilio Vaticano II, en la constitución Lumen gentium, ha dicho que la Iglesia:

> "Recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de instaurarlo en todo el mundo, y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino" (n. 5).

Con esa norma cerramos estas reflexiones.

6. Excepciones

Nada cabría agregar a lo ante dicho.

Sin embargo, no faltan quienes a la supremacía potestativa de Cristo en la tierra, oponen dos textos del Nuevo Testamento, a saber:

1. "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 22, 21).
2. "Mi reino no es de este mundo" (Jn. 18, 36).

Es claro que si: "Toda escritura es divinamente inspirada" (2 Tim. 3, 16); y si: "Todo cuanto ha sido escrito antes de nosotros fue escrito para nuestra instrucción" (Rom. 15, 4), las Sagradas Escrituras resultan ciertamente perfectas, no pueden contener error o contradicción, ni Dios puede engañarse o engañarnos. Este es un punto de partida que no tiene objeción posible. Y si eso es así, como lo es, los dos textos citados deben concordarse con el conjunto escriturario antes transcripto.

No obstante, como decíamos, hay quienes titulándose cristianos y católicos, se apoyan en los dos versículos aludidos para sostener que ellos configuran excepciones a la Realeza de Cristo, o limitaciones a su potestad.

Y, dado que tal doctrina ha alcanzado enorme difusión en los tiempos modernos, nos parece oportuno examinar las dos cuestiones que encierra, por separado.

A. “Mi Reino no es de este mundo”

En toda la Biblia se habla del “reino de los cielos” y del “reino de la tierra”, como de cosas claramente distintas, siendo el primero la sede de Dios.

Aunque el pueblo elegido era teocrático –o sea: gobernado en forma directa e inmediata por Dios–, no se confundían en la Escritura los planos de lo espiritual y de lo temporal.

Empero, en el terreno práctico e histórico, en el tardojudaísmo gravita esa tendencia de Israel a temporalizar el reino del Mesías prometido. Al tiempo de la venida de Cristo, los fariseos y otros grupos religiosos acentuaban esa confusión de planos al pensar en un libertador de la dominación romana.

Esa situación real es la que obliga a Jesús a disipar la noción temporalista, contradiciendo constantemente tal secularización del mesianismo. Y sus apóstoles, ya en el primer Concilio de Jerusalén, proceden a marcar las diferencias entre lo sacro y lo profano, quedando el orbe de la política en este segundo plano.

Por manera tal que para el cristiano se desvaneció la eventual confusión de las esferas eclesial y política; una era la autoridad religiosa, y otra la meramente humana, bien que ésta quedaba en última instancia supeditada a aquélla.

El cristocentrismo no implicaba la teocracia, ni el cesaropapismo (de los reyes-pontífices). Siempre distinguió lo temporal de lo espiritual, el “reino de la tierra” del “reino de los cielos”.

Bien entendido que distinguir no quería decir separar, escindir u oponer.

Precisamente en la historia del cristianismo –en tiempos de la Cristiandad medieval, que serán estudiados en otras partes de nuestra obra–, con el auge de la concepción cristocéntrica se halló una fórmula de “concordancia de la Iglesia y el Imperio”. Realidad histórica, apoyada doctrinariamente en la Patrística –en especial en San Agustín– y en la Escolástica, entre otros factores, implicaba la plenitud de la potestad papal.

Los enemigos de esa armonización tildaron al hecho de “teocratismo”, “hierocratismo”, “clericalismo”, o “agustinismo político”, queriendo siempre significar que habría existido una confusión de los planos espiritual y temporal.

Hacia la Baja Edad Media y en el Renacimiento, con la decadencia de la Cristiandad, hizo su aparición un grupo de pensadores que –con argumentos cristianos algunos, y otros definidamente incrédulos– recusaron la autoridad pontificia en beneficio de las monarquías nacionales absolutistas. Estas últimas fueron identificadas como el prototipo de la autoridad civil de la comunidad política, con el nombre de "Estado", al cual, a su turno, le adjudicaron la soberanía plena, al modo pagano. Ese primer estadio de la Estatolatría moderna fue teorizado por Marsilio de Padua, Maquiavelo, Guicciardini, Bodino, Althusio y otros.

Fue por entonces, cuando como alegación en pro de esa supremacía estatal, se recurrió a la extrapolación del versículo de San Juan Evangelista "Mi reino no es de este mundo" (18, 36). La finalidad obvia que perseguían era instalar un dualismo disgregador y paralelizante de lo espiritual y lo temporal.

Más adelante, siempre en la misma línea anticristiana, en el siglo XVIII, ya consagrada la primacía estatal, se quiso deificar al Estado arropándolo con el manto del "derecho divino del pueblo" a elegir sus autoridades. Y fue el maestro por antonomasia de la Modernidad ideológica, Juan Jacobo Rousseau, quien concretó la interpretación antibíblica del citado pasaje evangélico, con estas palabras:

> "Jesús vino a establecer sobre la tierra un reino espiritual: esto, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado cesara de ser uno" (Contrato Social, IV, 8).

Con tal diarquía bifurcante sentaba el principio que, después, anudaría en la "Religión Ciudadana" de la "volonté générale". Primero desacralizaba íntegramente la Autoridad Política –a la que llamaba equívocamente "Estado", que al tiempo de Cristo no existía–, negando que todo poder viene de lo Alto. Luego ya entregada la fuente del poder al "demos", se resacralizaba, en sentido mundano, con un nuevo mesianismo secularista. Tal sistema político ha sido definido con exactitud por el profesor de la Universidad de Tel Aviv L. Talmon, como de la "democracia totalitaria", que el Imperio Norteamericano, después de la Segunda Guerra Mundial, impondría en todo el mundo, reforzando su impronta pseudo-religiosa (Franklin D. Roosevelt: *"to make the world save for democracy"*). De esa suerte se ha engendrado el embrollo moderno de lo espiritual confundido y al servicio de lo temporal; con un Estado uno y único.

Todo esto es bien sabido (tanto como tergiversado). Y no se justificaría su inclusión en este capítulo teológico de no mediar su insólita repercusión en los medios intelectuales cristianos.

Francesco Guicciardini ("ragione uso degli stati", 1523), Jean-Jacques Rousseau, Adol Harnack, o Ernest Renán, vgr., no han sido proclamados "Doctores de la Iglesia", que sepamos. Sin embargo, sus concepciones absolutistas estatales y excluyentemente espiritualistas del cristianismo, han sido adoptadas por muchos católicos.

Pues, hay que observar que en la base de semejante sincretismo existe una idea angelista de la Iglesia, que pasamos a explicar brevemente.

Se trata de una Iglesia no carnal o invisible.

No de la Iglesia Militante, sino de otra que ya estaría Triunfante en la tierra. Una pura racionalidad, sin cuerpo visible, como la diseñaba Huycliff; sin autoridad, sin potestad, sin misión y sin posesiones. Una Iglesia de ángeles racionalistas y pluralistas que, en su desapego por lo terrenal, le vienen a conceder al Estado Moderno, graciosamente, el dominio de los hombres de carne y hueso.

Ellos desean el fin "remoto", la salvación, pero sin el fin "próximo", de la labor terrenal. Son brahmánicos que adhieren a esa visión angelical que ha hecho bastante camino entre cristianos desprevenidos.

Digamos ante todo que ellos olvidan el texto paulino.

> "Cristo es la imagen visible de Dios, que es invisible" (Col. 1, 15).

Como parecen no recordar que:

> "La fe viene del oído" (Rom. 10, 17).
> "Con la boca se confiesa para la salud" (Rom. 10, 10).

Pues, la visibilidad de la Iglesia –tan visible como la república de Venecia, en la frase de San Roberto Belarmino– es carácter magistralmente expuesto, en los tiempos modernos, en la Encíclica Satis cognitum, de León XIII (19/06/1896). En ella se señala que la misericordia de Dios ayuda al hombre con signos visibles, a su alcance. Porque:

> "...es claro que el hombre no puede dar a otro hombre más que el signo externo y perceptible por los sentidos. Por eso el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana".

> "De este modo y según estos principios nació la Iglesia. Si tenemos a la vista su fin último y su actividad conducente a la santidad, es evidentemente de naturaleza puramente espiritual; pero si consideramos sus miembros, así como los medios, por los que nos son impartidos los dones espirituales, aparece exterior y necesariamente visible. Los Apóstoles recibieron el oficio de predicar por medio de signos visibles y audibles, y ellos ejercitaron tal oficio únicamente mediante acciones y palabras que también eran del dominio de los sentidos...".
> "Por esta razón la Iglesia es caracterizada muchas veces en la Sagrada Escritura como cuerpo y también como cuerpo de Cristo...".
> "De lo que resultan que caen en un error enorme y peligroso quienes se imaginan a capricho una Iglesia escondida y totalmente invisible".

Visibilidad que fue ratificada por la Encíclica Mystici Corporis, de Pío XII (29 de junio de 1943), donde enseña:

> "Por lo cual se apartan de la verdad divina, aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera que no pueda tocarse ni verse".

Bien. Formulada esta necesaria digresión acerca de la difusión de la doctrina errónea, podemos pasar ahora a la exégesis ortodoxa del mentado versículo.

Lo primero que los genuinos Padres de la Iglesia han enseñado acerca de la Sagrada Escritura es que ella fue escrita por el autor inspirado, normalmente después de un período de transmisión oral. El predominio de las formas orales sobre las escritas, implicaba un sistema de repeticiones acumulativas que facilitara su memorización. Debe recordarse que la Revelación fue dada a un pueblo oriental semítico, de mentalidad poética más que discursiva[8]. De ahí que las parábolas y las metáforas siguieran

---

8. Castellani, Leonardo: *El evangelio de Jesucristo.* 2ª ed. Buenos Aires, Itinerarium, 1957, pp. 40, 41. Ahí resume el método oral, expuesto por M.P. Jousse en 1925, de la distinción entre la versión del rapsoda (recitador) y la del metugermán (transcriptor) posterior, que sirve para aclarar diferencias textuales.

un curso expositivo diverso del de los silogismos griegos, con los que se ha plasmado la literatura occidental. En los versículos hebreos no cabe extraer una frase de contexto, sino que ella debe ser examinada dentro de la totalidad del conjunto significativo del capítulo donde se halla inserta.

Esa aclaración metódica es perfectamente aplicable a la frase en cuestión, la cual debe ser leída en la totalidad del diálogo mantenido entre Jesús y Pilatos en el pretorio de Jerusalén, el Viernes Santo de la Pasión.

"Mi Reino no es de este mundo", es una expresión de Jesús en el inicio de ese diálogo que trae San Juan.

Para entender mejor el sentido de la afirmación de Jesús conviene ir al relato de San Lucas (23, 2). Por él sabemos que Cristo había sido llevado ante el gobernador romano a raíz de una previa acusación del Sanedrín, por la que se le imputaba haber prohibido que se pagara el tributo exigido por el César. La acusación era falsa. Cristo no había establecido esa prohibición.

El asunto era hacerle comprender al gobernante extranjero, de mentalidad latina, celoso mandatario imperial, y vigilante de cualquier eventual rebelión antirromana, que Él, Cristo, no competía con el poder del César de Roma.

El versículo de San Juan (18, 36) no es otra cosa, pues, que el enunciado de la inocencia de Cristo, quien, por no participar en la puja por el poder político –en la que sí estaban insertos fariseos, saduceos y herodianos–, no conspiraba contra el Imperio Romano.

Empero, esa explicación del célebre versículo, debe ser completada con lo que surge del resto del diálogo. Y es en la continuación de su exposición ante Pilatos cuando Jesús añade:

> "Mi realeza no es de este mundo. Si mi realeza fuera de este mundo, los que están a mi servicio habrían combatido para que yo no fuera entregado a los judíos.
> Pero mi realeza no es de aquí" (Jn. 18, 36).

Ahora podemos entender mejor las cosas. Máxime que ha sido nada menos que San Agustín –en: In Joan. Trac., 115, n. 2– quien las ha esclarecido adecuadamente.

Explica el Doctor de la Gracia que ahí hay dos cuestiones bien diferentes, a saber:

1. La localización del Reino
2. La procedencia del Reino

Diferencia correlativa al uso de los verbos ser y estar.

Con la frase "Mi Reino no es de este mundo", y su reiteración posterior "Mi realeza no es de este mundo", Cristo señala la procedencia de su poder; el origen de su potestad.

No está allí hablando de localizaciones. No le ha dicho a Pilato: "Mi Reino no está en este mundo", o "mi realeza no estará aquí".

Se emplea el verbo ser, no el estar. "No es de aquí", el cierre de la frase lo ilustra mejor.

Es claro que el Reino de Cristo no es (procedente, originario) de este mundo, ya que si lo fuera padecería de las limitaciones y caducidades propias de las cosas mundanales. Por su forma activa la oración –en forma griega– debía continuar así:

> "Mi Reino es de lo Alto".

En el diálogo semítico, ese carácter aparecerá después.

También tengamos presente que Cristo está defendiéndose (es decir, que en términos procesales vulgares se traduciría por el aforismo de que nadie está obligado a declarar contra sí mismo, para no agravar su actuación ante el Juez). Por eso, no le dice a Pilatos más que lo que estima prudente decirle.

Pero el romano es un inquisidor duro y suspicaz.

Derechamente, le pregunta a Jesús: "¿Entonces tú eres rey?".

La disyuntiva acá es categórica. Cristo no puede responder sino con la verdad. Entonces contesta:

> "Tú lo dices: yo soy rey. Para esto he nacido y he venido al mundo" (Jn. 18, 37).

"Rex ego sum". Con eso se desvanecen todas las dudas. Él ha venido a Reinar al mundo, en este mundo y sobre este mundo, aunque su Reino no proceda de este mundo.

Y, por si cupiera alguna incertidumbre, más adelante, le afirmará a Pilatos:

> "No tendrías ningún poder sobre Mí, si no se te hubiese dado de lo Alto" (Jn. 19, 11).

Con lo que queda redondeada la integridad del diálogo del Viernes Santo.

De lo que concluye San Agustín: Cristo sí tiene un reino en este mundo, que es la Iglesia, reino de Dios en la tierra.

Tal la exégesis ortodoxa del mentado versículo, desatinadamente sacado de contexto histórico y literal por Marsilio de Padua, Rousseau y los sofistas que los acompañan.

Esa gente no desea que Su voluntad se haga "así en la tierra como en el cielo" (Lc. 11, 3).

A raíz de esto, en sus Ejercicios Espirituales, San Ignacio de Loyola puso en boca del Rey-Cristo estas palabras:

> "Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre. Por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, me siga también en la gloria" (n. 95).

Ésa podrá ser una respuesta pertinente para los agnósticos que insisten en confundir y trastocar el sentido del versículo de San Juan.

A.1. Algunas interpretaciones pertinentes

Nos queda el resquemor de haber abundado en exceso en las heterodoxias de la secta espiritualista, y queremos equilibrar la balanza trayendo algunas exégesis ortodoxas.

En tal sentido, el primero que deseamos citar es el P. Mateo Liberatore, S.I., gran tratadista católico de materias políticas. Apuntaba él que:

> "La Iglesia es verdadero reino. Ella es el reino de Dios sobre la tierra, del cual es Jesucristo el monarca invisible y su Vicario es el monarca visible. Allá cuando Jesucristo delante del presidente romano confesó que era rey, '*Rex ego sum*', no dijo, como anota oportunamente San Agustín, mi reino no está aquí, sino que no es de aquí; no dijo: mi reino no está en este mundo, sino no es de este

> mundo; porque verdaderamente su reino está aquí abajo y ha de durar hasta la consumación de los siglos”[9].

Al comentar los errores de Dante Alighieri en este orden en el tratado “Monarchia”, donde también se sacan de quicio las palabras del versículo de San Juan, añade el eximio filósofo y teólogo chileno P. Osvaldo Lira SS. CC.:

> “Primero, porque lo que Jesucristo sitúa en ellas no es la localización, sino la procedencia de su reino. Y luego, porque aun en el caso presunto de referirse a la localización misma del reino de Dios, no podrían ajustarse a lo que Dante quiere de ellas, porque entonces pugnarían con aquellas otras en que asegura, el mismo Nuestro Señor, habérsele dado «toda potestad», no sólo en los cielos, sino también sobre la tierra, con lo cual quedaría más que insinuado el carácter temporal y no solamente espiritual e interno de su reino”[10].

La frase cuestionada “no significa que Su reino no sea o esté en este mundo o sobre este mundo”, afirma el famoso apologista francés Jean Ousset[11].

Quien fuera Cardenal Primado de España, Monseñor Isidoro Gomá, en una carta pastoral, discurría sobre aspectos que se conectan con el tema, de esta forma:

> “La Iglesia es el ‘Reino de Dios’ y el ‘Reino de los cielos’, como varias veces se la llama en la Santa Escritura; pero es el reino de Dios en el mundo. Es un reino instituido visiblemente por Jesucristo, acomodada en su constitución a la naturaleza del hombre... así es esencialmente visible...”.
>
> “Mi reino no es de este mundo (Jn. 18, 36), dijo Jesucristo a Pilatos, pero es un reino ‘suyo’ en cuanto que es Mesías, lega-

---

9. Liberatore, Mateo, S.J.: *La Iglesia y el Estado*. Buenos Aires, Rovira, 1946, p. 54.
10. Lira, Osvaldo, SS. CC.: Estudio Preliminar, a: Alighieri, Dante: *Tratado de Monarquía.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. 46.
11. Ousset, Jean: *Para que Él reine*. Buenos Aires, Cruzamante, 1980, pp. 15-16.

> do de Dios que vino a la tierra para realizar las antiguas promesas del reino mesiánico, cuyo principal carácter, después de su divinidad, es su visibilidad. Por esto, el mismo Jesús, para que no se interpretaran sus palabras en el sentido de que su reino era de otro mundo, y no de éste: añade: 'No es que venga o dependa mi reino de este mundo: *'Regnum meum non est hinc'* (Jn. 18, 36)...".
>
> "Es un reino cuya vida interna nos vino del cielo por la participación que quiso Dios misericordiosamente tuviéramos de su misma vida; pero que tiene una organización externa, un cuerpo social, con sus notas características inconfundibles con las de cualquiera otra sociedad humana".
>
> "Jesucristo, Hijo de Dios, no debía dar a la Iglesia que fundó un carácter que chocara con la natural sociabilidad del hombre: primero, por la ley general según la cual la gracia se acomoda a la naturaleza; y luego, porque hubiese expuesto a la ruina a su propia obra, como consecuencia de la naturaleza social del hombre, que éste se hubiese visto impulsado por esta naturaleza a buscar la satisfacción de las necesidades religiosas en otras sociedades visibles de orden religioso. Ya que nunca, dice San Agustín, se juntan los hombres para dar culto a la divinidad sino bajo un signo externo que los aúne..."[12].

Por donde ya vamos viendo cómo un carácter principal de la Iglesia, como lo es el de la visibilidad, depende de la recta interpretación de la realeza de Cristo; desde que a tal rey, tal reino.

Los que arguyen con la invisibilidad de la Iglesia, suelen pertenecer también al restrictivismo espiritualista respecto del reino de Dios. Son aquellos que niegan el fundamento visible, según observa el fino teólogo dominico argentino Fr. Domingo Renaudiére de Paulis, O.P., por "un falso desasimien-

---

12. Excmo. Sr. Cardenal Gomá: *Antilaicismo*, vol. I, *Edificación de la Iglesia*, párrafo 1, cfr. Hernández, Antonio, C.M.F.: *La crisis del laicismo.* Buenos Aires, Poblet, 1952, pp. 129, 130.

to, un extraño despojamiento de lo terrestre que nos ha hecho perder ese sentir la exigencia de la visibilidad de la Iglesia"[13].

En consecuencia, no hay excepción. Cristo es el rey de todo lo creado, sin derogación alguna. Oigamos cómo lo manifiesta el tratadista argentino de Derecho Natural, Dr. Bernardino Montejano (h), quien dice:

> "La extensión de esta Realeza no reconoce límites: 'Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra' (Mt. 28, 18). Por eso el Reino de Cristo 'no es de este mundo', porque si fuera de este mundo estaría marcado por la caducidad, la temporalidad y la limitación de las cosas terrenales. Pero si el Reino no tiene un origen mundanal tiene en cambio jurisdicción también sobre las cosas de la tierra, se ejerce sobre este mundo, sobre los individuos y sobre las naciones. De allí la respuesta de Jesús a Pilatos: 'No tendrías ningún poder sobre Mí, si no te hubiese dado de lo Alto' (Jn. 19, 11); de allí la súplica que todos los fieles cristianos desde los más remotos confines del orbe elevan a las alturas: 'venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo'"[14].

Con la precisión que lo caracteriza, también el teólogo jesuita argentino P. Alfredo Sáenz, S.J., explica:

> "Pero, ¿acaso no dijo Cristo en una ocasión: 'Mi Reino no es de este mundo'? Sí, pero ello no significa que Cristo renuncie a enseñorear las sociedades y la historia. Sólo significa que su Reino no proviene de este mundo, que su Realeza no es una realeza según este mundo, como los reinos de la tierra que son limitados. Mi Reino no es de este mundo. Mi realeza es mucho más que esto. Mi Reino no conoce fronteras ni depende de un plebiscito ni del sufragio universal, ni de la buena o mala voluntad de los hombres. Mi Realeza no es una Realeza que pasa. Mi

---

13. Renaudiére de Paulis, Domingo, O.P.: *Iglesia Temporal e Iglesia Eterna*, en: Diálogo, Buenos Aires, n. 2, 1995, p. 5.
14. Montejano, Bernardino (h): *La realeza social de Cristo en el tiempo posconciliar*, Buenos Aires, Separata de la revista: *Universitas*, año IV, n. 16, 18, 1970, p. 13.

> Trono no es un trono que tenga necesidad de sostenes humanos para conservarse. Mi Reino no es de este mundo, al estilo de este mundo. No soy un Rey al modo de los reyes de este mundo, porque los reyes de este mundo pueden ser crueles, perversos, insensatos, altaneros. Mi Reino viene de lo alto, es un Reino santo, el Reino de mi Corazón divino; mi gobierno es el de la eterna Sabiduría'".
>
> "No niega, pues, Cristo, que su Reino deba estar en este mundo, ni renuncia a reinar sobre este mundo. Mi Reino no es de este mundo quiere decir que no es un Reino como el que soñaban los judíos horizontalistas, un reino mesiánico de pura dominación temporal de su nación sobre todos los otros pueblos del orbe. El Reino de Cristo no se agota en ninguna raza, nación o régimen determinado"[15].

Son los dos elementos que debemos tener presentes a la hora de entender el citado versículo. El error moderno, de pedestre profanidad: Cristo habría renunciado a gobernar este mundo, reservándose para el reino de los cielos. Creemos haber apuntado ya suficientes refutaciones al respecto. El otro factor es más complejo: es el propio de la circunstancia. Jesús en el pretorio, acusado ante el procurador romano, de delito de rebelión contra el Imperio, que conlleva su muerte. Como con las multitudes ignaras que querían proclamarlo "rey de Israel", sin percibir su Realeza sobrenatural. Cristo dialoga con un magistrado desconfiado que podría confundirlo con uno de esos insurgentes hebreos –de Barrabás se dice eso–, que reclaman soberanía israelita para reemplazar a la romana. Si eso es lo que le preocupa a Pilatos, Cristo puede asegurarle que no está buscando ese tipo de reinado, que muchos judíos añoraban, ansiaban, esperaban, y por el cual concretamente había sido acusado. No, no tiene nada que ver con esa ilusión de mesianismo temporalista de los fariseos. No es ése su Reino. Mi Reino no es de este mundo, de los conflictos de los fariseos y los herodianos. Pero, dirá

---

15. Sáenz, Alfredo, S. J.: "*Las dos ciudades y la consagración del mundo*", en: Gladius, Buenos Aires, n. 17, abril 1990, p. 8.

Pilatos, al fin de cuentas te crees o eres Rey ¿no? Sí, contestará Jesús, de ese Reino cuyo origen está en lo Alto, y que tiene todo el poder sobre el mundo, incluso tu poder proviene de ahí. Es el genuino Mesías; el genuino Mesías-Rey.

El filósofo argentino Alberto Caturelli entrará en las honduras de esa cuestión, explicando el cambio de posición de Cristo, que rechaza la inmanencia temporal de los reinos de este mundo y que, ahora en el momento de su Pasión, asume plenamente su verdadera Realeza. Dice Caturelli:

> "Y eso era porque, en este último caso (la entrada en Jerusalén), adquiriría el sentido del misterioso Reino del Mesías-Salvador. Por eso ante Pilatos (Jn. 18, 37), sin peligro ya de que su Reino fuera interpretado como un 'afincamiento' puramente secular, afirma su Realeza. Luego, la idea del Mesías (por la cual le juzgan los judíos) y la idea de Rey (por la cual debe juzgarlo el gobernador romano) constituyen una unidad en la idea del Mesías-Rey, Señor de los señores y Señor de las naciones, es decir, Rey de la historia que se encamina hacia la plenitud del Reino allende la historia misma. Pero, además, esto no significa (sino todo lo contrario) que Cristo abandone el dominio actual de esta historia".
>
> "En efecto, el Reino, si bien no es de este mundo (Jn. 18, 36) manifiéstase extrínsecamente mezclado con la cizaña (Mt. 13, 24), de modo que, en este tiempo de la historia, posee cierta presencia terrena...".
>
> "Y así podríamos hablar... de una manifestación extrínseca del Reino".
>
> "Más aún..., ningún acto histórico (sea positivo o negativo, sea historia de la Gracia e historia de la iniquidad) escapa a esta presencia del Reino; lo cual es lo mismo que decir que ningún acto histórico puede eludir la suprema Soberanía de Cristo, el Mesías-Rey"[16].

---

16. Caturelli, Alberto: "*No queremos que Éste reine sobre nosotros*", en: Mikael, Paraná, n. 8, 2° cuatrimestre, 1975, pp. 76-77.

Vemos, pues, cómo, a diferencia de la estolidez modernista –de hacer abandonar a Cristo el escenario de este mundo–, los cristianos enriquecen con sus interpretaciones el alcance real del versículo.

Ahora, por último, traemos la palabra del teólogo argentino P. José Luis Torres Pardo, C.R., quien nos trazará un panorama muy completo de la cuestión. Es éste:

> "Cristo es Rey, en cuanto Dios y en cuanto Hombre. Por ser Dios es, naturalmente, el Dueño absoluto de todo...".
>
> "Por ser Autor de todo, le corresponde, de derecho, toda Autoridad".
>
> "En toda la historia del Antiguo Testamento, Yahvé es el único Rey".
>
> "En cuanto Hombre, Cristo también es Rey, por un triple título".
>
> "Primero, en virtud de la Unión de la Naturaleza humana con la Persona del Verbo".
>
> "Segundo, porque ha reconquistado el mundo con su Redención".
>
> "Tercero, porque nosotros lo hemos elegido libremente como Rey, en el Santo Bautismo...".
>
> "La Soberanía de Cristo es absoluta. Nótese, para evitar conclusiones equivocadas, que el hecho de que el Reino de Cristo sea espiritual y no político, no significa de ningún modo que no pueda, y no deba, influir en el campo de la política, así como en todo el orden temporal...".
>
> "Dios no puede desentenderse de la política, porque no puede desentenderse el hombre, que tiene sus necesidades materiales y un fin temporal".
>
> "Tampoco la política puede desentenderse de Dios, porque no puede desentenderse del hombre, que tiene un destino sobrenatural y eterno".
>
> "Si Cristo no es Rey de las Sociedades, de los Estados y de las Naciones, quiere decir que su Realeza es limitada y, por consiguiente, no es Dios".
>
> "Pero si Cristo es Dios, entonces es Rey del Universo, y nada ni nadie puede escapar a su soberano imperio".
>
> "Su palabra es terminante: 'Me ha sido dado todo poder, en el cielo y en la tierra' (Mt. 28, 18)...".

> "Cristo tiene un triple Derecho a su Soberanía Absoluta: el de su nacimiento eterno, como Dios; el de su unión hipostática, como Hombre; y el de su conquista, como Salvador".
> "Todo su Poder se apoya en un triple fundamento: la Creación, la Encarnación y la Redención".
> "De ahí también nuestra triple dependencia, individual y socialmente hablando, como criaturas, como hijos y como pecadores...".
> "El hecho de que Cristo renunciase voluntariamente al ejercicio de su Poder absoluto sobre todo el Orden temporal, no quiere decir que no conserve sus Derechos sobre ese mismo Orden, inalienables e indefectibles...".
> "'Mi Reino no es de este mundo' (Jn. 18, 36), es decir 'como' los de este mundo...".
> "Pero está, en este mundo, y estará hasta la consumación de los siglos (Mt. 28, 20)"[17].

Todo está dicho.

Y hemos vuelto al punto central; al meollo escritural: la plenitud de potestad en el cielo y en la tierra (Mt. 28, 18).

Son palabras categóricas y llenas de Cristo. Por lo cual no admiten la menor limitación inventada o impuesta por los hombres.

Las propias reglas del derecho humano indican que los privilegios se interpretan de un modo amplio y las penas de un modo restringido. Y acá no se podía manifestar con mayor amplitud la potestad: "toda".

Tal el Derecho de Cristo. Lo haya ejercido o no (y es más probable que sí lo ejerció). Porque es un Derecho inalienable e indefectible.

Por lo tanto es absurda la relativización de esa potestad. Si se cree a Cristo, se le cree íntegramente. Si se le niega, también debe ser con integridad.

Una "tercera posición", es una materia dogmática, además de suponer un sofisma, acreditaría una incoherencia supina.

Y nada más que agregar.

---

17. Torres Pardo, José Luis, C.R.: *Por el triunfo de Cristo Rey*, I, Roldán, Santa Fe, Ed. Cristo Rey, 1988, pp. 87, 89, 103, 113, 137.

B. "Dad al César lo que es del César"

Si se lo toma en un sentido limitado, este versículo de San Mateo (22, 21), ningún problema exegético podría ocasionar. En efecto: si con él se quiere ilustrar la evidente diferencia entre la Autoridad divina o religiosa y la Autoridad civil temporal, no hay ningún problema. De hecho, innúmeros apologistas así lo han efectuado, sin que tengamos nada que decir al respecto. Cada quien está en su derecho para ejemplificar como mejor le parezca esa diversidad de órdenes de la realidad potestativa. Nosotros no lo haríamos, por los equívocos que la cita apareja, pero aceptamos que otros lo hagan. Lo aceptamos, siempre y cuando el uso del versículo no apunte a configurar una excepción a la absoluta soberanía de Cristo. Porque aquí pasamos de castaño a oscuro, y no acompañaremos a nadie en esa transición.

Es que en esa utilización extensa damos de boca nuevamente con el apotegma roussoniano, de la división o separación de lo espiritual y lo temporal, y que algunos de esos neoevangelistas de la modernidad equiparan a las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña: Bienaventurados los que suprimen el influjo religioso en el Estado...

Por cierto, que esa exégesis es a-cristiana, o, mejor dicho, neo-pagana.

Para esclarecer nuestra impugnación, nada mejor que ir a lo que las Escrituras enseñan.

Son tres los evangelistas que se ocupan de este tema y narran la escena –Marcos 12, 13-17; Mateo 22, 15-22 y Lucas 20, 19-26–, y en ninguno de ellos encontramos nada que permita extraer de allí un Principio Delimitatorio de las facultades de la Iglesia y del Estado.

Más todavía: contra la creencia ignara, en ese pasaje evangélico no se asienta ninguna noción fundamental o máxima de doctrina política válida para todos los tiempos, que serviría para colocar en compartimientos estancos a lo sacro y a lo profano. Las enseñanzas que de allí surgen, son de otra índole: de consejo de una conducta prudencial ante los enemigos de la fe, y nada más.

Veamos.

Lo primero que debemos preguntarnos es: ¿cuándo y dónde dijo el Señor aquellas palabras? ¿En la Sinagoga, durante un sermón, o en pláticas con sus discípulos? No. Decididamente, no.

Resulta que los Príncipes de los Sacerdotes de Jerusalén querían apoderarse del Señor para matarlo. Andaban buscando un pretexto y una ocasión adecuada para hallarlo en falta y prenderlo.

Entonces, hay que comenzar por conocer esa trama persecutoria.

Es el evangelista San Lucas quien nos la refiere en detalle. Dice él que:

> "Los sumos sacerdotes y los escribas andaban buscando perderle (a Jesús), y también los jefes del pueblo; pero no acertaban con lo que habían de hacer" (Lc. 19, 47-48).

En tal faena, sucedió lo siguiente:

> "Un día en que Él enseñaba al pueblo en el templo, anunciando el evangelio, se hicieron presentes los sumos sacerdotes y los escribas con los ancianos y le dijeron: 'Dinos, ¿con qué autoridad haces esto, o quién es el que te ha dado esa potestad?' Respondióles diciendo: 'Yo quiero, a mi vez, haceros esta pregunta. Decidme: El bautismo de Juan ¿venía del cielo o de los hombres?'... Entonces ellos discurrieron así en sí mismos: 'Si contestamos: del cielo, dirá: ¿Por qué no le creistéis? Y si le decimos: de los hombres, el pueblo entero nos apedreará, porque está convencido de que Juan era profeta'. Por lo cual respondieron no saber de dónde. Y Jesús les dijo: ¡Ni Yo tampoco os digo con cuál potestad hago esto!" (Lc. 20, 1-8).

¿Qué principio político surge de ese pasaje...? ¿Qué Jesús no comunicaría a los hombres la fuente de su Autoridad...?

Por supuesto que no.

La lección es clara. A los perseguidores que querían tenderle trampas dialécticas, el Señor –que conocía sus pensamientos y, por lo tanto, sabía que no buscaban la Verdad, sino tan sólo un pretexto de acusación– los desbarataba, planteándoles a ellos aporías insolubles.

En este pasaje no hay exposición alguna de la doctrina cristiana. Versa sobre la vida de Jesús; sobre su situación existencial riesgosa.

No obstante, ciertos heresiarcas como Ernest Renán, citan este fragmento para sostener que el Señor ocultaba, o simplemente no sabía, la potestad con la que predicaba en el templo. Conclusión absurda. Lo que nos está informando Lucas es que Jesús no estaba dispuesto a proporcio-

nar a sus enemigos los argumentos que necesitaban para perderle. Por ello, no los aleccionaba; los anonadaba.

En ese mismo orden conflictivo se inserta a continuación la "Parábola de los viñadores asesinos", con la que vuelve a poner en evidencia ante el pueblo a los jefes judíos que buscan matarlo.

Y en ese contexto persecutorio, se relata el problema de la moneda del César. Es decir: siempre dentro de la misma situación de la búsqueda por los Sumos Sacerdotes de un pretexto que les permita detener a Jesús.

Pues, ahora creyeron encontrar el tema con la materia de los tributos impositivos que los judíos estaban obligados a pagar al César imperial romano.

Los evangelistas nos narran cómo se tejió el ardid. Los Sumos Sacerdotes comisionaron a los fariseos, secta religiosa que rechazaba la dominación romana, y que creían contar con la mayoría del pueblo israelí. Pero, temiendo la acción represora del poder imperial, "se consultaron" entre sí, y decidieron una hábil estrategia. Convocaron a los herodianos a su aventura. Estos, seguidores o soldados del rey judío Herodes Antipas, sometidos a la férula imperial y, que, por tanto, hacían pública ostentación de su obediencia al César, iban a servirles de contraparte.

Se le plantearía a Jesús un dilema de hierro; por manera tal que cualquiera fuera su respuesta acerca de la obligación o no de oblar los tributos a Roma, siempre una de las dos partes quedaría descontenta.

Los fariseos pagaban los diezmos, décimas, primicias y ofrendas debidas al templo de Jerusalén, mientras que se resistían a contribuir con los tributos reclamados por el César, estipulados en moneda metálica corriente de los denarios romanos, y no en dracmas, moneda judía. Postura que agradaba al pueblo insurgente.

Por su parte, los partidarios de Herodes, considerados traidores por la mayoría israelí, no sólo pagaban sus tributos al César, sino que, además, estaban bien prontos a denunciar y a prender a quien sostuviera que esa obligación hacia el Imperio no existía (cualquiera fuera el motivo que se alegara para ello, entre otros, los religiosos).

Ante estos grupos enfrentados, debería responder Jesús. El pueblo común, la multitud, serviría de circunstante del suceso, para obtener testimonios posteriores.

Y para que la emboscada fuera perfecta, en la trama malévola se contaba con la indefectible veracidad del Señor, que le impediría salir del mal trance con una mentira o una verdad a medias.

Cual se aprecia, la trampa estaba muy bien urdida. San Juan Crisóstomo señala que el artificio:

> "Pues consistía en encerrar a Cristo entre dos precipicios, porque si decía que se debía pagar tributo al César, se concitaba contra Él al pueblo, por querer reducirle a la servidumbre, y, si decía lo contrario, podía ser acusado de excitar al mismo pueblo contra el César".

Lo que estaba en juego era nada menos que la vida del Señor; por lo que la treta resultaba muy peligrosa.

Cristo sabía que lo esperaba la Pasión Redentora y que la sangre del Cordero Pascual debía ser derramada para la salvación de la humanidad pecadora. Empero, por su naturaleza humana, buscaba proteger su vida y apartar, si eso era posible, el cáliz redentor. O sea: no tentaba a la muerte, que ya llegaría en su hora, sin necesidad de ser convocada. En tanto que hombre, no era un temerario, sino un prudente, que no tenía por qué aceptar el envite definitorio propuesto por sus enemigos, cuando y donde ellos lo quisieran.

En concreto, Cristo decidió que no sería ésta la oportunidad en que el Sanedrín se saliera con la suya.

Si algo no haría sería el disertar sobre el tema tributario para sentar cátedra política o proclamar Principios eternos, divisorios de lo temporal y lo espiritual.

A los malvados los trataría como tales.

Les mostraría que la Sabiduría divina es infinitamente superior a las perfidias humanas.

La lección que daría no sería de Teoría Política sino de conducta prudencial ante las encrucijadas vitales creadas por el espíritu maligno.

Dice San Ambrosio:

> "El Señor da a conocer aquí que debemos ser circunspectos cuando respondamos a los herejes o a los judíos, como había dicho ya por medio de San Mateo: 'Sed prudentes como las serpientes'".

Ése no sería el momento ni el lugar para actuar con la ingenuidad de las palomas. No iba a proceder como en el Sermón de la Montaña. No hablaría para buscadores de la Verdad, a los que cabía adoctrinar con ella. Éstos eran unos "hipócritas", así los designó, que quedaban descalificados como interlocutores, puesto que a los falsos no se les predica, sino que se los humilla, o desprecia, como lo había hecho antes con la estratagema de los sacerdotes y los escribas acerca de si San Juan Bautista era o no profeta.

Cristo, pues, tras penetrar la intención maliciosa de los adversarios, les devolverá ardid por ardid.

Cuentan los evangelistas en qué consistió la astucia del Señor.

A los discípulos de los fariseos les pidió un denario (la moneda romana).

El asunto era ver si ellos, a pesar de su conocido desdén por las monedas romanas, las portaban o no. Por supuesto que Jesús sabía de sobra que sí traficaban con ellas. No obstante, deseaba que esa circunstancia quedara palmariamente resaltada ante el mismo pueblo que habían congregado para que testimoniara.

Y ellos cayeron en la celada. Sacaron la moneda romana; sacaron el denario.

Ahí Jesús les preguntó:

> "¿De quién es esta imagen y esta inscripción?".

De nuevo, el Señor conoce acabadamente que en la moneda romana está acuñada la efigie de Tiberio, emperador sucesor de Augusto. Lo sabe muy bien, pero quiere que sean los fariseos los que lo digan.

Ellos responden: "Del César".

Pues, ahora sí que no tienen salida. Su propia insidia los ha perdido. Es el Padre de la Iglesia oriental, Teofilacto, quien lo anota:

> "Habían preparado lazos al Señor; pero se enredaron ellos mismos en ellos".

En efecto: si tienen en su poder el denario, es porque contribuyen a su circulación. Ellos repudian teóricamente el Imperio; sin embargo, prácticamente lo acatan. Luego, no son más que unos mentirosos.

Entonces –en la versión de Lucas–, Cristo les espeta:

> "Pues volved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".
> Y no pudieron reprender sus palabras delante del pueblo.

Santo Tomás de Aquino, comenta este pasaje evangélico con las siguientes palabras:

> "Como diciendo: Me tentáis con las palabras, pues obedeced con obras; habéis sufrido el dominio del César, habéis aceptado lo que es de él; volved, pues, el tributo a él...".
> "Pagad también a Dios lo que es de Dios; a saber, las décimas, las primicias, las ofrendas y las víctimas. Y observemos que no dice dad, sino volved, porque esto era una deuda...".
> "Por tanto, si no quieres estar sujeto al César, renuncia a las cosas que son del mundo".

La explicación del Doctor Angélico es, a su vez, una glosa de esta frase de San Hilario:

> "Si no tenemos nada de lo que es del César, no estaremos obligados a darle lo que es suyo. Pero si nos ocupamos de sus cosas, si usamos del derecho de su poder, no tenemos por qué quejarnos como de una injusticia".

Ese es el mensaje que surge de estos versículos. El único comunicado acerca de este pasaje evangélico.

A los mundanos encubiertos, que se titulan creyentes, pero que en la realidad obedecen a los poderes del mundo, Cristo los ha puesto en descubierto.

Si ellos hubieran sido consecuentes con la Ley mosaica que pregonaban, no hubieran tenido denarios en sus manos, sino dracmas. Sólo habrían cumplido con los tributos del templo de Jerusalén, como el propio Cristo, que los obló por Él y por Pedro.

Por tanto: quien desee involucrarse en materias reservadas a la autoridad civil, deberá ajustarse a sus normas profanas. Quienes se benefician con la potestad del César, deberán estar a la recíproca con las obligaciones adquiridas.

Si no se comportan así; si desdoblan su conducta, serán unos "hipócritas", sepulcros blanqueados, que deberán sincerarse ante el pueblo y ante el Estado.

"Dad al César lo que es del César". Gracias a los evangelistas, a los Padres de la Iglesia y a los Doctores de la Escolástica[18], sabemos ya qué significa exactamente.

Por eso, decíamos al comienzo que la frase en cuestión no sirve específicamente a los cristianos para fijar Principios Generales de escisión de lo espiritual y lo temporal. Para lo que sirve es para ser circunspectos, reservados y hasta herméticos frente a los enemigos.

Lo paradojal del caso es que los modernos discípulos de los fariseos, los estatólatras prácticos y liberales teóricos, son los que más esgrimen el versículo 22, 21 de San Mateo.

Ellos, recipendiarios últimos de la dura reconvención de Cristo, ellos mismos, son los que sientan doctrina con el versículo, donde y cuando expresamente Cristo no quiso sentarla.

Ellos le hacen decir a Cristo lo que Cristo, expresamente, no quiso decir en esa ocasión.

Entonces, el Señor deshizo los entuertos, sin explanar doctrinas algunas, y dejó desconcertados a los fariseos con su prudente habilidad.

¿Será por eso que alumnos contemporáneos de los fariseos todavía intenten recomponer la trampa, enmendarle la plana histórica al Señor y poner en su boca las palabras que, en aquella época, servían para justificar su crucifixión...?

Si eso fuera así, una y otra vez habrá que contestarles con la genuina interpretación del evangelio.

B.1. Algunas interpretaciones pertinentes

Como en el caso anterior de la pseudo-excepción de "Mi Reino no es de este mundo", nos parece también conveniente apuntar aquí algunas reflexiones adecuadas.

---

18. Santo Tomás de Aquino: *op. cit.* t. II (segunda parte) *San Mateo*, pp. 203-208; t. III, *San Marcos*, pp. 152-123; t. IV, *San Lucas*, pp. 456-458.

Señala Jacques Maritain que no cabe absolutizar la frase "Dad al César lo que es del César", por una muy sencilla razón. Hay allí un supuesto previo: que lo que "es del César, antes es de Dios". Desde que la potestad del César-Estado no es originaria, sino derivada y proveniente de Dios. Por eso, corresponde jerarquizarla:

> "Es demasiado claro que esos dos poderes distintos no están en el mismo plano. Uno está encima del otro. La ciudad terrenal, siendo un todo moral, tiene como tal deberes respecto de Dios. En su orden propio está sometida a la universal realeza de Cristo... 'El Emperador está dentro de la Iglesia, no arriba', decía San Ambrosio. El Estado, por consiguiente, es perfectamente soberano en su dominio, pero su dominio está subordinado, de modo que esa soberanía no sabría ser absoluta y universal... En el momento en que se afirma la distinción de lo temporal y de lo espiritual, se afirma también, y del mismo modo, la subordinación del primero al segundo"[19].

Casi con las mismas palabras se expide otro de los grandes filósofos contemporáneos restauradores del Tomismo, Etienne Gilson. Cita a San Ambrosio y a San Agustín, con el objeto de recordar que todo poder proviene de Dios y que, por lo tanto, la potestad estatal no es originaria sino delegada. Por consiguiente –añade–, la pretensión de fundar en el versículo de San Mateo (22, 21) dos orbes separados es falsa:

> "Se comprende así, sin introducir una distinción cuya intención es sana pero cuyo fundamento es dudoso, que lo religioso circule en la totalidad de lo político y le rija desde adentro sin mezclarse con él...
> No se trata, pues, de quitar al César lo que es del César, sino de comprender que lo que es del César primero pertenece a Dios"[20].

---

19. Maritain, Jacques: *Primacía de lo espiritual.* Buenos Aires, Club de Lectores, 1947, pp. 16-17.
20. Gilson, Etienne: *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Buenos Aires, Troquel, 1954, p. 281, nota 3.

Esa es la doctrina cristiana.

De ahí que nuestro maestro, el profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Rubén Calderón Bouchet, con sutil ironía consignara:

> "Dad al César lo que es del César, el exclusivo dominio de la conciencia, y mi reino no es de este mundo, podrán tranquilizar la conciencia de Pilatos respecto a la insignificancia política de tales aseveraciones, incluso podrán inspirar a Tolstói, a Harnack y a Renán melodiosas lucubraciones sobre el angelical abandono de la cosa política predicado por Cristo, pero ningún hombre atento a la importancia que tiene el mundo para la salvación o perdición de las almas, se puede conformar con una interpretación tan ingenua".

No es válida, por cierto, esa exégesis de los incrédulos modernos. Para los creyentes existe la interpretación ortodoxa de esos pasajes escriturales y que Calderón resume de esta forma:

> "Los que piensan que la religión y la política son actividades distintas y paralelas y que Nuestro Señor Jesucristo estableció una división tajante de poderes cuando dijo que había que dar al César lo que era del César y a Dios lo que era de Dios, piensan con cierta ingenuidad. Distinción no es igual a separación y cuando en la acción humana se distingue lo que pertenece a Dios de aquello que depende de los hombres, no se separan ambas actividades, se las distingue para unirlas en una unidad que nace de la relación jerárquica que existe entre una y otra operación. La enseñanza de la Iglesia ha sido, en este sentido, siempre muy categórica y precisa: la labor del César está subordinada al magisterio de la Iglesia de Cristo. Es la Iglesia quien establece con rigor lo que pertenece a Dios y lo que es propio del Emperador"[21].

---

21. Calderón Bouchet, Rubén: *La formación de la Ciudad Cristiana*. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Ciencias Políticas. Mendoza, 1971, pp. 10, 59.

En nuestra obra nos ocuparemos más delante de ese principio jerárquico, de subordinación de lo temporal a lo espiritual. Empero, y a todo evento, juzgamos que era apropiado asentarlo ya aquí, para evaporar las dudas sembradas por los comentaristas agnósticos e ignaros de los evangelios.

En fin: que el estudio de las denominadas "excepciones" nos ha conducido de nuevo a la reafirmación de la absoluta y universal Realeza de Cristo, como no podía ser de otra manera.

Cristo no es un rey limitado. Su realeza no es adventicia, parcial o colateral. Es central. Sin ella no se entienden ni la Creación ni la Redención. Es decir: que si se prescinde de esta categoría principal, no es posible ni acercarse a vislumbrar el misterio del cristianismo, de la cosmovisión cristocéntrica.

7. Recapitulación cristocéntrica

Hemos dicho que el pasaje evangélico decisivo es el contenido en San Juan 1, 3, que las Epístolas de San Pablo despliegan en toda su magnitud.

Acerca de las consecuencias para la naturaleza humana de ese Principio después de la venida de Cristo, el profesor Caturelli nos va a puntualizar ciertos aspectos. El primero es que:

> "...La Encarnación inaugura un orden propio, totalmente sobrenatural, en el cual son y quedan asumidos tanto el orden de la naturaleza cuanto el orden de la gracia... es decir, todo el orden de lo creado. Lo que llamamos el orden temporal debe rendir homenaje y reconocimiento a Cristo... Si es así, todo el orbe es dominio de la Iglesia...".
>
> "Recuérdese que esta doctrina se sigue con lógica interna del misterio de la Encarnación del Verbo: no existe ni jamás existirá ámbito alguno de la realidad que pueda considerarse autosuficiente respecto de Cristo"[22].

---

22. Caturelli, Alberto: El Nuevo Mundo. *El Descubrimiento, La Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental*. México, UPAEP y UDAMEX, 1991, pp. 353, 339; cfr. Schmaus, Michael: *op. cit.*, 1ª ed. 1959, t. III, Re, Bernard: *Creados en Cristo Jesús. La nueva*

Bueno, esta es la centralidad de la cuestión. Tras su concisa formulación, el mismo filósofo la aclara de la siguiente manera:

> "Recordemos doctrina consabida: En la medida en que 'todas las cosas fueron hechas por el Verbo' (Jn. 1, 3), para el hombre cristiano todo, sin 'resto' alguno, ha sido asumido por Él. Esto significa, en el plano de la fe, haber comprendido que el hombre consiste en una dependencia ontológica cuya ruptura originaria es, precisamente, el pecado. El hombre ha querido abrir un ámbito de no-dependencia o autosuficiencia (especie de verbicidio) que le conduce incoerciblemente hacia la muerte. Estado de total miseria que es asumida por el Verbo en la Encarnación; pues, como enseña Santo Tomás, supera el pecado de tal modo al hombre que, en cierto modo, lo aniquila; por eso, de no mediar la reparación y restauración de la naturaleza caída, se podría pensar que la misma obra divina de la creación quedaría trunca (Com. Theol. 199). Y como semejante reparación (que para Santo Tomás aparece como necesaria) no podía realizarla ni hombre ni ángel alguno, Dios mismo toma el carácter de medio de la restauración en la encarnación por la cual el Hijo asume toda la naturaleza; humana y decimos 'toda' en sentido concreto, con esta carne y estos huesos. Por eso Cristo desciende hasta el fondo mismo de la naturaleza humana 'haciéndose pecado' (II Cor. 5. 21), abismo hasta donde había caído el hombre. Por consiguiente, en el 'hombre nuevo' es un renacido por su incorporación a la Humanidad de Cristo, es un 'injertado en Él' (Rom. 6.5), así como los judíos carnalizados que le rechazaron son como ramas 'desgajadas' (Rom. 11, 17). En este sentido (y no hay posibilidad de otro) no existe ámbito alguno (ni privado, ni público) a donde no llegue la virtud de la reparación de Cristo, 'porque de Él, y por Él y para Él, y para Él son todas las cosas'" (Rom. 13, 26; Col. 1, 16).

---

creación según San Pablo. Madrid, Fax, 1968; González Gil, Manuel M., *Cristo. El Misterio de Dios.* Barcelona, BAC, 1976; Scheeben, M. *Los Misterios del Cristianismo*. Barcelona, Herder, 1950.

> "Por eso, el cristiano es uno con una suerte de unicidad sobrenatural inescindible desde que en diversos grados, es otro Cristo. No se trata de la unidad trascendental metafísica que pertenece al orden natural; trátase de cierta unidad sobrenatural en cuya virtud todo el hombre concreto ha asumido, sin 'Restos', por el Hijo del Hombre".

Profunda y clara explicación teológica de la nueva unidad, con todos sus aspectos (los políticos, entre otros) dependientes de Cristo. Y de ese hombre nuevo, inmediatamente se sigue que:

> "El término 'autonomía'... ha de repugnar a una conciencia cristiana... no existe ninguna actividad del hombre, por más temporal que sea, que pueda considerarse autónoma".
>
> "No hay pues lugar a autonomía. Para este hombre salvado, todo se resuelve en un Cristocentrismo. Lejos de existir una mirada reflexiva de la creatura sobre sí misma, hay una referencia de toda sí misma al Verbo; no más su propio 'nomos', es todo del Verbo hecho carne y no reconoce el hombre cristiano ningún plano de la realidad, ningún género de actividad suya, actividades que van desde las religiones a las políticas y culturales, que escapen a esta referencia esencial, o, para decirlo mejor, a esta dependencia esencial. Ningún plano de actividad del hombre, para el cristiano, puede ser ya autónomo. El punto de mira no es Dios simplemente como se ha dicho, sino Cristo; nada está referido al hombre y así queda excluido el antropocentrismo que alcanzó su grado supremo en el pecador no redimido todavía. Tampoco establece un abstracto teocentrismo, sino un Cristocentrismo fuera del cual la vida no tiene sentido. Parece una perogrullada decir que el Cristianismo es Cristocéntrico. Pero no está de más recordarlo ahora. Lo dicho no significa que el hombre se ignore a sí mismo, sino que su autoconocimiento, para llegar a ser conocimiento profundo y verdadero de sí mismo, está referido a Aquel que habita en la secreta interioridad del hombre mismo. Y esta

> referencia es esencial; sin la cual, excluimos el hecho mismo de la Redención por Cristo y así su presencia en nosotros"[23].

Por los misterios de la Encarnación y de la Redención, pues, todo lo que de temporal hay en el hombre queda asumido en Cristo.

Asimismo, Cristo tiene todo el poder sobre la tierra, conforme a su declaración en el monte de la Ascensión (Mt. 28, 18). Del cual se sigue el mandato evangélico evangelizador. Este es el segundo aspecto, que se anuda con el anterior. Expone Alberto Caturelli:

El mandato (contenido en Mt. 28, 19-20 y Mc. 16, 15-16) no tendría sentido si los apóstoles no participaran realmente del poder de Cristo en cuyo nombre enseñarán y bautizarán. Las palabras "Id, pues" suponen aquel poder y aquellos méritos infinitos del Señor que ha "rescatado" a todos los hombres en su Pasión y muerte; de ahí su potestad absoluta: Id; pero el mandato es consecuencia de aquella postestad, y de ella sigue:

> "Pues. Luego, los apostóles son enviados por modo de participación por Aquel que es Enviado del Padre, consubstancial con Él y, por consiguiente, imparticipado. Y como su misión soteriológica alcanza a todos los hombres, uno por uno y a todos los pueblos de todos los tiempos y de todos los lugares, la misión participada es universal...".
>
> "...no existe ni jamás existirá ámbito alguno de la realidad que pueda considerarse autosuficiente respecto de Cristo".

Por su parte, Monseñor Pie, se interrogaba:

> "¿No ha llegado para Jesucristo el momento de reinar? Pues bien, entonces no ha llegado para los gobiernos el momento de durar".

Y, en un sermón pronunciado en Chartres, afirmó:

> "La tierra es del Señor, clama el profeta real, la tierra y todo lo que contiene. A Él pertenecen el universo y todos los que lo habitan... Hay pues un propietario cuyo dominio absoluto y

---

23. Caturelli, Alberto: *Cristocentrismo. Ensayos sobre el hombre cristiano*. Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1957, pp. 17, 23, 26, 27.

> soberano se extiende no solamente a todas las cosas, sino también a todas las personas".

Y la razón de este derecho del Señor nos la revela enseguida el mismo filósofo citado:

> "Es que sólo el Señor hizo el mundo y los hombres, sólo Él es creador, autor de las cosas y de las personas; el único, por consiguiente, que tiene sobre el mundo y los hombres, sobre las cosas y sobre las personas, un derecho supremo y necesario... ilimitado".

Además, en otra ocasión, exponía:

> "Sí, nada hay acá abajo, nada hay en la tierra que no deba doblar su rodilla ante el nombre de Jesús (Fil. 2, 10). Habiéndolo Dios resucitado de entre los muertos, habiéndolo puesto a su diestra en los cielos, y habiéndole dado un nombre por encima de todo pronunciable, no solamente en el siglo presente sino también en el siglo futuro, puso todas las cosas bajo sus pies, y lo dio por cabeza a toda la humanidad regenerada. 'Et omnia subjetic sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput supra omnen Ecclesiam' (Ef. 1, 22). Y así como es deber toda rodilla doblarse ante este nombre, es deber de toda lengua reconocer y proclamar su poder soberano. 'Et omnis lingua confiteatur'. 'Toda rodilla', 'toda lengua'. No establezcáis excepciones allí donde Dios no dejó lugar a la excepción: 'In eo quod omnia ei subjecit, nihil dimisit non subjectum' (Hebr. 2, 8)".

Y, siguiendo a San Gregorio Magno, ejemplificaba la real potestad de Cristo con las ofrendas de los Reyes Magos en Belén:

> "Los magos reconocen en Jesús la triple cualidad de Dios, de hombre y de rey: ofrecen al rey el oro, a Dios el incienso, al hombre la mirra. Ahora bien, hay algunos herejes que creen que Jesús es Dios, que creen igualmente que Jesús es hombre, pero que se niegan absolutamente a creer que su reino se extiende por doquier...".

> "Me dices, hermano, que tienes la conciencia en paz, y aceptando totalmente el programa del catolicismo liberal, entiendes permanecer ortodoxo, sobre la base de que crees firmemente en la divinidad y en la humanidad de Jesucristo, lo cual es suficiente para constituir un cristianismo inobjetable. Desengáñate. Desde el tiempo de San Gregorio, había algunos herejes que creían esos dos puntos como tú; y su herejía consistía en no querer reconocer al Dios hecho hombre una realeza que se extendiese a todo: 'se niegan a creer que su reino se extiende por doquier'... No, no eres irreprochable en tu fe; y el papa San Gregorio, más enérgico que el Syllabus, te inflige nota de herejía si tú eres de aquellos que, creyendo deber suyo ofrecer a Jesús el incienso, se niegan a agregar el oro"[24].

Lo que el Cardenal Pie lamentaba, especialmente:

> "en su siglo apóstata, era el olvido de esta verdad central del cristianismo. 'Se habla de Jesucristo redentor, de Jesucristo salvador, de Jesucristo sacerdote, es decir, sacrificador y santificador; pero cuando se habla de Jesucristo Rey, la gente se espanta; se sospecha que se incluye en esa fórmula algún tipo de invasión, alguna usurpación de poder, alguna confusión de atribuciones y de competencia'. Sin embargo, el Evangelio es diáfano a este respecto"[25].

Claro que los temores de la gente provienen, precisamente, de su ignorancia y desinformación, tras tres siglos de enseñoreamiento del Estado Laico de la Modernidad, Dios muy celoso de sus privilegios. Si la gente se asusta con Jesucristo Rey, es porque su mente ha sido obnubilada por la propaganda laicista. Recordemos que la Era Laicista ha pasado

---

24. Sáenz, Alfredo, S.J.: *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la verdad.* Buenos Aires, Gladius-Nihuil, 1987, pp. 39, 367-368, nota 572, 77, 82, 83.
25. Sáenz, Alfredo, S.J.: *Las dos Ciudades*, etcétera, *op. cit*., pp. 5, 6.

por diversos estadios. El primer período fue el Naturalista, cuando se separó, en el orden concreto, la ley humana de la divina. El segundo fue el Racionalista, cuando se negó el orden sobrenatural. En el Anticlerical o Laicista propiamente dicho, la Iglesia fue excluida de la vida pública de las naciones. Y en el Marxista o Ateo, se persiguió a los cristianos por el solo hecho de serlos. Todas ellas fueron etapas sucesivas de la modernidad.

Por el momento acá nos interesa el primer período.

El Cristocentrismo eliminaba los dualismos, y consideraba a la naturaleza humana como caída o redimida según se tratara de antes o después de la venida de Cristo. Concretamente, tras la venida del Redentor no era posible ningún Naturalismo o Autonomía del Orden Temporal, porque todo el orden humano había sido asumido en la Redención.

El Laicismo Naturalista, por el contrario, bifurcó los senderos de lo espiritual y lo temporal; los juzgó compartimientos estancos y paralelos; e inventó la teoría de la "naturaleza pura" o no contaminada por el pecado original, a fin de ponerla como fundamento único y excluyente del Orden Político. Luego, la Autoridad Civil, transformada en Estado Soberano, nada debería al orbe religioso. Implícita o explícitamente, se negaba la Realeza de Cristo, abarcadora de todo el poder de la tierra. Por eso, dejó de hablarse de Cristo Rey.

Como eso aconteció en el siglo XVII, es claro que al promediar el siglo XIX, cuando el Cardenal Pie escribía, la gente se espantara con la idea de un Cristo Rey del mundo.

Quien ha glosado esos textos del Cardenal Pie ha sido su biógrafo erudito, el Padre Alfredo Sáenz, S.J. Él, por su parte, agrega otras reflexiones al mismo asunto. Lo hace a partir de la puesta en contacto del misterio de la Encarnación del Verbo con su Realeza. Toma la frase de Cristo a Pilato: "Para eso he nacido" (Jn. 18, 37), y efectúa este comentario:

> "Podemos (a partir de lo antedicho) comprender mejor aquellas frases solemnes con las que San Juan abre el prólogo de su evangelio: 'En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. Todas las cosas han sido hechas por Él y nada de lo que existe se hizo sin Él'. Es decir, que el Verbo, por estar en el Principio, por ser el Principio del Universo, es también su Fin. Nada de extraño. La primera causa eficiente es también la causa final. La armonía de las cosas quiere que el

> Alfa sea el Omega, que el principio sea el fin, y que últimamente todo retorne a su primer origen. ¿Cómo no había de ser el heredero y el término de los siglos Aquel por quien los siglos comenzaron? Dios Padre lo hizo heredero de todas las personas y de todas las cosas. Filiación y herencia van juntas. Alma y pueblos son suyos. Es Señor de la historia. Todo lo que en la historia vale se ordena en Él... Es lo lógico. A Él, que fue el primero en el pensamiento de Dios, se ordenan todas las obras de Dios. Digo que es lógico porque un querer perfectamente ordenado quiere, desde el comienzo, el fin. El orden consiste, pues, en que todo el universo gravite hacia Cristo como hacia su término"[26].

Esas facetas, del Alfa y el Omega –que en el Apocalipsis (1, 7) van asociadas al Rey de la Historia, al Rey de Reyes–, nos habían quedado pendientes de análisis. Pues, ahora quedan engarzadas con el resto de la cuestión.

Enseña el teólogo Alfredo Sáenz que para que todo tenga primacía en Cristo, fue glorificado y resucitado como "el primogénito de entre los muertos".

Pasa después a otro tramo de su visión escatológica y, siguiendo a San Agustín, renueva el contenido de las dos ciudades que el Doctor de la Gracia mostrara enfrentadas: la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo. La primera, hace suyo el lema de San Pablo: "Es menester que Él reine"... La segunda, repite con los judíos: "No queremos que Éste reine sobre nosotros". De otra forma: la Cristiandad y la Modernidad. Es decir que:

> "Coexisten dos gritos, dos gritos contradictorios, y tras cada grito un pueblo, un conjunto de hombres, una ciudad. San Agustín habló de dos ciudades... dos ciudades que se distinguen por sus diversas apetencias o amores. La Ciudad de Dios no ha sido 'fundada', como la Ciudad Terrena, sino que es desde toda la eternidad. Tiene su origen en Dios, en el Verbo de Dios.

26. Sáenz, Alfredo, S.J.: *Las dos Ciudades*, etcétera, *op. cit*., pp. 6-7.

> Procede de Dios y en Dios tiene también su fin... Cristo es su cabeza, el Rey de esta ciudad...".
> "La Ciudad del Mundo, en cambio, es eminentemente terrena, ella sí está 'fundada' por las creaturas. Esta ciudad se define y se constituye por el desprecio de Dios y la exaltación del hombre... Una ciudad que no tiene a Dios por origen, ni lo pone a Dios como fin...".
> "En lo que atañe a los últimos siglos de la historia podemos decir que se ha trabado en lucha frontal contra la Cristiandad, es decir contra aquella organización de la sociedad que logró un momento culminante en el siglo XIII, cuando en líneas generales todo el orden social reconocía públicamente la Realeza de Jesucristo...".
> "Negación de la Iglesia primero, luego negación de Cristo, finalmente negación de Dios... ni Dios, ni Cristo, ni Iglesia. ¿Qué queda? Sólo el hombre...".
> "Y es curioso, pero todas las corrientes anticristianas... aunque aparentemente se enfrentan entre sí, coinciden en algo común, todas se aúnan en un grito común: No queremos que Éste reine sobre nosotros... Unidos, como escribe agudamente San Agustín, no en el amor, sino en el odio, en un odio común, el odio a Cristo Rey"[27].

Entonces, ya acá no estamos frente a las almas débiles y timoratas, que se asustan cuando se les habla de Cristo Rey. Acá enfrentamos el Misterio de Iniquidad, que se sustenta y nutre del Odio a Cristo Rey.

Había que subrayar, bien subrayada esa perspectiva, como lo hace el P. Sáenz , para que ningún lector se engañe y crea que es fácil y bien acogido en este mundo de la modernidad al proclamar la Realeza de Cristo. ¡Todo lo contrario! Quien la declare en alta voz, debe saber que será perseguido e injuriado por haber adoptado esa actitud tan temeraria.

---

27. Sáenz, Alfredo, S.J.: *Las dos Ciudades*, etcétera, *op. cit.*, pp. 9, 10-11.

Todavía, en el interior mismo del Cristianismo, la Realeza de Cristo será resistida por la difusión de una tendencia inmanentista o naturalista. Ella, afirma el P. Sáenz, "ha penetrado en el interior mismo de la Iglesia: en vez de los derechos de Dios, los derechos del hombre desgajado de Dios". La frase con que los seguidores de aquellos que gritan: "No queremos que Éste reine sobre nosotros" exteriorizan su posición actual; es: Los Derechos Humanos...

Y la táctica más aviesa para infiltrar el pensamiento cristiano es la de aparentar reconocer la soberanía de Dios, pero comenzando por establecer restricciones a la Realeza Humana Temporal de Cristo.

Luego, concluye el P. Sáenz:

> "El Padre lo sujetó todo a Cristo. No establezcamos excepciones donde Dios no dejó lugar a excepciones"[28].

Creemos haber traído textos que iluminaran suficientemente la cuestión.

En ese instante, en que debemos cerrar el tema cristológico para pasar al eclesiológico, se nos ocurre que quien bien anuda ambas materias es el P. Mateo Liberatore, S.J. De ahí que con él volvamos a reexaminar el versículo fundamental, el de la Plenitud de Potestad, que trae San Mateo (28, 18), y nos atengamos a este excelente resumen, que dice de esta forma:

> "Aquí (en Mt. 28, 18) está expreso, en primer lugar, el absoluto y universal dominio que Cristo tiene, en virtud de la unión hipostática de su naturaleza humana con el Verbo Eterno; por lo cual así como es verdadero hombre, es también verdadero Dios. Por eso justamente es llamado por el Apóstol San Pablo, Rey de los Reyes y Señor de los que dominan: *Rex Regum et Dominus Dominantium* (Tim. 6, 5). En segundo lugar ésta expresa la independencia de la Iglesia de toda potestad mundana; pues que Jesucristo envía a los apóstoles y les encarga de afiliar bajo su estandarte, por medio del bautismo, a las gentes todas,

28. Sáenz, Alfredo, S.J.: *Las dos Ciudades*, etcétera, *op. cit.,* pp. 12, 13, 31.

> dándoles al efecto de la potestad de publicar el Evangelio por todas partes en virtud tan sólo de aquel absoluto y universal dominio suyo que le ha sido comunicado por el Eterno Padre".
> "Póngase diligente atención en aquél, pues por medio del cual enlaza con el antecedente el consecuente. 'Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes'. La misión y la autoridad son dadas por Él a los apóstoles como consecuencia de su autoridad propia. Por lo cual en otro lugar se expresa de este modo: 'Sicut misit me Pater et ego mitto vos' (Jn. 20, 21); frase todavía más enérgica, porque compara la misión de los Apóstoles con la del mismo Jesucristo...".
> "... el mundo entero es asignado como territorio de la Iglesia: 'euntes in mundum universum', y todas las gentes son sometidas a su magisterio, 'docete omnes gentes'; lo cual podía hacer con perfecto derecho Jesucristo, verdadero Dios, puesto que Domini est terra, et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi quie habitant in ea (Salm. 23). La Iglesia, pues, está constituida como sociedad universal y suprema... En ella entran individuos y naciones, y los unos y los otros están sometidos a la ley de Cristo, la cual es aplicada y explicada por obra de los sagrados pastores, y principalmente del supremo entre ellos, que aquí en la tierra ocupa el lugar de Pedro y hace las veces de Cristo"[29].

Cristocentrismo. Realeza Universal y Absoluta de Cristo. ¿Función de los cristianos...? "Instaurar todas las cosas en Cristo" (Ef. 1, 10). O, como dijo el Concilio Vaticano II: "la consagración del mundo".

Nítida y contundente es la conclusión.

Entonces, a la primera pregunta que metódicamente nos hacíamos: ¿es Cristo Rey? ¿Existe la Realeza Humana Temporal de Cristo?, queda expuesta una clara contestación.

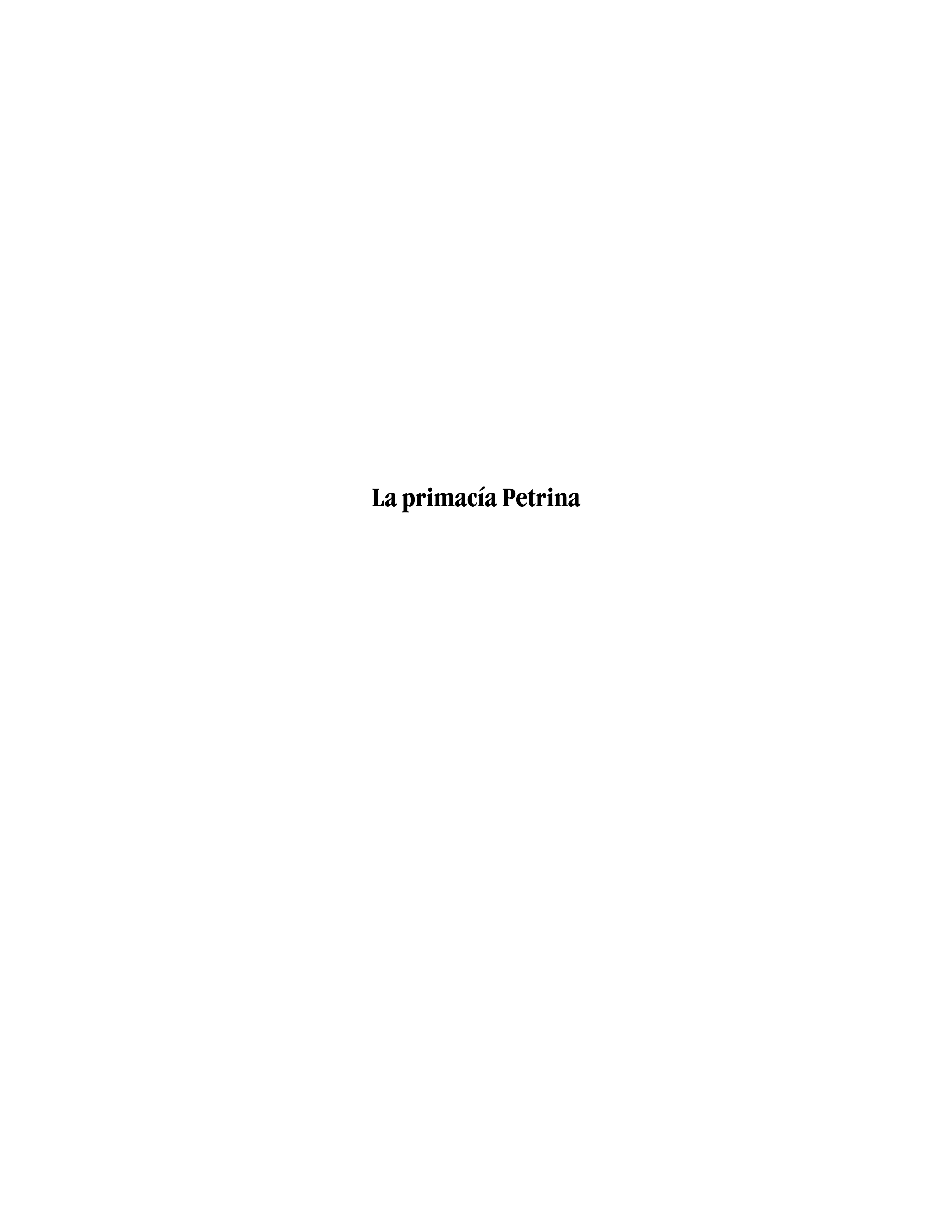
---

29. Liberatore, Mateo, S.J.: *op. cit.*, pp. 42, 43, 44.

Respuesta que, trasladada a nuestro tema particular de la Donación de América en el siglo XVI, en este momento podríamos formular de la siguiente manera:

> "Cristo era el absoluto y universal dueño de todas las cosas y hombres de la tierra, en todos los tiempos".
> "Luego, también lo era de América y de los amerindios en el siglo XVI".

Y pasemos a la siguiente cuestión.



La primacía Petrina

“Como el Padre me envió, así os envío Yo a vosotros”.
(Jn. 20, 21).

“Todas las cosas os pertenecen”.
(I Cor. 3, 23).

“Y Yo os confiero la dignidad real como mi Padre me la ha conferido a Mí”.
(Lc. 22, 29).

“Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré Yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del Reino de los cielos; y todo cuanto atares en la tierra quedará atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos”
(Mt. 16, 18-19).

1. La jurisdicción de la Iglesia

En esta parte de la obra vamos a examinar dos temas diferentes: el primero, referente a la Iglesia en general; el segundo, al Papado en particular.

Acerca del asunto eclesiológico, algo nos hemos visto obligados a introducir anticipadamente.

Ahora iremos de lleno a la cuestión; bien entendido que sólo tenemos en cuenta lo relacionado pertinentemente con nuestro propósito inicial.

La materia cristológica, que antes analizábamos, sirve de fundamento a la eclesiología en este capítulo; puesto que lo que se diga de Cristo podrá predicarse de su Iglesia; pero no a la inversa. Esto, porque Él es el Autor y Fundador de Ella; y Ella es su Cuerpo Místico, asistido por el Espíritu Santo, tercera persona de la Santísima Trinidad.

La Iglesia, cuerpo místico de Jesucristo fue fundada por el Dios-Hombre para continuar en todos los tiempos venideros su obra salvadora.

Según lo enseña la Encíclica Mystici Corporis, Cristo fundó la Iglesia para "por medio de ella todos los hombres se prestaran cierta cooperación mutua en la distribución de los divinos frutos de la Redención que Él no quiso distribuir directamente". Además, es considerada como un organismo fundado por el Señor para gobernar y enseñar su doctrina a todos los hombres.

El Decreto sobre el Apostolado de los Laicos del Concilio Vaticano II, dice al respecto:

> "La Iglesia ha nacido con el fin de que por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, todos los hombres participen de la redención salvadora"[30].

Definición que sintetiza ajustadamente el tópico que nos proponemos desarrollar.

Empero, previo a llegar a las conclusiones, hay que comenzar por las premisas. En este caso, como lo hiciéramos para la primera cuestión, empezaremos por el cimiento escriturario de la institución divina que deseamos conocer.

---

30. *Apostolicam ctuositatem*, 2; *Documentos del Vaticano II*, ed. Madrid, BAC, 1968, p. 429.

1.1. Las Sagradas Escrituras

En el Nuevo Testamento se revelan los textos que jalonan la materia que nos ocupa, a saber:

A. Potestad apostólica. Origen

> "Este es el mismo poder que Dios manifestó en Cristo, cuando lo resucitó de entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha en el cielo, elevándolo por encima de todo principado, potestad y dominación, y de cualquier otra dignidad que pueda mencionarse tanto en este mundo como en el futuro. Él puso todas las cosas bajo sus pies y lo constituyó, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo y la plenitud de Aquel que llena completamente todas las cosas" (Ef. 1, 19-23).
>
> "Y Yo os confiero la dignidad real como mi Padre me la ha conferido a Mí... para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino, y os sentéis sobre tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel" (Lc. 22, 29-30).

B. Potestad apostólica. Misión y autoridad

> "Como el Padre me envío, así os envío Yo a vosotros" (Jn. 20, 21).
>
> "Quien a vosotros escucha, a Mí me escucha, y quien a vosotros rechaza, a Mí me rechaza; ahora bien, quien me rechaza a Mí, rechaza a Aquel que me envió" (Lc. 10, 17).
>
> "Y Él constituyó a los unos apóstoles... para la edificación del cuerpo de Cristo" (Ef. 4, 11, 12). "Como órganos de plena revelación (Jn. 16, 13), y para que custodiaran el 'depósito' recibido intacto y lo transmitieran hasta el fin de los tiempos" (I Tim. 6, 20; Mt. 28, 18-20).

C. Potestad apostólica. Alcance

C.1. En cuanto a las cosas

"Porque todo es ciertamente vuestro... sea lo presente, sea lo porvenir, todo es vuestro" (I Cor. 3, 21-22).
"Todo es para los elegidos... Todas las cosas os pertenecen" (I Cor. 3, 23).

C.2. En cuanto a la humanidad

"Tengo otras ovejas que no son de este redil. Y es necesario que Yo las guíe también; y escucharán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor" (Jn. 10, 16).

C.3. En cuanto al orden temporal

"¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¡Cuánto más en cosas temporales!" (I Cor. 6, 3).
"Ellos dijeron: 'Señor, aquí hay dos espadas'. Les respondió: 'Es bastante'" (Lc. 22, 38).

D. La Iglesia y la verdad

"Id, pues, y evangelizad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a observar cuanto Yo os he mandado. Y Yo estaré siempre con vosotros hasta la consumación de los siglos" (Mt. 28, 19-20).
"El que no está conmigo está contra Mí, y el que no recoge conmigo desparrama" (Lc. 11, 23).
"El que es de Dios, escucha la palabra de Dios. Por esto no escucháis vosotros, porque no sois de Dios" (Jn. 8, 47).
"Si alguno no oye a la Iglesia, sea tenido por gentil o publicano" (Mt. 18, 17).

E. La Iglesia en relación al mundo

"No queráis vivir conforme a este mundo" (Rom. 12, 2).
"En el mundo estaba; y por Él llegó el mundo a existir; y el mundo no le conoció" (Jn. 1, 10).
"En verdad, en verdad os digo: vosotros lloraréis y os lamentaréis mientras el mundo se regocijará... Esto os he dicho a fin de que en Mí tengáis paz. En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡buen ánimo! Al mundo, lo tengo Yo vencido" (Jn. 16, 20, 23).
"Yo por ellos ruego. No ruego por el mundo, sino por los que me diste, pues tuyos son...".
"Yo le he comunicado tu palabra, pero el mundo les aborrece; porque no son del mundo, como tampoco Yo soy del mundo. No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del maligno. Conságralos en la verdad. Tu palabra es la verdad" (Jn. 17, 9, 14, 15, 17).
"La paz os dejo. Mi paz os doy. No es como la del mundo la que Yo os doy" (Jn. 14, 27).
"Hermanos. Es verdad que anunciamos una sabiduría entre aquellos que son personas espiritualmente maduras, pero no la sabiduría de este mundo ni la que ostentan los dominadores de este mundo, condenados a la destrucción. Lo que anunciamos es una sabiduría de Dios... aquella que ninguno de los dominadores de este mundo alcanzó a conocer" (I Cor. 2, 6-8).

F. La unidad del Cuerpo Místico

"¿Está acaso dividido el cuerpo de Cristo? No hay más que un Señor, una fe, un bautismo, un Dios Padre de todos" (Ef. 4, 5-6).
"A la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y siendo muchos los miembros del cuerpo es uno, así Cristo. Todos, en efecto, hemos sido bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo" (I Cor. 12, 12).
"Padre, que todos sean uno. Como tú eres en Mí, como Yo soy en Ti, que todos ellos sean uno en Nosotros" (Jn. 17, 21).

G. Asistencia prometida

"Y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella" (Mt. 16, 18).

"Y Yo rogaré al Padre, y Él os dará otro Intercesor, que quede siempre con vosotros, el Espíritu de verdad... y estará en vosotros" (Jn. 14, 16-17).

Otros aspectos de la Eclesiología, no atinentes a nuestro tema, pueden verse en las Epístolas de San Pablo (I Cor, 12, 12, 27; I Cor. 6, 15; Ef. 4, 16, 25; Ef. 5, 30; Col. 5, 19).

1.2 El Cuerpo Místico. Sus propiedades

Conforme a la fe, Cristo dejó su cuerpo real, sacramentado en la Eucaristía.

Además de este cuerpo verdadero y sensible, dejó un cuerpo místico, pero también visible.

Se denomina de esta forma para ilustrar la unión que existe entre Cristo, cabeza invisible, y la Iglesia, cuerpo visible. Y, en tanto que cuerpo, es un verdadero organismo espiritual, con sus respectivos miembros.

De esta suerte, se aprecian ciertas notas. De la organicidad, surge que los miembros –que son la universalidad de los fieles– se hallan en comunión solidaria: "Ecclesiam id est universitas fidelium".

Por ser un cuerpo en sentido místico, se da la comunicación con Cristo: "Corpus Christi quod es ecclesia". El sentido doctrinario se ve por la profesión de una misma fe, conservado como patrimonio íntegro: "Unam Sanctam Ecclesia". El sentido jerárquico se comprueba por la sumisión a la autoridad de Cristo, delegada en sus apóstoles, asegurada por el Espíritu Santo: "Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei" (Act. Ap. 20, 28), y por presentar una sola cabeza visible: "Unum corpus, unum caput", vicaria de la Cabeza Invisible, y encarnada en la Sede Apostólica de Pedro: "Ubis Petrus, ibi Ecclesia".

Santo Tomás de Aquino explica que esta asamblea de los fieles, a similitud humana, tiene un cuerpo y una cabeza; pero, a diferencia del cuerpo humano, la Iglesia no es un todo simultáneo, sino un todo sucesivo. Los miembros se van incorporando desde el principio hasta el fin del mundo. Por tanto, el cuerpo místico abarca:

> "No solamente a aquellos que se encuentran ahora en el redil, sino también a aquellos que potencialmente pudieran unirse al redil ahora o en el futuro; es decir, se extiende tanto a las futuras generaciones todavía no nacidas de cristianos, como a los paganos, mahometanos o judíos, aún no bautizados, puesto que el cuerpo místico de Cristo, esto es, la Iglesia, crece no sólo por naturaleza, sino también por la gracia" (Suma Teológica, III, q. 8, a. 3, concl.).

En un sentido filosófico de las causas de esta singular sociedad, se podría señalar que:

> "La causa eficiente de esa sociedad es Cristo mismo, su fundador. La causa final es la gloria de Dios al fin de los tiempos. La materia son los fieles y de hecho todos los creyentes, buenos o malos. La forma, en sentido estricto, está constituida por las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad"[31].

Las definiciones eclesiales sobre el carácter de la propia Iglesia son muchas. Trascendentes son las del Concilio de Nicea y la Bula Dogmática *Unam Sanctam* del Papa Bonifacio VIII, de 1302, que decía:

> "En razón de la fe estamos obligados a creer en una Santa Iglesia, Católica y también Apostólica..., sin la cual no hay salvación ni remisión de los pecados... que representa un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios".

Después, siguen en importancia: las Constituciones Dogmáticas de los Concilios Vaticano I y II (Pastor Aeternus y Lumen Gentium), y las Encíclicas Quod Nunquam (Pío IX), Satis Cognitum (León XIII), Ubi Arcano Dei (Pío XI) y Mystici Corporis (Pío XII).

Conforme a esa doctrina magisterial se conocen otras notas eclesiales. Por ejemplo, se sabe que Cristo es la cabeza de la Iglesia: 1. Por razón de

---

31. Calderón Bouchet, Rubén: *Decadencia de la ciudad cristiana.* Buenos Aires, Dictio, 1979, p. 164.

excelencia; 2. Por razón de su gobierno, que es invisible y extraordinario; mientras que ella además se gobierna de una manera visible y ordinaria por medio del Romano Pontífice; 3. Por razón de la semejanza y 4. Por razón del influjo.

En cuanto a las propiedades o caracteres esenciales de la Iglesia, se definen los siguientes:

A. La apostolicidad
B. La catolicidad
C. La indefectibilidad
D. La santidad
E. La unidad jerárquica
F. La visibilidad
G. La infalibilidad

La 1ª, 2ª, 3ª, 4ª y 5ª constituyen las propiedades definitorias.

De ellas diremos dos palabras, deteniéndonos tan sólo un poco en aquellas notas que se refieren directamente a nuestro tema.

A. Apostolicidad

Implica que la Iglesia iba a ser regida por los apóstoles, con Pedro a la cabeza, en calidad de vicario, o sea, representante visible de Cristo en la tierra. Siempre sería gobernada por los sucesores de los apóstoles.

B. Catolicidad

Supone la universalidad de la Iglesia; universalidad espacial. "Credo sanctan Ecclesiam catholicam". Acá, dice el teólogo Ludwig Ott:

> "Hay que distinguir entre la catolicidad 'virtual', es decir, el derecho y la potencia para difundirse por todo el mundo, y la catolicidad 'actual', que es la difusión efectiva por toda la tierra. La primera fue desde el principio una nota distintiva de la Iglesia...
> La catolicidad actual puede ser física o moral...
> La catolicidad presupone la unidad...

> Para que se verifique el concepto de catolicidad, basta la catolicidad moral...
> El ideal al que tiene que aspirar la Iglesia es la catolicidad física (de todos los pueblos de la tierra)...
> Prueba: En las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento se predice la catolicidad como propiedad distintiva del reino mesiánico. Mientras que el reino de Dios en el Antiguo Testamento se limitaba al pueblo de Israel, el futuro reino mesiánico abarcará todos los pueblos de la tierra (Gén. 22, 18: 'En tu simiente serán bendecidos todos los pueblos de la tierra'; cfr. Gén. 12, 3; 18, 18; 26, 4; 28, 14; Ps. 2, 8; 21, 28; 71, 8-11 y 17; 85, 9; Is. 2, 2; 11, 40; 45, 22; 49, 6; 55, 4-5; 56, 3-8; 66, 19-21; Ez. 17, 22-24; Dan. 2, 35; Mal. 1, 11).
> Cristo quiso que su Iglesia fuera universal y abrazara todos los pueblos. En lugar del particularismo mezquino de los judíos, Jesús proclamó su universalismo cristiano, tan amplio como el mundo: 'Será predicado este evangelio del reino de Dios en todo el mundo, testimonio para todas las naciones y entonces vendrá el fin' (Mt. 24, 14; cfr. Lc. 24, 47). 'Id y enseñad a todos los pueblos' (Mt. 28, 19; cfr. Mc. 16, 15). 'Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra' (Act. Ap. 1, 8). Los apóstoles supieron responder a la misión que les confiara Cristo... San Pablo... vio ya cumplirse la palabra profética del salmista: 'Por toda la tierra se difundió su voz (la de los mensajeros del evangelio) y hasta los confines del orbe su pregón' (Rom. 10, 18)...
> Santo Tomás prueba la catolicidad de la Iglesia por su expansión por todo el orbe, por la totalidad de las clases sociales que en ella figuran y por su duración universal desde los tiempos de Abel hasta la terminación del mundo"[32].

A ese efecto, tiene una misión: la de evangelizar a todo el orbe, seguida de la de bautizar y adoctrinar. Ello no supone que pueda forzar

32. Ott Ludwig: *Manual de Teología Dogmática*. Barcelona, Herder, 1969, pp. 461, 463.

coercitivamente a ninguno de los no bautizados a abrazar la fe verdadera e ingresar en la Iglesia. No. Pero, tampoco –y esto suele olvidársele en el tintero a muchos exégetas– significa que esté desprovista de fuerza sugerente; el "compelle intrare" (Lc. 15, 23), y el "increpa obsecra" (II Tim. 4, 2), algún sentido tendrán...

C. Indefectibilidad

Es decir, que permanecerá hasta el fin del mundo como institución fundada por Cristo, y será imperecedera. Será perpetua sin sufrir cambio sustancial. Duración de su magisterio, inmutabilidad de su doctrina, están garantizadas por la providencia especial contra todos los peligros que amenazan (Mt. 16, 18).

D. Santidad

"Credo sanctam Ecclesiam". Por su origen, por su fin, por sus medios y por sus frutos. No, por sus miembros, puesto que los pecadores también pertenecen a la Iglesia. Cual enseña Pío XII, en "Mystici Corporis":

> "No cualquier pecado, aunque sea una transgresión grave, aleja por su misma naturaleza al hombre del cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma, la herejía y la apostasía".

En cuanto es divina, la Iglesia es inmaculada; en cuanto es humana es susceptible de imperfecciones pasajeras por los miembros que la integran. La Iglesia, aunque sus ministros descuiden sus obligaciones continúa siendo santa, por:

a) Su alma, que es el Espíritu Santo
b) Su cabeza, que es Cristo
c) Su fin, que es la santificación de las almas
d) Sus medios, o sea: su moral, su culto, sus sacramentos
e) La comunión de los santos

E. Unidad jerárquica

La propiedad general es la de la Unidad; esto es:

> "La Iglesia profesa en el símbolo niceno-constantinopolitano: 'credo unam... Ecclesiam' (Denz. 86). El Concilio Vaticano (II) enseña: 'Para que toda la multitud de los fieles se conservara en la unidad de la fe y la comunión... puso a San Pedro a la cabeza de todos los demás apóstoles, estableciendo en él el principio visible y el fundamento perpetuo de esta doble unidad' (Denz. 1821). León XIII comenta en su encíclica Satis cognitum, que trata ex profeso de la unidad de la Iglesia: 'Como el divino Fundador quiso que la Iglesia fuese una en la fe, en el gobierno y en la comunión, eligió a Pedro y a sus sucesores como fundamento y, en cierto modo, centro de esta unidad'" (Denz. 1960).

Luego, la unidad se especifica como unidad de régimen o unidad jerárquica. Cual enseña Santo Tomás: "El creer en la unidad de la Iglesia es condición para alcanzar la vida eterna".

El Señor prometió la institución jerárquica de la Iglesia al tratar del modo de reprender los pecados graves, externos, contra Dios. Ellos debían ser reprendidos por los hermanos, primero a solas; después ante dos o tres testigos; y: "Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia". Esta castigará, porque:

> "En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo" (Mt. 18, 15-18). "Atareis", según la tradición hebrea, implicaba dos cosas: Primero, la declaración de lo lícito y lo ilícito; y segundo, el poder de excomunión y de absolución.
>
> Este poder se otorgó al Colegio Apostólico en su conjunto. Con ello se instituyó la "Ekklesia", como sociedad externa, visible y jerárquica (Cfr. Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15-16).

F. Visibilidad

Material y formal. La Encíclica Mystici Corporis dice que el Cuerpo es: "uno, indiviso y visible"; porque es una sociedad de hombres vivos.

Explica al respecto Ludwig Ott:

> "La Iglesia fundada por Cristo es una sociedad externa y visible (sentencia cierta)".
>
> "Según doctrina del Concilio de Trento, hay en la Iglesia un 'sacrificio visible' y un 'sacerdocio visible y externo' (Denz. 957)".
>
> "Según doctrina del Concilio Vaticano (II), Cristo constituyó al apóstol San Pedro en 'fundamento visible' (Denz. 1821) de la unidad de la Iglesia. León XIII nos enseña lo siguiente en su encíclica Satis cognitum (1896): 'Si tenemos ante la vista el fin último de la Iglesia y las causas próximas que operan la santidad, la Iglesia es, efectivamente, espiritual. Pero si consideramos los miembros que la constituyen así como también los medios que conducen a los dones espirituales, entonces la Iglesia se manifiesta de forma externa y necesariamente visible'".
>
> "Existe un triple vínculo sensible que une entre sí a los miembros de la Iglesia y hace que aparezcan como tales: la confesión de una misma fe, el uso de los mismos medios para conseguir la gracia y la sumisión a la misma autoridad. Pío XII corrobora en su Encíclica Mystici Corporis la doctrina de León XIII y reprueba expresamente la sentencia de que la Iglesia 'es solamente algo pneumático' ...Niegan la visibilidad de la Iglesia las sectas espiritualistas de la Edad Media, e igualmente Hus y los reformadores... La prueba bíblica a favor de la visibilidad de la Iglesia es la institución divina de la jerarquía...".
>
> "Los profetas del Antiguo Testamento representan simbólicamente el reino mesiánico bajo la imagen de un monte visible muy a lo lejos, que descuella por encima de todos los otros montes y al que confluyen todas las gentes (Is. 2, 2, ss.; Mich. 4, 1 ss.). Según palabras de Jesús, la Iglesia se parece a un reino terreno, a un rebaño, a un edificio, a una viña y a una ciudad edificada sobre un monte. San Pablo compara la Iglesia con el cuerpo humano... San Agustín compara la Iglesia con la ciudad edificada sobre un monte; 'La ciudad se presenta clara y visible a la faz de todos los hombres; porque es una ciudad edificada

> sobre un monte y no puede ocultarse'... 'La razón última de la visibilidad de la Iglesia es la encarnación del Verbo Divino'..."[33].

Contra Tertuliano y los montanistas, los donatistas, cátaros, valdenses, albigenses, beguinos, fraticellis y otros espiritualistas, la Iglesia defínese como una sociedad perfecta, jurídica y suprema en su orden, con una constitución establecida por su fundador Jesucristo. Es el cuerpo viviente, visible y social que Cristo fundara sobre los tres poderes mesiánicos –de Rey, Maestro y Sacerdote– (Mt. 28, 20; I Cor. 4, 1; II Cor. 3, 5-6, y 5, 20; Rom. 15, 18). En tanto que organismo sobrenatural instituido para la salvación del hombre, participa del doble carácter del ser humano. Por eso, es a la vez, carismática, espiritual o invisible, y visible, jurídica e institucionalizada. Ambas facetas, sin exclusividad. Asimismo, por voluntad de su fundador, le competen a esta sociedad los derechos de soberanía (para usar un término moderno, adoptado por León XIII en su Encíclica Au milieu, del 16 de febrero de 1892), que califican lo supremo, adjetivando la "potestas".

G. Infalibilidad

Prerrogativa especial del Romano Pontífice, declarada por el Concilio Vaticano I: "es dogma de revelación que al hablar (el Papa) 'ex cathedra', es decir en su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, y al definir, en virtud de su autoridad apostólica, una verdad de fe o moral para que toda la Iglesia la acepte, el Romano Pontífice posee, por la divina asistencia prometida a Pedro y a sus sucesores, aquella misma infalibilidad de que el divino Redentor tuvo a bien investir a su Iglesia para definir los principios de fe o moral; por lo tanto las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por su misma naturaleza y no por el consentimiento de la Iglesia".

En suma: el Cuerpo Místico de Cristo es la Iglesia; más específicamente, la Iglesia Militante en la tierra. Ella fue comisionada para cumplir con aquella potestad plenaria de Cristo.

---

33. Ott, Ludwig: *op. cit.*, pp. 455-456, 458, 453, 454.

La Iglesia se define como "una", "santa", "católica" y "apostólica". De la unidad primera se derivan las otras notas. La unidad exige autoridad, jerarquía. La autoridad contiene la función de regir, que es la que pasamos a ver.

1.3 Potestad de regir

Decíamos que, según la fe, la Iglesia es el Reino de Cristo en la tierra; y que, como todo Reino, debe ser regido.

Al respecto, Pío XII, en la Encíclica Mediator Dei, del 20 de noviembre de 1947, sostenía que:

> "La Iglesia tiene en común con el Verbo Encarnado, el fin, la obligación y la función de enseñar a todos la verdad, regir y gobernar a los hombres".

Tal potestad de régimen, conforme a León XIII, en su Encíclica Inmortale Dei, del 19 de noviembre de 1885, permanece a través de los tiempos:

> "La Iglesia no ha cesado jamás de reivindicar ni de ejercer públicamente esta autoridad, batida en brecha desde hace tiempo por una filosofía aduladora de los príncipes".

El Reino se estructura en Iglesia.

Cristo dio a su Iglesia una constitución jerárquica. Entre los poderes que le confirió estaba el de Su autoridad (Lc. 10, 16; Mt. 10, 40). En esa autoridad se incluye el poder de regir. O sea: autoridad legisladora, judicial y punitiva. Potestad emanada del Pastor o Rey de quien la recibió. Así, si bien la Iglesia es un Cuerpo Místico, ese cuerpo contiene un elemento externo, visible y jurídico: es su jurisdicción.

La jurisdicción puede ser del fuero interno, referida al orden de la conciencia, para dictaminar sobre la culpabilidad de un pecador, se ejerce privadamente en el Sacramento de la Penitencia, y no se manifiesta en actos exteriores.

Pero, además, la jurisdicción puede ser del fuero externo. La Iglesia actúa allí como poder público, juzgando los actos exteriores de un católico.

La jurisdicción, en otro sentido, puede ser "ordinaria" (cuando el poder de gobernar está vinculado al cargo que se desempeña), o "delegada" (por un acto especial de un superior o una ley general).

Estas mismas categorías son vistas desde otro mirador: el de la potestad.

La Iglesia, sociedad perfecta, soberana, cuenta con la potestad suficiente a fin de que en Ella y por Ella solamente, los hombres alcancen el fin sobrenatural para el que fueron creados. Para cumplir con ese objetivo, la Iglesia tiene el magisterio (o enseñanza) y la potestad de regir. La potestad comprende el orden y la jurisdicción, según los ámbitos. En el plano interno, funciona la "potestas ordine", y en el externo, la "jurisdictio". La primera, o potestad "ordinaria", se aplica al campo sacramental (vgr., el de la Eucaristía, o "corpus verum" de Cristo). La segunda, o "iuridictiones potestas", se extiende al terreno del "Cuerpo Místico", en sus sentidos moral y social.

Pocos –católicos, se entiende– discuten la necesidad de la existencia de la jerarquía en la esfera sacramental o litúrgica; en todo caso, la cuestión sacerdotal –ministerial o episcopal– es asunto de controversia con las iglesias reformadas, calvinistas o luteranas.

En cambio, son muchos los católicos que ignoran o dudan de que sea indispensable una autoridad con jurisdicción en la Iglesia. ¿Por qué...? Porque participan de una noción difusa, entre anarquista y sentimentaloide, de la realidad humana, donde bastaría con la enseñanza, o magisterio, para que la gente se comportara de modo excelente. Es decir, confunden la verdad con el bien, y el orden especulativo con el práctico. Empero, no hay ningún tipo de gobierno humano que no incluya la jurisdicción.

Acá debemos hacer una digresión a fin de explicar el alcance que los romanos habían dado a estos conceptos.

Primero, en sentido natural nomás, hay que advertir que toda autoridad se compone de una parte moral, o "auctoritas", y una de fuerza material o compelente, la "vis". Esto, porque sin una cierta dosis de fuerza, no hay "potestas", que es la facultad que permite dirigir y, sobre todo, "regir", o mandar. La autoridad es "ius et dominium", lo que por sí implica superioridad o preeminencia.

También supone una relación o propiedad de un sujeto con un ámbito específico. Así, se da la autoridad "epistemológica", o de saber, funda-

da en los conocimientos que unos tienen más que otros; y la autoridad "deontológica", o de mando, para impartir órdenes para alcanzar objetivos sociales, con la capacidad sancionatoria ante el incumplimiento[34]. Para nuestro caso la que importa es la segunda. De esa suerte, en la Iglesia –sociedad perfecta, insistimos, con las prerrogativas de la soberanía–, además de la jerarquía moral, hay un poder de régimen, expresado en el Derecho Público coactivo.

Si de lo natural pasamos a lo sobrenatural, enseguida vemos que ese poder jurisdiccional le viene directamente de Dios, por derecho divino positivo inmediato y concreto. No es un poder conferido de una manera abstracta o remota, donde Dios es sólo un ente, causa universal de todas las cosas, o un poder mediato, a través de la ley natural. No. Es un poder entregado por el mismo Verbo Encarnado. Y en Cristo, la autoridad, el orden y la jurisdicción están fundidas "Christus regnat et imperat".

Como decíamos antes, tales conceptos se completan con la carga semántica que viene del Derecho Romano.

En Roma, la "potestas" no era la alta capacidad de poderío, o de señorío, sobre las cosas y las personas, con la que se rige una sociedad humana. Los romanos empleaban esa voz en un sentido más restringido, cual equivalente a la capacidad de coerción. Mientras la "auctoritas", era de orden moral amplio y superior, pero sin concreción coactiva, sin la "vis" o fuerza ejecutiva, la "potestas", en la Roma republicana se reducía al poder punitivo. De esa forma, el Senado ("senados-consultos") y los juristas ("jurisprudentes", con sus "responsas"), poseían la atribución de interpretar el Derecho; en tanto que el Pretor lo aplicaba con facultad coactiva, es decir, con "potestas".

O sea, que en la distinción romana se invertían los términos: la "auctoritas" era lo superior, y la "potestas" lo inferior.

Hemos hecho esa alusión histórica porque hay exégetas católicos que han querido aplicar las palabras "autoridad" y "potestas", no por su valor natural, sino por aquel alcance histórico romano.

---

34. Bochenski, J. M. *¿Qué es autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad.* Barcelona, Herder, 1979.

Luego resulta que, en su entender, el poder de regir de la Iglesia equivaldría a la "auctoritas" latina, sin "potestas"; quedando esta última, "por razón de pecado", librada al brazo secular o autoridad civil, conforme a San Isidoro de Sevilla.

Sin embargo, no es ésa la opinión prevalente entre los doctores de la teología, tal cual lo veremos en otra parte de nuestra obra. Acá simplemente digamos que el poder de regir eclesial incluye la capacidad de aplicar penas estrictamente temporales. Así, el cardenal de Toledo y primado de España, doctor Isidro Gomá, sobre estas cuestiones afirmaba en una pastoral:

> "Magisterio y ministerio, tratándose de hombres y de una sociedad como es la Iglesia, no podrán desplegarse sin la potestad de régimen que debe ejercerse en orden al fomento de las mismas cosas del espíritu y para mantener la trabazón, el orden y el buen funcionamiento del cuerpo social".
>
> "Deberemos mandar porque no hay sociedad sin autoridad y no puede ejercerse la autoridad sino fijando normas, señalando direcciones, imponiendo preceptos, urgiendo el cumplimiento de lo estatuido por la autoridad superior a la nuestra, o por la autoridad de nuestros predecesores, o por nuestra propia autoridad".
>
> "Deberemos amonestar y corregir y aplicar las sanciones debidas si el caso llegare...".
>
> "La disciplina –y entendemos aquí esta palabra en su sentido latísimo– es la fuerza cohesiva de toda sociedad; y la Iglesia..., es también sociedad de disciplina, de profunda disciplina, que en Ella lo regula todo. La misma creencia está regulada por la formidable disciplina del dogma, que no es más que el imperio de la verdad..."[35].

En el famoso Manual de Apologética, de A. Boulenger, se aclara que la Iglesia puede ir más allá de las penas espirituales, y puede sancionar con penas temporales (n. 431). Si esto suscita asombro es porque:

35. Hernández, Antonio, C.M.F.: *op. cit.*, p. 143.

"... aunque la Iglesia se haya reconocido en el pasado y se reconozca todavía a sí misma el derecho de aplicar penas temporales... en alguna época en la que la sociedad era cristiana y los principios de la religión penetraban profundamente en las instituciones políticas, no se acomodaría ya a las necesidades del momento presente".

Sin embargo, la no aplicación práctica actual, no afecta al derecho mismo, que continúa incólume. El poder coercitivo está en la doctrina (II Cor. 3, 10; I Tim. 1, 20; I Cor. 5, 1-5). Por lo tanto, ejercida la coerción por los Apóstoles y los Papas, aún:

"Hoy sería temerario y herético negarla después de haberlo definido el sagrado Concilio de Trento y propugnado acérrimamente los Papas Juan XXII, Benedicto XIV y Pío VII"[36].

Tenemos, pues aclarado que la coactividad integra la potestad de la Iglesia. Nos falta ver las materias a las cuales se aplica.

1.4 Orden temporal

Acerca del ámbito al cual se atribuye la potestad de régimen, enseña fray Domingo Renaudiére de Paulis, O.P.:

"El poder de la Iglesia es uno, pero con unidad de todo potestativo; es decir, espiritual y temporal; pero ambos son mesiánicos por esencia, aunque difieran en su alcance o virtualidad de poderes. Sin embargo, si bien son virtualmente diversos esta diversidad no se extiende de tal modo que haga del poder temporal un 'poder indirecto' de la Iglesia, como quieren tantos teólogos que se separan de la concepción agustiniano-tomista del poder político-mesiánico: lo temporal cae formal y directamente bajo el dominio de la Iglesia tal como le pertenece a la realeza de Cristo... (tiene) un dominio directo sobre las cosas

36. Hernández, Antonio, C.M.F.: *op. cit.*, p. 149, nota 1, 147.

> temporales; de lo contrario habría que afirmar que el poder mesiánico de Cristo sobre las cosas temporales es igualmente indirecto ya que la Iglesia lo tiene por participación formal y física de ese poder capital. Han sido, por tanto, también tales teólogos los que han ocultado el verdadero sentido de la temporalidad de la Iglesia, error que, sustancialmente no es sino el desconocimiento de su estructura mesiánica"[37].

Claro que esta interpretación correcta nos crea un nuevo problema comunicacional. Desde que el mismo temor de cierta gente cristiana para hablar de la Realeza de Cristo, acá se reitera con la voz "mesiánico". Miedo infundado, si los hay, desde que Cristo fue Rey y Mesías; luego, su Reino es mesiánico.

Las desviaciones del mesianismo judío en tiempos de Cristo, hacia una pura temporalidad, han constituido el primer elemento explicativo de ese rechazo cristiano. Repugnancia indiscriminada de la función mesiánica que olvida, cuando menos, que el Señor era verdaderamente el Mesías prometido al pueblo de Israel (Rom. 10, 9; I Cor. 1, 2, 22; I Tim. 1, 7; 2, 10, 13; Ef. 1, 19). Entonces, al lado del mesianismo espurio existió el genuino mesianismo, y no hay otra forma de denominarlo.

No obstante, no es aquella versión desviada la que perjudica principalmente la noción de "mesianismo". Más próxima a nosotros está la interpretación dada por la Modernidad al concepto, cual equivalente a tiránico, extremista, fundamentalista o fanático. Desde su mirador de incredulidad general, de indiferentismo y relativismo agnósticos, juzga a los movimientos o personalidades políticas, y, si alguno muestra una creencia cualquiera, enseguida es motejado de "mesiánico". Por supuesto que en la Edad Contemporánea ha habido casos muy verdaderos de pseudomesianismo, vgr. los totalitarismos nazi y comunista. Empero, la crítica liberal e individualista a esos sistemas condenables, es casi tan nefasta como los regímenes que censura. Desde que para ella, toda auto-

---

37. Renaudiére de Paulis, Domingo, O.P., *op. cit.*, pp. 5-8, nota 1.

ridad, todo gobierno firme y fuerte es "mesiánico". Entonces, la idea queda atrapada en ese contexto utópico, nihilista o anarquista que, para peor, se suele arropar con frases evangélicas, como si en las Escrituras se condenara el poder terrenal.

Bien, pues, a pesar de esas ideologías anárquicas, hay un significado correcto del mesianismo, que es el que está en la Biblia. Por lo tanto, el hecho de que los neo-paganos utilicen el vocablo en otra dirección, no empece a que los cristianos lo sigan usando en su justo sentido. Reino mesiánico, pues.

Aunque aclarada esa cuestión, nos queda pendiente el tema mismo de la potestad de la Iglesia en el orden temporal.

Esto no se puede resumir en dos palabras, cuando existen cientos de tratados que se ocupan del problema.

De hecho, nosotros dedicaremos una parte de nuestra obra general a tratar de ese poder.

Lo que acá sí podemos hacer es señalar primero que la doctrina que niega el poder temporal de la Iglesia, de común, se apoya en un naturalismo racionalista filosofante, según el cual el orden temporal o natural no tendría ningún contacto o dependencia del orden sobrenatural. Tal naturalismo, nos dice el P. Torres Pardo es:

> "La gran Herejía y uno de los signos de nuestro tiempo, en todos los niveles, filosófico, moral, político, social y religioso. El Naturalismo es la negación del Orden Sobrenatural: de la gracia y de la gloria... **Nada hay más radicalmente opuesto al Cristianismo que el Naturalismo**"[38].

Dictamen que comparte Alberto Caturelli, al observar que:

> "nada es más contrario al orden político natural que el rompimiento de su radical dependencia del acto creador y conservador; lo cual equivale a decir que **nada es más opuesto a la naturaleza que el Naturalismo**"[39].

---

38. Torres Pardo, José Luis, C.R.: *op. cit.*, p. 346.
39. Caturelli, Alberto: "*Principios metafísicos del orden político natural*" (II). En: Verbo. Bs. As., n. 229, diciembre 1982, p. 23.

Enemigo pérfido de los órdenes natural y sobrenatural, el naturalismo –en el caso que nos ocupa– se manifiesta por la intención de escindir lo natural de lo espiritual, a los efectos de poder restringir la potestad rectora de la Iglesia.

Ese naturalismo olvida, cuando menos, que Dios es Uno y ama la Unidad; que Cristo no fue sólo redentor de las almas, sino también de los cuerpos, los que serán resucitados (I Cor. 15, 22); que no es el "Mundo", con sus ideologías, el paradigma de los creyentes (Rom. 12, 2; Jn. 1, 10; 16, 20, 33; 14, 27; 17, 9, 14, 15, 17). Al "Mundo" Cristo ya lo tiene vencido (Jn. 16, 23). Por lo tanto, si fuera real esa disyuntiva de contradicción o separación de las cosas de Dios y las cosas de los hombres, la misma Escritura, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, nos brinda la solución, al decir:

> "Conviene que obedezcamos más a Dios que a los hombres" (Act. Ap. 5, 29).

Es de lamentar que en la eclesiología habitual actual no se suela tratar con la intensidad debida el tema de la potestad de régimen, máxime por sus notorias vinculaciones con el Estado. Tal examen aparece en los tratados del "Verbo Encarnado", como los de F. Frödl, H. Dieckman y T. Zapelena. Asimismo, por cierto, que él está bien desenvuelto en la extraordinaria encíclica Ubi Arcano Dei, de S.S. Pío XI, del 23 de diciembre de 1922.

Una buena glosa sucinta de esa carta pontificia es la que hizo el P. Eleuterio Elorduy, S.J., contestando a los "personalistas" seguidores de Jacques Maritain. En ese orden indicaba que, primero, existe un Imperio de Cristo, universal, absoluto e infinito. Luego, los "personalistas" no han comprendido todas las implicancias de ese Principio. Así:

> "Nosotros creemos que a Dios hay que servirle con toda la persona, con el cuerpo y con el alma. Maritain parece mantener la doctrina de que a Dios sólo con el espíritu se le puede servir".

De lo contrario se sigue una tercera proposición: que Cristo es "cabeza de la Iglesia", por lo cual ésta:

> "No es una institución disgregada de su fundador, sino que vive de Él y de Él recibe cuanto es y cuanto tiene. Esto, bajo el aspecto del mando".

Cuarta y conclusiva es que:

> "La Iglesia, además de la misión directa y principal de comunicar a las almas la vida divina sobrenatural formando con ellas el Cuerpo de Cristo, indirecta pero forzosamente, cumple también la misión secundaria de unificar la cultura humana dentro de ciertos límites en los que caben perfectamente las diferenciaciones nacionales, como caben dentro de lo sobrenatural las Iglesias nacionales sin mengua de la unidad cristiana. Consecuencia: que la colaboración de la Iglesia en la formación del Imperio universal humano es connatural a su misión divina unificadora de los hombres. Esta misma conclusión se impone desde otro punto de vista, considerando que la Iglesia es la única heredera de todo el patrimonio religioso de la humanidad"[40].

Algunas de las aserciones del P. Elorduy podrían prestarse a más de una controversia, si bien su concepción global es bien compartible. En todo caso, nosotros adherimos de modo irrestricto a la formulación que del problema hace el egregio filósofo francés Etienne Gilson. Cual lo subraya con todo tino, es cierto que:

> "Toda sociedad que apele a la Iglesia debe aceptar su jurisdicción religiosa, y con mayor razón su jurisdicción moral, es decir, extendida esta jurisdicción a todo el orden temporal en la medida en que se planteen en él problemas de moralidad...".
>
> "Lo que mantiene la distinción de los órdenes, no es que la jurisdicción de la Iglesia sea 'indirecta', sino que recaiga directamente sobre lo temporal en vista de un fin no temporal...".

40. Elorduy, Eleuterio, S.J.: *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos.* Madrid, Espasa-Calpe, 1944, pp. 375, 9, 99, 168, 221.

> "Nos parece impropio describir la autoridad de la Iglesia sobre lo temporal como 'indirecta'. Por otra parte, no es necesario hacerlo para salvaguardar la distinción de lo temporal y de lo espiritual, que es la de la naturaleza y la gracia considerada bajo uno de sus aspectos particulares. La gracia no suprime la naturaleza; la revelación no suprime la razón; la Iglesia no suprime el Estado; el Papa no desposee al César: la gracia restaura y perfecciona la naturaleza en todos los órdenes, precisamente porque ella misma no es naturaleza. No quita el '*esse*', confiere el '*bene esse*'. Por esta razón, hasta si el pueblo es el César, el Papa tiene el derecho de gobierno directo sobre él; pero no le gobierna como un César. Utilizando la fórmula de Pascal: 'esto es de otro orden, y superior'... No otra es la causa de la exasperación visible de que dan prueba, contra la Iglesia, los diversos Césares candidatos al imperio del mundo. Los efectos políticos y temporales de la jurisdicción de Roma nacen de una causa que, precisamente porque no es política ni temporal, se les escapa...".
> "Por esta razón (del fin último y único sobrenatural) la jurisdicción de la Iglesia, sin cambiar en nada su naturaleza, tiene incidencias políticas directas. No podría ejercerse sobre lo temporal y no tenerlas...".
> "... la verdad parece ser que la Iglesia nunca 'hace' política, sino que siempre se ocupa de ella, y con perfecto derecho. Ella tiene autoridad religiosa directa sobre la política en razón de sus implicaciones morales y religiosas"[41].

Quien no advierta la verdad de esta doctrina ortodoxa, es porque en algún grado participa del Naturalismo.

Queda eso también en claro.

Otro problema. Del principio de que la Iglesia no se someta al Mundo, no cabe inferir una proposición contraria, de indiferencia ante el mundo. Al revés: la Iglesia debe configurar al mundo. Para establecer el alcance de esta proposición, el teólogo Michael Schmaus, a pesar de la ambigüedad genera-

---

41. Gilson, Etienne: *op. cit.*, pp. 279, 280, nota 2, 280, nota 3, 282 continuación nota 3, 94.

da en quien no considera las diferentes actitudes eclesiásticas frente a la concreta historia de Occidente, expone bien que:

> "En realidad la Iglesia no puede pasar de largo despreocupada e indiferente ante los órdenes terrestres. Pues, por una parte, existe en este mundo como comunidad visible de cristianos. Por tanto, es afectada por sus formas, por las políticas y sociales, por las científicas y culturales. Se hace inmediatamente evidente cuando se desarrolla una forma política en la que el Estado se atribuye omnipotencia...".
>
> "La Iglesia tiene entonces la tarea de oponer resistencia y proclamar los límites del poder estatal".
>
> "Tiene además que configurar en el hombre que vive en el mundo y en sus órdenes la vida de Cristo distinta del mundo y la salvación por Él creada. No puede, por tanto, retirarse del mundo; sino que tiene que predicar la palabra de Dios... Esto supone a la vez proximidad al mundo y lejanía de él...".
>
> "Por otra parte, la Iglesia influye en la configuración del mundo por medio de los hombres que forma...".
>
> "Según la narración del Génesis, Dios ordenó las cosas al hombre, para que le sirvieran al sostenimiento de su vida (Gén. 1, 28)... un supuesto de ello es... que el hombre domine y configure el mundo... El cristiano se siente además obligado a las cosas porque Cristo, que es la cabeza suya, lo es también de la Creación (Col. 1, 15- 20). La finalidad, impuesta por Dios a las cosas, de servir al hombre, desempeña el papel decisivo para el cristiano en su encuentro con el mundo...".
>
> "...Delataría ceguera y falta de juicio, y sería herejía incluso, pretender afirmar que la Revelación predicada por la Iglesia y la vida celestial concedida por ella, no tiene ninguna relación con estos órdenes (terrestres y temporales)"[42].

---

42. Schmaus, Michael: *op. cit.*, t. IV, pp. 632-633, 634. Schmaus habla de una "potestad directiva" de la Iglesia en el orden temporal, a modo de Bossuet y los galicanos; lo cual es absolutamente inadmisible, desde luego.

Bien. Ampliadas con estos pantallazos las cuestiones imbricadas en la materia de la potestad eclesial de regir el orden temporal, podemos retornar a un punto estrictamente escritural, para señalar tres asuntos directamente relacionados con la potestad de régimen.

El primero, es que este poder fue conferido por Cristo a los apóstoles, y no a la totalidad de los fieles o miembros de la Iglesia. Luego, es una potestad apostólica. En tal sentido, es herética la doctrina galicana del Sínodo de Pistoia, que pretendió que el poder de Dios-Cristo había sido concedido inmediatamente a la totalidad de los fieles, y que, por pura evolución histórica, se llegó a concretar en la jerarquía eclesiástica (Denz. n. 1502, 2054).

El segundo consiste en recordar que los apóstoles hicieron uso efectivo de estos poderes que les habían sido conferidos, dictando leyes e imponiendo castigos (M. 16, 20; I Cor. 5, 3-5; 4, 21).

El tercero es que la concesión de tales poderes jerárquicos fue a perpetuidad, como consecuencia necesaria de la nota de Indefectibilidad de la Iglesia, garantizada por Cristo. Por eso mismo, los apóstoles pudieron comunicarlos a otros discípulos (Tit. 2, 15).

Eso es lo principal, en vinculación con nuestro tema, se entiende, que cabía señalar acerca del Poder de Regir. Potestad sin la cual, no se entendería la materia que pasamos a tratar.

2. La primacía Petrina

Ya sabemos que Cristo es Rey; y que lo es de un modo absoluto y universal, con una Realeza Humana Temporal.

También sabemos que la Iglesia es el Reino de Cristo en este mundo; y que ella dispone de una Potestad de Régimen que alcanza lo temporal de manera directa.

Ahora, la pregunta siguiente es:

¿Quién rige a la Iglesia en nombre de Cristo, y con qué potestad?

Por supuesto que la principal respuesta a esa interrogante se halla en la Biblia, que es por donde debemos comenzar.

2.1 Las sagradas Escrituras

A. Antiguo Testamento: Prefiguración por el profeta Isaías

"Llamaré a mi servidor Eliaquin, hijo de Jilquías; lo vestiré con tu túnica, lo ceñiré con tu faja, pondré tus poderes en su mano, y él será un padre para los habitantes de Jerusalén y para la casa de Judá. Pondré sobre sus hombros la llave de la casa de David: lo que él abra, nadie lo cerrará; lo que él cierre, nadie lo abrirá. Lo clavaré como una estaca en un sitio firme, y será un trono de gloria para la casa de su padre" (Is. 22, 20, 23).

"He aquí que pongo como cimiento en Sión una piedra" (Is. 8, 14; cfr. Is. 28, 16).

B. Nuevo Testamento

Simón fue el "primero" de los apóstoles; no en el tiempo (Andrés lo precedió), sino en el honor (Mt. 10, 2).

- El nombre que le dio Cristo, "Cefas" (*Kepha*), en arameo es "piedra"; en tanto que en griego significa "cabeza"; ambos sentidos muestran los oficios para los que fuera destinado (Mt. 16, 18).
- De ahí que fuera testigo especial de los actos del Señor (Mc. 5, 37; Mt. 17, 1; 26, 37). Cuando los discípulos vacilan, y muchos se alejan escandalizados por la doctrina de la Eucaristía, es Pedro quien responde por los que se quedan, aclarando que ellos no se retirarán, pues: "Señor, ¿a quién iremos? Sólo tú tienes palabras de vida eterna" (Jn. 6, 66). Pedro frecuentemente es el portavoz de los apóstoles: "¿Quieres, Señor, que hagamos aquí tres tiendas?" (Mc. 9, 5); al afirmar haberlo abandonado todo para seguir al Señor (Mc. 10, 28); al preguntar si la parábola sobre la vigilancia se aplica a todos los hombres o sólo a los doce apóstoles (Lc. 12, 35-40); al informarse sobre el número de veces que es necesario perdonar a los ofensores (Mt. 13, 21), al pedir aclaraciones sobre la parábola de que no es lo que entre por la boca sino aquello que sale de ella lo que mancha al hombre: "Pedro entonces tomó la palabra y le dijo: explícanos esta parábola" (Mt. 15, 15); al solicitar, por la fidelidad de los apóstoles,

–en contraste con el joven rico–, un premio: "Entonces Pedro tomó la palabra y le dijo, ¿qué recompensa tendremos?" (Mt. 19, 27); y, sobre todo, al convertirse en el portavoz, que confiesa la divinidad de Cristo, en Cesarea de Filipo. Cuando Jesús pregunta a los Doce: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?". Los apóstoles responden: "Unos que Juan Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías o alguno de los profetas". Cristo vuelve a preguntar: "Y según vosotros, ¿quién soy Yo?". Debe haber habido un silencio de los demás, porque sólo Pedro contesta: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo" (Mt. 16, 13-16). Ya veremos la consecuencia de esta confesión de Cesarea de Filipo; pero quede ya anotado el relieve de la iniciativa de Pedro.

- Desde la barca de Pedro predicó Cristo (Lc. 5, 3). Desde esa misma barca obró el milagro de la pesca inmensa, en premio por su obediencia: "Maestro, hemos estado fatigándonos durante toda la noche y nada hemos pescado; pero no obstante, sobre tu palabra echaré la red". Producido el milagro, Pedro exclamará: "¡Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador!" (Lc. 5, 4-8). Fue allí cuando Jesús le ordenó sólo a Pedro: "Navega mar adentro" (Lc. 5, 4); y cuando le dijo: "No temas, de ahora en adelante serás pescador de hombres" (Lc. 5, 10). También, en el mar de Galilea, los discípulos iban a pescar, con Pedro timoneando en la tempestad: "Mas, estando la barca muchos estadios lejos de la orilla, era combatida por las olas, porque el viento era contrario. Y a la cuarta vigilia de la noche vino a ellos (Jesús), caminando sobre el mar. Mas los discípulos viéndolo andar sobre el mar, se turbaron diciendo: Es un fantasma; y en su miedo se pusieron a gritar. Pero en seguida les habló Jesús y les dijo: '¡Animo! Soy Yo. No temáis'. Entonces, respondió Pedro y le dijo: 'Señor, si eres Tú, mándame ir a Ti sobre las aguas'... Él le dijo: '¡Ven!'. Y Pedro saliendo de la barca, y andando sobre las aguas, caminó hacia Jesús. Pero viendo la violencia del viento, se amedrentó, y como comenzase a hundirse, gritó: '¡Señor, sálvame!'. Al punto Jesús tendió la mano, y asió de él diciéndole: 'Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado? Y cuando subieron a la barca, el viento se calmó'" (Mt. 14, 24-32).

- Pedro fue asociado por Jesús, en el pago de los tributos al Templo de Jerusalén. Los exactores del didracma, moneda judía que debía pagarse en el Templo, le requirieron a Pedro –no a los apóstoles– el pago de las dos dracmas (estatero) que, según ellos, debería Jesús. Cristo, sólo para no escandalizar, decidió pagar, y dijo: "ve al mar y echa el anzuelo, y el primer pez que suba, sácalo, y abriéndole la boca encontrarás un estatero. Tómalo y dáselo por Mí y por ti" (Mt. 17, 24-27). Esto ocurrió en Cafarnaúm. Y es figura del asocio de Pedro en el Reino de Cristo.
- A él Jesús lo exhortó: "Confirma a tus hermanos". Al predecir la negación de Pedro en la Pasión, comienza por decirle: "mira que Satanás os ha reclamado para zarandearos como se hace con el trigo". Esa es la advertencia. Después viene la oración por él: "Pero Yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca". Y, luego, la misión: "Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos" (Lc. 22, 31-32). De ahí que nunca pueda ser maestro del error. Pensar lo contrario, supondría sostener que la oración de Cristo no fue escuchada por el Padre.
- Sólo a él le dio Jesús el siguiente encargo: "Pedro: apacienta mis ovejas, apacienta mis corderos" (Jn. 21, 15-17). Es decir, que lo constituye en pastor supremo de toda la grey de Cristo. Esto después de haberlo interpelado por tres veces consecutivas para que declarase su amor al Maestro, en reparación por las tres penosas negaciones en la casa de Caifás. Configura confirmación del Primado.
- Si a todos los apóstoles se les dieron las llaves del orden y de la evangelización, sólo a Pedro, en singular, en Banías, se le dieron las de la jurisdicción. Tras la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo –Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo–, Jesús establece el Primado, con estas palabras:

  > "Bienaventurado eres tú, Simón Bar-Yoná (hijo de Jonás), porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado sino mi Padre que está en los cielos. Y Yo te digo a ti que tú eres Pedro (Cefas), y sobre esta piedra (roca) Yo fundaré (o edificaré) Mi Iglesia; y las puertas del abismo (o del infierno) no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del Reino Celestial: y todo cuanto atares en la

> tierra quedará atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" (Mt. 16, 17-19).

Esa es la Promesa del Primado; donde se lo llama "Bienaventurado", porque ha sido objeto de elección divina singularísima. Porque por su boca, inspirada, ha hablado Dios Padre. Por eso, en tanto que roca inquebrantable, será cimiento y fundamento de la Iglesia, a perpetuidad.

- Antes que a los otros apóstoles, Cristo resucitado se aparece a Pedro (Lc. 24, 34; I Cor. 15, 5: "Se apareció a Cefas, y después a los Doce"). Aunque el Apóstol Juan, corrió más ligero y llegó antes al sepulcro, se abstuvo de entrar hasta que llegara Pedro y él entrara primero. Es un gesto de reverencia.
- En la elección de Matías, en reemplazo de Judas Iscariote, en el Colegio Apostólico, en Jerusalén, es Pedro quien propone al nuevo Apóstol (Act. Ap. 1, 22). De ahí en adelante, Pedro comienza a ejercer su Primado.
- En Jerusalén, subían Pedro y Juan al templo, en la puerta llamada "Hermosa", cuando se encontraron con un tullido de nacimiento, que les pidió una limosna. Entonces Pedro (no Juan) le dijo: "No tengo plata ni oro; pero lo que tengo eso te doy. En el nombre de Jesucristo el Nazareno, levántate y anda", y el hombre caminó (Act. Ap. 3, 6). Como la muchedumbre se maravillara con el suceso, Pedro (no Juan), le habló, diciéndole que curaban en nombre de Jesús, al que "Vosotros negastéis" (Act. Ap. 3, 14). Y exhortó al pueblo a creer en Cristo (Act. Ap. 3, 17-26). Hecho que motivó el encarcelamiento de ambos apóstoles por orden del Sanedrín. Ante ese tribunal que los acusaba, "Pedro, lleno del Espíritu Santo, les respondió", con denuedo (Act. Ap. 4, 8).
- Ejerciendo su Primado, Pedro castigó a Ananías y a su mujer Safira, por haber mentido respecto del precio de venta de un campo que debían entregar a la comunidad. Reprendidos por Pedro, ambos expiraron, y "se apoderó gran temor de toda la Iglesia y de todos los que oyeron tal cosa" (Act. Ap. 5, 1-11).
- Pedro y Juan fueron a Samaria a presidir la conversión de los evangelizados por el diácono Felipe, y les impusieron las manos. En-

tonces, Simón el Mago ofreció dinero para obtener para sí esa potestad, siendo fuertemente reprendido por Pedro (Act. Ap. 8, 14-25).

- Los apóstoles realizaban diversos milagros, en Jerusalén. Pero, sólo Pedro hizo un prodigio notable: curar con su sombra (Act. Ap. 5, 14-15).
- Nuevamente encarcelados, los apóstoles fueron acusados por los jefes del partido de los saduceos. El Sumo Sacerdote le ordenó no predicar más. Fueron liberados milagrosamente de la prisión, y en una nueva comparecencia, Pedro con los apóstoles contestaron al Sanedrín: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Act. Ap. 5, 17-29).
- Alejado de Jerusalén, Pedro se instaló en Lidda. Allí curó a un paralítico llamado Eneas, y en la vecina Joppe hizo resucitar a Tabita, una buena cristiana (Act. Ap. 9, 31-35; 36-43).
- En Cesarea Marítima, Pedro realizó una intensa actividad apostólica. La más notable fue la admisión en la Iglesia del centurión romano Cornelio, jefe de una cohorte itálica. Pedro, en Joppe, tuvo una visión acerca de la comida no purificada de los judíos. Entendió su significado, cuando llegaron los mensajeros de Cornelio, el cual también había tenido una visión, en la que un ángel le había indicado que escuchara a Pedro. Fue así como Pedro fue a Cesarea. Cornelio, con sus parientes y amigos, le esperaba. Le salió al encuentro "y postrándose a sus pies hizo adoración". Pedro lo hizo levantar y le explicó que, a pesar de la prohibición judía de reunirse con extranjeros, "Dios no hace acepción de personas". Le predicó y convertido el centurión, procedió a bautizarlo, sin circuncidarlo (Act. Ap. 10, 1-48). Con ese acto Pedro abrió formalmente las puertas de la Iglesia a los "gentiles", dándole universalidad. El hecho le fue reprochado por los cristianos de Jerusalén "¡Has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos!", y Pedro se vio obligado a explicarles la buena doctrina, convenciéndolos (Act. Ap. 11, 1-18).
- La apertura a la gentilidad provocó discusiones entre los cristianos, que fueron resueltas en el Primer Concilio de Jerusalén (años 49-50 d. de C.). tras una larga discusión, se levantó Pedro y les dijo: "Varones hermanos, vosotros sabéis que desde días antiguos Dios dispuso entre vosotros que los gentiles oyesen por mi boca la palabra del evangelio y llegasen a la fe". Y, en ese carácter, él decidió darle la razón a los que (con Pablo y Bernabé) no exigían la circuncisión a

los gentiles, como la reclamaban los judeocristianos con Santiago el Menor (Act. Ap. 15, 1-12). Todavía esta cuestión provocó el llamado "incidente de Antioquía", del que da cuenta San Pablo en su carta a los Gálatas (Ga. 2, 11-21), con los reproches a Pedro por su persistencia en las prácticas judaizantes. Sin embargo, el propio Pablo había incurrido también en ellas, en Listra con Timoteo (Act. Ap. 16, 3).
Todos estos sucesos muestran el lugar preeminente de Pedro en la primera comunidad cristiana, y el ejercicio que de su potestad hizo Pedro.

En síntesis, de las Sagradas Escrituras, cuando menos, extraemos las siguientes conclusiones:

- La Iglesia debía estar asentada "sobre roca viva" (Mt. 7, 24).
- La posesión de las llaves equivalía a la administración del Reino de Dios en la tierra (Ap. 1, 18; 3, 7).
- La función de "apacentar", referido a los hombres, significa "gobernar" (Act. Ap. 20, 28).
- El edificio de la Iglesia no puede mantenerse en pie sin su fundamento rocoso (Mt. 16, 18); como el rebaño de Cristo no puede subsistir sin su pastor (Jn. 21, 15-17).
- Pedro ejerció realmente su Primado (Act. Ap. 1, 15; 2, 14; 4, 8; 5, 11; 5, 14; 5, 17; 9, 31-43; 11, 1-18; 15, 1-12).

Ahora veremos cómo se interpreta y se completa esta doctrina.

2.2 La Patrística

A. San Juan Crisóstomo

> "Sé el primero de tus hermanos y su cabeza; recíbante ellos en mi lugar y anuncien y proclamen por el mundo entero a ti, sedente en el trono. Pedro, por tanto, obtuvo de Cristo la soberanía del mundo".
> Comentario al Evangelio de San Lucas, 22, 32.

B. San Ambrosio

"Sólo a Pedro se le dijo: 'guía mar adentro', esto es, hacia la profundidad de las controversias, o sea la fe de la Iglesia, para defenderla".
Comentario al Evangelio de San Lucas, 5, 4, PL 15, col. 1718.

C. San Jerónimo

"No siguiendo más que a Cristo, yo mantengo comunión contigo (el Papa Dámaso), es decir, con la sede de Pedro. Pues bien sé que la Iglesia está edificada sobre esta Piedra... El que se adhiere a la cátedra de Pedro, es mi hermano".
Epístola, 15, 2; PL 22, 355.

D. San Cirilo de Alejandría

"Sólo a Pedro concedió el Redentor la plenitud de su poderío ante quien todos por derecho divino se inclinan, obedeciéndolo por primado del mundo, como el propio Jesucristo, nuestro Señor".
Libro de los tesoros, PG 75, col. 1718.

E. San Cipriano

"Dice el Señor a Pedro: 'Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...' (Mt. 16, 18). Sobre uno solo edifica el Señor su Iglesia, y aunque a todos los apóstoles les atribuye una potestad igual, con todo establece una única cátedra y un solo principio de unidad con la autoridad de su palabra. Ciertamente los demás apóstoles eran lo que Pedro, pero el primado es dado a Pedro a fin de que quedase patente que hay una sola Iglesia y una sola cátedra"...
De catholicae ecclesiae unitate, 4, 7[43].

---

43. Vives, José, S.J.: *op. cit.*, p. 427; n. 393.

F. San Cirilo de Jerusalén

"El elegido, el escogido, el primero entre los discípulos –anota San Clemente de Alejandría–, el único por el cual, además de por sí mismo, pagó tributo el Señor. El sumo y príncipe de los apóstoles"[44].

G. San Juan Damasceno

"Kepha es el que lleva en su mano el timón de toda la Iglesia, y es el clavijero del reino de los cielos".
Homilía de la Transfiguración, 6; PG 96, 553 B.C.; y Homilía 53.

H. San Ireneo de Lyon

"Es necesario que toda Iglesia esté de acuerdo con la Iglesia de Roma, a causa de su preeminente autoridad, merced a la cual la tradición apostólica se ha conservado (intacta) por todos los que están dispersos por el mundo".
Adversus Haereses, 3, 3, 2; PG 7, 848.

I. San Hilario de Poitiers

"Pedro es la Roca de la Iglesia, el portero del reino de los cielos, que abre y cierra todo".
Comentario a Mateo, XVI, 7; PL 9, 1010.

J. San León Magno

"Cristo entregó a Pedro la misma potestad que Él había tenido en su vida mortal".
Sermón 42 (A. A. S., 28, 728 y ss., 736).

De manera sintética, Pedro es "el primero de los discípulos" (San Clemente de Alejandría: "Quies dives salvetur?", 21, PG 9, 625, C); "cabeza de los Apóstoles" (San Gregorio de Niza, "Laud. II S. Steph", PG 46, 733); el "vértice de los discípulos" (San Gregorio Nacianceno, "Poem. de

---

44. Ott, Ludwig: *op. cit.*, p. 427.

Seipso", XII, 222; PG 37, 1182); que tiene el "Primado y la unicidad de su cátedra" (San Optato de Milevi, "C. Parm. Don", 2, 2; PL 11, 947); y el "Príncipe de los Apóstoles" (San Jerónimo, "In Ep. ad Gál.", I, I, 1; PL 26, 335); por lo cual, San Basilio expresa que recibió la misma potestad que Cristo ("Adversus Eunomium", PG XXIX, col. 583-586). En fin, que si bien es una doctrina germinal, es también, muy neta y clara. Y es por todo ello que San Agustín afirma la certeza de esa doctrina, cuando dice: "con la carta del Papa Inocencio sobre este asunto, dubitatio tota sublata est" ("Contra duas epist. Pelagianorum", 2, c. 3, n 5, PL 38, 734; 44, 574); y enuncia la fórmula: "Roma locuta, causa finita est" ("Sermo", 131, 10). Fórmula tan célebre como la de San Ambrosio de Milán: "Ubi Petrum, ibi Ecclesiam", donde está Pedro, allí está la Iglesia.

La primacía petrina fue proclamada formalmente por el sucesor de Pedro, el papa San Clemente I, en su Epístola a los Corintios, y en "Ad Jacobum", (PG II, col. 34 y ss.). San Jerónimo, a su vez, resumió el tema al decirle al Papa San Dámaso:

> "Sólo en Vos se conserva íntegra la herencia de los Padres".

2.3 Pedro: visión histórica

Siguiendo a un historiador, William Thomas Walsh, podemos repasar los textos escriturarios en una secuencia cronológica, aplicada al período en que Pedro queda como jefe de los apóstoles de la Iglesia primitiva.

Así, tras narrar el arresto de Pedro por Anás, y su liberación, dice el referido historiador:

> "La cura del mendigo cojo, y su sangre fría al desafiar a Anás y los fariseos, le aportaron (a Pedro) un prestigio que se propagó mucho más allá de las filas de sus propios seguidores. Era el hombre más popular en Jerusalén, probablemente el judío más solicitado del mundo. Era casi como en aquellos primeros días en Cafarnaúm, cuando el Señor había realizado tantos milagros en su casa. Donde quiera que fuese, se veía rodeado de enfermos, de cojos, de mudos, de ciegos, de poseídos, de gentes que llevaban niños impedidos en sus brazos, de multitudes ansiosas de verle y oírle hablar. Sacaban a las calles a los enfermos para

> que, pasando Pedro, su sombra tocase por lo menos en algunos de ellos y quedasen libres de sus dolencias" (Act. Ap. 5, 15).

Es entonces –conforme a la Tradición, que el historiador recoge– cuando Pedro alcanza "el nivel máximo de su prestigio y autoridad"; lo que se refleja en el "curioso incidente de Ananías y su mujer, Safira", del modo siguiente:

> "Como todos los otros convertidos, estos prósperos nuevos miembros del Cuerpo Místico de Cristo aceptaron el principio de la repartición de los bienes mundanos...".
>
> "Ananías y su mujer, sin embargo, fueron de aquella clase de cristianos que deseaban la gloria sin la cruz, la reputación de santidad sin el sacrificio. Llegaron hasta vender un campo, pero como 'vivimos en un mundo práctico', como 'uno debe ser realista', y así sucesivamente, ocultaron una buena parte del producto de la venta, y el piadoso marido puso a los pies de Pedro sólo lo suficiente para ganar como suponía, un puesto honorable en la celosa y venerada comunidad. No se relata cómo el Guardián de las Llaves se enteró de la superchería, aunque es indudable el tono de firmeza augusta que se le había concedido con los dones de Pentecostés: 'Ananías, ¿cómo ha tentado Satanás tu corazón para que mintieses al Espíritu Santo, reteniendo parte del precio de ese campo?... No mentistes a los hombres sino a Dios'".
>
> "Al oír Ananías estas palabras, cayó en tierra y expiró...".
>
> "Safira había estado de compras, quizá, mientras tanto, y no sabía lo ocurrido a su marido. Cuando visitó a Pedro, tres horas más tarde, éste dijo: 'Dime mujer, ¿es así que vendisteis el campo por tanto?'".
>
> "'Sí, respondió ella, por este precio lo vendimos'".
>
> "Entonces Pedro le dijo: '¿Por qué os habéis concertado para tentar al Espíritu del Señor? He aquí a la puerta los que enterraron a tu marido, y ellos te llevarán a enterrar'. Al momento cayó a sus pies y murió. Entre tanto, luego los mozos encontráronla muerta, y, sacándola, la enterraron al lado de su mari-

> do. Lo que causó gran temor en toda la Iglesia y en todos los que tal suceso oyeron" (Act. Ap. 4, 32; 5, 11).

Después de esto acontecen las otras detenciones de Pedro en Jerusalén por orden del Sanedrín, el martirio del diácono Esteban, la conversión de Saulo, y la visita apostólica de Pedro a las localidades portuarias de Lidda y Joppe. En esta última población, anoticiado Pedro de la muerte de una vecina, llamada Tabta o Dorcas, procede a resucitarla (Act. Ap. 9, 32-42). Y estando en ese puerto mediterráneo es cuando se produce la conversión del centurión Cornelio.

Un día Pedro cayó en éxtasis, en el que el Señor le ordenó comer de todo género de animales, incluidos aquellos que los judíos consideraban impuros (Act. Ap. 10, 9-16). Pronto se le reveló el significado de ese sueño. Compareció a su presencia un soldado romano seguido de dos criados. El soldado le informó que su jefe, Cornelio, centurión de la cohorte Itálica, de guarnición en Siria, había tenido el aviso de un ángel, el cual le indicaba que mandara llamar a Pedro e hiciera lo que le dijera. Así, pues, Pedro se trasladó a Cesarea Marítima, a la casa de Cornelio, quien lo recibió de rodillas, acompañado de sus parientes y amigos. Rodeado de gentiles, Pedro predicó sobre la catolicidad de la Iglesia, "anunciándoles la paz por Jesucristo, el cual es el Señor de todos". Mediando la intervención del Espíritu Santo, en ese día y los siguientes, Pedro bautizó, enseñó y confirmó a muchos gentiles.

Luego de Cesarea Marítima, Pedro fue a Antioquía, donde estableció su primera sede episcopal. Allí se suscitó la cuestión de los judaizantes, que concluyó en el Concilio de Jerusalén, por la instancia doctrinal de Pablo. Pero fue Pedro quien emitió un documento que resolvía el tema, hablando oficialmente como cabeza de la Iglesia, y, cuando Pedro habló "toda la asamblea calló" (Act. Ap. 15, 12). Jerarquía tanto más aclarada "cuanto el escritor de los 'Hechos' no intenta darle importancia".

Después Pedro se instala en Roma. Ahí su condición de vicario se torna más visible:

> "La primacía del obispo de Roma no destruía las prerrogativas de los otros apóstoles como obispos; y esta distinción se ha mantenido siempre. El título de Papa no se le daría exclusivamente a él hasta transcurridos varios siglos. Sin embargo era reconocido

> en todas partes como cabeza de la Iglesia y vicario de Cristo. Así, antes de la muerte de Pedro, la organización jerárquica estaba plenamente definida y completa. Presidía una institución ampliamente extendida, monárquica en funcionamiento...".

Prueba de este aserto son las cartas que dictaba a Silas o a Marcos, dirigidas a las comunidades cristianas. De ellas, la primera carta encíclica, del año 58 ó 59 (I Pedr. 2, 5-10), ya indica "todas las señales distintivas de la verdadera Iglesia: es una, santa, católica, apostólica y romana".

En los últimos años, Pedro, como Pablo, "también había cambiado":

> "Había llegado a ser la piedra que Cristo había buscado en él. Hacía tiempo que había terminado en sus vacilaciones; a través de sus trabajos y sufrimientos, el Espíritu Santo le había aportado el equilibrio y la lucidez visible en sus últimos discursos".

Con Pablo establecieron el principio de la sucesión apostólica. Es el tercer pontífice, San Clemente, quien lo describió hacia el año 90. Ellos escogieron sus sucesores, y establecieron la imposición de las manos:

> "Cristo procede de Dios, y los apóstoles de Cristo..., y nuestros apóstoles sabían a través de Nuestro Señor Jesucristo que habría rivalidad sobre el nombre del cargo episcopal. Por esta causa, habiendo recibido presciencia completa, nombraron las personas ya dichas y después proveyeron una continuación para que si estos muriesen, otros hombres autorizados tuviesen éxito en su ministerio".

En la segunda carta de Pedro se fija la posición frente a las herejías, se condena a los "falsos profetas", al tiempo que se despide de su rebaño: "Carísimos: que no se os caiga de la memoria que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día... nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene morada la Justicia, según la promesa del Señor".

En el año 67, por orden del tirano homosexual Nerón, el Vicario de Cristo fue condenado a muerte:

> "Pedro fue arrastrado, su cruz ante él, a un lugar en o cerca de la colina Vaticana. Allí fue clavado en la cruz, que fue entonces

levantada en la cima de la colina. La tradición insiste en que fue crucificado, por su propio ruego, boca abajo, por ser indigno de morir como Cristo murió"[45].

Desde ahí en adelante, por el triunfo de la cruz en la colina Vaticana, la verdadera Iglesia se hizo definitivamente romana.

En el magistral libro de Charles Pietri –"Roma christiana. Recherces sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie de Miltiade a Sixte III (311-440)"– se recoge la tradición acerca de la muerte de Pedro en el año 67 y la de Pablo, también por martirio, en el año 68. Y:

"A comienzos del siglo III, el presbítero romano Gayo escribió que los 'trofeos' –las reliquias– de Pedro se hallaban en el Vaticano y las de Pablo en la vía Ostiense. Las excavaciones en el subsuelo de la basílica de San Pedro han aportado una confirmación arqueológica a las tradiciones de la estancia, muerte y sepultura del Apóstol en Roma"[46].

2.4 Pedro: visión teológica

El teólogo de Friburgo, Ludwig Ott, al analizar el texto de Mt. 16, 17-19, que contiene la confesión de Cesarea de Filipo y la subsiguiente promesa de Cristo, dice:

"Estas palabras se dirigen inmediata y exclusivamente a San Pedro. Ponen ante su vista en tres imágenes la idea del poder supremo en la nueva sociedad que Cristo va a fundar. Pedro dará a esta sociedad la unidad y firmeza inquebrantable que da a una casa el estar asentada sobre roca viva (cf. Mt. 7, 24). Pedro ha de ser también el poseedor de las llaves, es decir el adminis-

---

45. Walsh, William Thomas: *San Pedro el Apóstol*. Madrid, Espasa-Calpe, 1951, pp. 248-249-250, 267, 269-272, 301, 304, 317-318, 325-326, 327-328, 329, 332, 341. Cfr. Castella, Gastón: *Historia de los Papas*, t. I, *Desde San Pedro hasta la Reforma Católica*. Madrid, Espasa-Calpe, 1970, pp. 9-13.
46. Orlandis, José: *El Pontificado Romano en la Historia*. Madrid, Palabra, 1996, p. 27; cfr. Pietri, Charles: *Roma christiana. Recherches sur l´Eglise de Rome, son oganisation, sa politique, son ideologie de Miltiade a Sixte III* (311-440), Roma, 1976.

> trador del reino de Dios en la tierra (cfr. Is. 22, 22; Apoc. 1, 18; 3, 7); las llaves son el símbolo del poder y la soberanía... Dios confirmará en los cielos todas las obligaciones que imponga o suprima San Pedro en la tierra...".
>
> "El primado se lo concedió el Señor a Pedro cuando, después de la resurrección, le preguntó tres veces si le amaba y le hizo el siguiente encargo: 'Apacienta mis corderos, apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas' (Jn. 21, 15-17). Estas palabras, lo mismo que las de Mt. 16, 18, se refieren inmediata y exclusivamente a San Pedro. Los 'corderos' y las 'ovejas' representan todo el rebaño de Cristo, es decir, toda la Iglesia (cfr. Jn. 10). 'Apacentar', referido a los hombres, significa lo mismo que gobernar (cf. Act. Ap. 20, 28), según la terminología de la antigüedad profana y bíblica. Pedro, por este triple encargo de Cristo, no quedó restaurado en su oficio apostólico (pues no lo había perdido por su negación), sino que recibió el supremo poder gubernativo sobre toda la Iglesia".
>
> "Después de la ascensión a los cielos, Pedro ejerció su primado. Desde el primer momento ocupa en la comunidad primitiva un puesto preeminente... (Act. Ap. 1, 15 ss.; 2, 14 ss.; 4, 3 ss.; 10, 1 ss.; 15, 17 ss.)"[47].

Otros teólogos distinguen en la encomienda del primado, referente al "apacentar" (regir, gobernar), a las "ovejas" (los simples fieles) de los "corderos" (los demás apóstoles y sus sucesores, los obispos), en razón de la otra comisión, la de confirmar a sus hermanos (Lc. 22, 32). Como fuere, es claro que la primacía se le otorga fundamentalmente por confesar la divinidad de Cristo y por amar más que los otros.

Cual una excelente síntesis de cuanto llevamos dicho, podemos ahora leer el aporte del afamado teólogo Michael Schmaus. Acerca del "llamamiento de Pedro", comienza por reseñar:

> "En los evangelios Pedro aparece desde el principio como el que dirige la conversación, como el primero que habla (el que lleva la

---

47. Ott, Ludwig: *op. cit.*, pp. 425-427.

> voz) (Mc. 8, 29; Mt. 18, 21; Lc. 12, 41; 9, 5; Jn. 6, 67) entre los demás. En las listas de apóstoles de los Sinópticos siempre es citado en primer lugar (Mc. 3, 16-19; Mt. 10, 1-4; Lc. 6, 12-16; Act. Ap. 1, 13). Su importancia especial se expresa también en la fórmula 'Pedro y los suyos' (Mc. 1, 26; Lc. 9, 32; Mc. 16, 7). Es Pedro quien quiere retener a Jesús cuando se escapa a la soledad (Lc. 5, 1-11; Mc. 1, 36); él es quien plantea a Jesús el problema de la recompensa en la otra vida (Mc. 10, 28), quien quiere disuadir a Jesús cuando habla de su muerte, por lo que se gana una dura represión (Mc. 8, 32); él es quien camina sobre las olas hacia Jesús que viene andando por el agua (Mt. 14, 28-32). Junto con Santiago y Juan pertenece al círculo de los más íntimos (Mc. 5, 37; 9, 2; 14, 33; cfr. también Jn. 18, 10; Mc. 14, 47). Repetidamente se dice que Jesús se quedaba en casa de Simón (Mc. 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 33). Los recaudadores de los impuestos del templo se dirigen como la cosa más natural justamente a él (Mt. 17, 18-31). A él se le aparece por primera vez como resucitado, Cristo crucificado...".
>
> "Hay sobre todo tres textos de la Escritura en que se nos atestigua el llamamiento de Pedro a un puesto especial: M. 16, 13-19; Lc. 22, 31; Jn. 21, 15-17".

Sobre el texto de San Mateo (Mt. 16, 13-19), que contiene la fundamentación del primado –y que algunos protestantes han querido impugnar en su autenticidad–, Schmaus (tras probar la pertenencia evangélica indisputable), proporciona estas interpretaciones.

La primera, que el nuevo nombre de "kepha", apunta al oficio:

> "La esencia del nuevo oficio se expresa en el nombre mismo. El nombre significa roca. Pedro tiene, por tanto, la tarea o función de ser roca...".

Después, el poder y la misión de Pedro en ese pasaje evangélico se expresa en un triple símbolo: A) el fundamento rocoso; B) el poder de las llaves; y C) el poder de atar y desatar. Acerca de lo cual expone:

> A. "Pedro debe ser el fundamento rocoso de la Iglesia para que la Iglesia no sea vencida ni violentada por las puertas del infierno... Para que la edificación hecha por Cristo tenga duración y consis-

> tencia, para que esté sustraída de la ley de la caducidad, su fundamento debe ser cimiento de roca... La Iglesia está asegurada contra la caducidad a consecuencia de la dirección de Pedro... Si Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia, no lo es por sí mismo, sino en cuanto vicario de Cristo... San Buenaventura expresó felizmente la relación entre Cristo y Pedro al decir... que Cristo es la piedra y Pedro, vicario de la piedra"...
>
> B. "El símbolo de las llaves del reino de los cielos no debe sugerirnos un contraste de las puertas del infierno. Pedro no es nombrado portero del cielo. Las llaves son símbolo de que Pedro representa en la tierra al señor y propietario de la casa, a Cristo. Mediante la entrega de las llaves Pedro es constituido en plenipotenciario de Cristo... en cuanto portador de las llaves dispone de la entrada en la Iglesia y de la exclusión de ella. En el gobierno de la casa de la comunidad le compete el máximo poder de orden por ser vicario del dueño de la casa; este poder implica el poder de dirección y el poder disciplinario. El administrador de la casa y el encargado de las llaves debe decidir lo que está bien, lo que está permitido y lo que está prohibido conforme al orden doméstico de Dios".
>
> C. "Lo que Cristo dice a Pedro bajo la imagen de atar y desatar, lo dice también a todos los apóstoles, según Mt. 18, 18. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, según Mt. 16, 18, se lo dice sólo a Pedro... a Pedro le compete de manera especial".

Glosado de ese modo el texto de Mateo, pasa el teólogo Schmaus al de Lucas (22, 31-32), que desarrolla el último de los símbolos consignados por Mateo. Además de la facultad de atar y desatar, este pasaje contiene la oración de Jesús para que Pedro resista la tentación demoníaca y haga perseverar a los apóstoles. Pedro, por tanto:

> "Debe ser para ellos un escudo de fe. Cristo no dice cosas parecidas a nadie más; sólo a Pedro. Sólo él es elegido por Cristo para ser protección y garantía de la fe. Él debe ser respecto a la fe cabeza y guía de los demás, de todos los demás. Con estas palabras Cristo concede a Pedro un privilegio sobre los demás apóstoles".

En cuanto al texto de San Juan (21, 15-17), sobre el pastor de las ovejas, dice Schmaus que:

> "Narra la plena configuración, el cumplimiento de lo que los otros dos evangelios prometen, atestigua la transmisión real de poderes a Pedro. Es Cristo resucitado quien lo hace... Las narraciones de San Mateo y San Lucas no tenían más que carácter de promesa hecha a Pedro; se refieren al futuro; son proféticas... Lo que San Juan cuenta tiene, en cambio, carácter de plenitud".

Asimismo:

> "En el antiguo Oriente y en el Antiguo Testamento desempeña un gran papel el símbolo del pastor. En el estilo cortesano de Oriente el rey es llamado pastor de los pueblos, pastor salvador. Apacentar significa en este contexto tanto como gobernar...".
>
> "Cuando Cristo encarga a Pedro cuidar su rebaño le confiere su propio poder pastoral... es decir, dirigir su rebaño (de Cristo). Este poder implica dos cosas: la mediación de la vida (en la doctrina y sacramentos) y su protección mediante el mantenimiento del orden contra las amenazas de dentro y de fuera...".
>
> "Pedro será el vicario del pastor supremo invisiblemente presente. La seriedad, solemnidad e importancia de la transmisión de poder están expresadas en la triple pregunta; según la usanza oriental las fórmulas de concesión de derechos eran pronunciadas tres veces por los testigos y así adquirían absoluta validez...".
>
> "Las palabras de Cristo se dirigen sólo a Pedro y no a los demás apóstoles; sólo a él se le dice que debe apacentar el rebaño; sólo él es, por tanto, representante de Cristo en el oficio de pastor en cuanto tal. Por tanto, es superior a todos los demás...".
>
> "Su poder pleno implica el poder de gobierno y el poder de orden; su poder pastoral abarca los dos".

Ese es el poder de Pedro, realmente transmitido por Cristo, y realmente ejercido por Pedro en la Iglesia primitiva:

> "Se ve su posición destacada especialmente en que fue quien motivó y dirigió después de la Ascensión la elección de Matías para completar de nuevo el número de los doce (Act. Ap. 1, 15-

> 26). El fue quien después de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés se levantó entre los discípulos y dio el primer testimonio a favor de Cristo (Act. Ap. 2, 14-40). Cuando las autoridades judías procedieron contra los apóstoles, fue también Pedro quien defendió el Evangelio y la joven Iglesia (Act. Ap. 5, 1-11); en la curación del paralítico Pedro lleva la palabra, aunque participa Juan también (Act. Ap. 3, 1-26); junto con Juan es enviado por los apóstoles a Samaria, para que vigile el trabajo misional (Act. Ap. 8, 14-17); él dirigió la polémica contra Simón el Mago (Act. Ap. 8, 18-25); en la curación de Eneas (Act. Ap. 9, 32-35) y en la resurrección de Tabita (Act. Ap. 9, 36-43) se destaca fuertemente su importancia dentro de la joven Iglesia. La función más importante del apóstol Pedro fue el bautismo del centurión Cornelio y de toda su casa (Act. Ap. 10)"[48].

A estos esclarecimientos acerca del "llamamiento a Pedro", debemos añadir el que hace el teólogo Ugo Lattanzi sobre la "ley general de mediación". Explica que dicha ley gobierna el mundo de la naturaleza, y que la Iglesia, en cuanto organismo viviente, también participa de ella. Así:

> "Esta mediación de Pedro se armoniza perfectamente con la ley general divina de mediación, que regula toda forma de causalidad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, según la descripción que nos hace Santo Tomás de Aquino: 'El orden natural, establecido por Dios en las cosas, pide que una causa obre sobre lo que tiene más cerca y mediante esto actúe sobre lo que está más lejos...' (Summa Theol., III, p. 56, a. 1, c)".
>
> "Ahora bien, según se deduce de los hechos, ningún otro apóstol estuvo más cerca de Cristo que Pedro"[49].

---

48. Schmaus, Michael: *op. cit.*, t. VI, pp. 156-157, 163, 164, 165, 166, 167-168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176.
49. Lattanzi, Ugo: *El Primado Romano*. Barcelona, ed. Litúrgica Española, 1963, p. 63.

Con esta noción filosófica cerramos este ítem, bien aclarado que estos mismos temas recibirán otra interpretación en función del poder de jurisdicción pontificia, que trataremos en seguida.

2.5 El papado romano

Bien. Tenemos ya sabido que la Iglesia necesita de un fundamento rocoso para cumplir con su nota de indefectibilidad, y que Pedro fue designado por el Señor para desempeñar esa labor basal.

Pero, claro, Pedro era un hombre mortal. Luego, la pregunta es: ¿a su muerte se extinguiría la promesa de indefectibilidad eclesial...?

Oigamos la respuesta que nos da Ludwig Ott. Explica este teólogo que hay una necesidad de perpetuación del primado, ya que:

> "Es una consecuencia lógica de su naturaleza y finalidad. Como el primado, por su misma naturaleza, es el oficio de gobernar toda la Iglesia y tiene por fin conservar la unidad y solidez de la misma, y la Iglesia, por voluntad de su Fundador, ha de perpetuarse inmutable a fin de continuar en todos los tiempos la obra salvadora de Cristo, el primado tendrá que tener también carácter de perpetuidad. Pedro estaba sometido a la ley de la muerte igual que todos los demás hombres (Jn. 21, 19); en consecuencia, su cargo tenía que pasar a otros. El edificio de la Iglesia no puede seguir en pie sin su fundamento (Jn. 16, 18); el rebaño de Cristo no puede subsistir sin su pastor (Jn. 21, 15-17). Los Padres expresan ya la idea de que Pedro sigue viviendo y obrando en sus sucesores. El legado papal Felipe declaró en el Concilio de Éfeso (año 431): 'Él (Pedro) sigue viviendo y juzgando hasta ahora en sus sucesores' (Denz. 112, 1824). San Pedro Crisólogo dice del obispo de Roma, en una carta a Eutiques: 'El bienaventurado Pedro, que sigue viviendo y presidiendo en su sede episcopal, ofrece la fe verdadera a los que la buscan'... San León Magno declara que el primado es una institución permanente: 'Así como perdura para siempre lo que en Cristo Pedro

> creyó, de la misma manera perdurará para siempre lo que en Pedro Cristo instituyó' ('Sermo' 3, 2)"[50].

Pedro ha muerto en Roma, su sede episcopal. Los obispos de Roma serán sus sucesores y a la inversa.

Comenta Michael Schmaus:

> "(La sucesión de Pedro) está dada con la realidad misma...".
>
> "La necesidad de sucesores se deduce, en primer lugar, de la palabra 'fundamento rocoso'... de la función del fundamento... Lo importante no es sólo el suceso de poner fundamento, sino el estado (ontológico) de ser fundamento. Pertenece a la esencia de la Iglesia la duración del fundamento sobre que está construida... Cristo fundó la Iglesia para el tiempo que transcurra entre la Ascensión y la segunda venida; y prometió que sería imperecedera durante este intervalo. Si el hecho de ser imperecedera está garantizado por la segura dirección y por el gobierno autoritario, estas funciones deben ser ejercidas hasta la vuelta del Señor...".
>
> "Cristo no constituyó el fundamento de su Iglesia en un principio objetivo sino en un principio personalista... Cristo pensó que debía pervivir en una persona y no en una cosa...".
>
> "En la pervivencia del pleno poder conferido a Pedro hay que contar también con el hecho de la sucesión. Los sucesos históricos no son una justificación por sí mismos; el pretender legitimar la evolución histórica en su facticidad misma nos llevaría al relativismo e historicismo. Pero en nuestro caso la continuación histórica con su inmediata conexión con la época apostólica cumple lo que esa época deja pendiente. En el hecho de la sucesión se ve, pues, la interpretación real y fáctica de la voluntad del Señor...".
>
> "Reflexiones parecidas nos llevan a la tesis de la sucesión de Pedro a partir de la imagen de las llaves y del símbolo de atar y desatar...

---

50. Ott, Ludwig: *op. cit.*, pp. 428-429.

> Sería incomprensible que Cristo hubiera instituido un representante suyo para el corto tiempo que vivieron los apóstoles y que no lo hubiera hecho para los siglos posteriores y sería también incomprensible que hubiera previsto portadores del poder de magisterio y del poder de gobierno para la generación de los apóstoles, pero no para el largo tiempo futuro...".
> "Cristo nombró a Pedro representante supremo suyo... También este mandato se acaba en el momento en que es cumplido...".
> "Cristo volverá al fin de la historia; hasta entonces tiene que ser sustituido. Por tanto, su vicario supremo debe tener sucesor hasta aquella hora"[51].

Motivos ontológicos e históricos confluyen hacia la sucesión de Pedro. Se trata de una pervivencia personal, no objetiva (como la de la Escritura, según los protestantes).

Otro gran eclesiólogo, el teólogo dominico A.D. Sertillanges, O.P., añade otras razones a la Sucesión del Vicariato. Indica él que hay que partir del dogma de la Unidad del Cuerpo Místico. La Unidad del Cuerpo exige la Unidad de la Cabeza, que se concreta en el Vicariato. Luego, con una imagen geométrica observa que: "donde está el centro, está el círculo" (Ubi Petrum, ibi Ecclesiam). Centro que contiene la autoridad mayor, en el tiempo y el espacio. Es decir, la realización del sueño de San Pablo: "todo está sujeto a los elegidos, los elegidos a Cristo, Cristo a Dios"[52].

Lo anterior es una glosa del argumento de Santo Tomás de Aquino en favor del primado petrino. Una sola Iglesia, dice, exige una sola cabeza; la unidad de la fe requiere que una única persona zanje con su autoridad las cuestiones que se planteen; el fin del gobierno, que es la paz y la unidad de los súbditos, se alcanza mejor con uno solo a mandar; y la Iglesia Militante es imagen de la Iglesia Triunfante, cuya cabeza es uno solo: Cristo. Luego, así se hará "un solo rebaño con un solo pastor" (Jn. 10, 16) ("Suma contra Gentiles", t. IV, p. 76). Agrega que Cristo, "debien-

---

51. Schmaus, Michael: *op. cit.*, t. IV, pp. 184, 185, 186, 187, 188.
52. Sertillanges, A.D.: *La Iglesia*. Bs. As., Difusión, 1946, t. I, p. 93.

do privar a la Iglesia de su presencia física, fue necesario que confiase a uno, en calidad de Vicario suyo ('loco sui'), la misión de gobernar la Iglesia universal. Por lo que sólo a Pedro hizo la promesa (Mt. 16, 19), para demostrar que la potestad de las llaves debía comunicarse a los otros por su medio, con el fin de conservar la unidad de la Iglesia"[53].

Resuelta la necesidad y conveniencia de la sucesión del primado éste recae en el obispo de Roma, sucesor de Pedro. En la última Sede Apostólica de Pablo y de Pedro, permanecerá la Silla Apostólica, cátedra de unidad cristiana.

Acá hay un problema histórico que debemos contemplar, aunque sea muy brevemente.

Explica José Orlandis:

> "Esta Iglesia romana ejerció desde el siglo I una función primacial respecto a las iglesias cristianas de Oriente y Occidente. Adolf von Harnack, el gran historiador eclesiástico protestante, así lo reconocía en su importante obra sobre la expansión del Cristianismo durante los tres primeros siglos. La Iglesia romana, escribió, poseía desde finales del siglo I 'eine faktischen Primat', un primado de hecho, en la Cristiandad. Pero este 'primado de hecho', históricamente innegable, no obedecía tan sólo a la circunstancia de ser la Iglesia de la capital del Imperio, o aquella que podía socorrer con mayor largueza a las comunidades pobres o necesitadas, y ni aún siquiera a la dignidad que le confería ser la ciudad donde sufrieron martirio los Apóstoles Pedro y Pablo. Respondía, sobre todo, a su propia condición primacial, al hecho de ser la heredera de la Iglesia madre de Jerusalén y, en cuanto sede de Pedro, la definitiva Iglesia madre y el principio de unidad de todas las iglesias. La Iglesia romana poseía la función primacial en cuanto institución, esto es, con independencia de la persona del obispo que ocupase la sede; así contemplaban también a la Iglesia romana las otras iglesias del orbe. Es obligado poner de relieve esta preeminencia institucional de la Iglesia romana para marcar la diferencia con situaciones

---

53. Santo Tomás de Aquino: *Suma contra Gentiles*. Libro IV, c. 76.

de prestigio y poder que en determinados momentos tuvieron otras iglesias de la Antigüedad cristiana por razón de la personalidad excepcional de algunos de sus obispos. Bastará recordar los casos de San Cipriano de Cartago en el siglo III, de San Ambrosio de Milán en la segunda mitad del siglo IV, y de San Agustín, en las primeras décadas del siguiente siglo V. El caso de Roma es de distinto orden: sólo ella posee una segura conciencia primacial, y esa convicción de la preeminente singularidad de la Iglesia romana se halla extendida a otras iglesias desde fecha muy temprana. Un buen testimonio de ello puede hallarse en las epístolas de San Ignacio, obispo de Antioquía (+ 115)... Es fácil advertir la llamativa diferencia existente entre los encabezamientos de las cartas destinadas a las demás iglesias y el solemne preámbulo de la dirigida a la Iglesia de Roma... En la segunda mitad del mismo siglo II, Ireneo de Lyon dio un nuevo y elocuente testimonio de lo que la Iglesia romana representaba para las iglesias particulares contemporáneas... Todavía no había terminado el siglo I, y viviendo aún el apóstol San Juan, la Iglesia romana, mediante la primera epístola del papa San Clemente, tuvo una intervención importante en un conflicto interno surgido en la iglesia de Corinto. Se trata de un hecho tan significativo –tanto por la época en que se produjo, como por su contenido– que Pierre Batiffol lo denominó la 'epifanía del Primado romano'"[54].

Aspecto histórico que se podría completar con la siguiente ilustración:

"...ya San Dionisio de Corinto, aunque próximo a su residencia, se dirigía a la remota Roma a interpelar la autoridad del papa San Clemente, para poner término a las divisiones de su iglesia; y su carta respuesta es recibida con tanto aprecio, que por largos años era leída en las asambleas de los fieles después de las santas Escrituras. No bien sabe el santo obispo de Esmirna, el

54. Orlandis, José: *op. cit.*, pp. 33-34, 36; cfr. Batiffol, Pierre: *Cathedra Petri (Etudes d´histoire ancienne de I´Eglise).* París, 1938.

mártir Policarpo, que Roma sigue otra práctica en la celebración de la Pascua que las iglesias de Asia, cuando, para tranquilizar su espíritu, surca los mares, atraviesa provincias, llega a la ciudad eterna a consultar al papa San Aniceto. San Dionisio de Alejandría es acusado falsamente de sabelianismo; al punto envía su profesión de fe al santo Papa de su nombre, teniéndose por seguro si éste le tenía por ortodoxo. El grande Atanasio es perseguido por los arrianos, y sin detenerse recurre al romano Pontífice, como al único por cuya autoridad puede ser restablecido; lo mismo practican san Pablo de Constantinopla y Marcelo de Ancira. Eusebio de Sebaste es depuesto en el sínodo de Melito; San Basilio nos da testimonio de su apelación al papa Liberio. San Juan Crisóstomo es atropellado por Teófilo de Alejandría en el falso concilio de la Encina; vuelve al punto sus ojos a San Inocencio papa, primero de este nombre, quien le alarga su mano protectora. San Elaviano sufre los insultos vergonzosos y atroces de Dióscoro, en el latrocinio de Éfeso, y luego fija sus ojos en el papa San León el Grande, como de quien pende el remedio de tantos males. ¿Quién movía tan uniformemente, y en todas las épocas, a los obispos orientales a acudir de partes tan remotas al Papa, sino la voz de la tradición que se conservaba entre ellos, de que al sucesor de Pedro incumbía la solicitud de todas las iglesias, y era el encargado de confirmar a sus hermanos?".

"Y si en el Oriente se veía brillar con tanto esplendor la supremacía pontificia, ¿qué diremos en la Iglesia latina? ¿Quién ignora la apelación de Ceciliano de África, la de Marcial y Basilides de España; la solicitud premurosa de San Cipriano, para que removiese a Marciano de Arles; el suceso de Chelidonio depuesto inoportunamente por San Hilario de la misma ciudad (Arles), en que tan vigorosamente ostentó San León el Grande el ejercicio de su jurisdicción suprema? ¿Quién el de Contumelioso de Reggio, restituido por el papa San Agapito; el de Saonio de

Embrum?... Seríamos interminables si hubiésemos de referirlos todos"[55].

Desde un ángulo de enfoque no-católico Enrique Gallego Blanco contribuye a redondear nuestro conocimiento del tema, con estos conceptos:

"En la cuestión de la supremacía romana la intervención imperial también se hizo sentir. La división del Imperio, la fundación de la nueva capital de Constantinopla y el declinar de la antigua Roma fueron los factores históricos que movieron a los Papas a proclamar y defender la supremacía romana, base del futuro poder papal. La disputa duró más de dos siglos, desde el pontificado de **Dámaso I** (366-384) hasta el de Gregorio I (590-604). La decisión del segundo concilio ecuménico, primero de Constantinopla, que hizo al obispo de Constantinopla el primero después del obispo de Roma porque 'urbs ipsa sit iunior Roma', provocó la protesta de Dámaso I. El papa declaró en el **sínodo romano** del 382 que la Iglesia de Roma debía su primacía a los poderes que San Pedro había recibido de Cristo, y al hecho de haber sido fundada por los Apóstoles Pedro y Pablo, y no a un decreto conciliar".

"Los sucesores de **Dámaso** I continuaron la política iniciada por el papa español, y se esforzaron en defender el principio de la universalidad de la autoridad pontificia. Así, Bonifacio I (418-422) defendió los derechos de Roma sobre Iliria cuando Teodosio II puso esos territorios bajo la jurisdicción de la sede de Constantinopla, y obligó a Teodosio, con el apoyo del emperador Honorio, a rescindir el decreto. Pero fue el **papa León I** (440-461) el que, en sus relaciones con el Imperio, desarrolló los principios doctrinales en los que iba a descansar la teoría monárquica de la Iglesia. El principio fundamental era la legación petrina dada por Cristo a la persona de San Pedro y después a sus sucesores. La suprema autoridad, expresada en el poder de

55. *Advertencia de los editores de la Blibliloteca de Religión*, a: Maistre, José, conde de: *Del Papa, seguida de la obra*: *De la Iglesia galicana en sus relaciones con la Santa Sede*. Barcelona, Librería religiosa, 1856, pp. 10-11.

> atar y desatar, constituía el principatus, esto es, la supremacía jurisdiccional de la Iglesia de Roma en el mundo cristiano. Según esta teoría, el Papa tenía que resistir todos los intentos de disminuir su autoridad, e intervenir, por otra parte, en los casos que fuera necesario afirmar esa misma autoridad, incluso en casos de la política imperial religiosa".
>
> "Apoyado en la doctrina del 'principatus', León I actuó contra Hilario de Arles... La controversia con Hilario también provocó la intervención del emperador. En su decreto a Aecio, Valentiniano II (425-454) reconoce la supremacía de Roma, el **primatus Sedis Apostolicae...** Valentiniano III dio fuerza de ley, para toda la Iglesia, a los decretos emanados de la autoridad de la Santa Sede, y su gobernador Aecio tenía que obligar a presentarse ante el Papa el obispo que, citado, rehusara venir a la Ciudad Eterna".
>
> "El decreto imperial del año 445 ha sido considerado como el reconocimiento oficial del primado de Roma en todo Occidente"[56].

Como es obvio, este es un relato desde un punto de vista cerradamente naturalista y profano maquiavelista, donde lo único que cuenta es la fuerza o la astucia material del César para imponer su voluntad de poder. Así, la doctrina de la legislación petrina, emanada de las Escrituras, es presentada como un invento del papa San León Magno. De todas formas, traemos este texto porque desde afuera confirma la primacía romana, aunque la atribuya –según la mentalidad del autor– a la política del poder.

No obstante los reparos que acabamos de formular al historicismo profano, no se puede negar una cierta evolución histórica del Papado Romano. Dado que la historia del Pontificado es una epopeya humano-divina, resulta muy exacta esta síntesis del problema que expone el gran historiador de la Iglesia José Orlandis, al decir:

> "Dos milenios de historia cristiana acreditan sobradamente a los ojos de cualquier observador sin prejuicios que el primado

56. Gallego Blanco, Enrique: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 17-18.

de Pedro y de sus sucesores los obispos de Roma es un elemento fundamental de la constitución querida para la Iglesia por su fundador Jesucristo. Mas ha de quedar claro que la institución del Pontificado y el ejercicio por sus titulares de la función primacial se han desarrollado en el tiempo y contando con el transcurso del tiempo, de acuerdo con la **ley del crecimiento** que preside la vida de la Iglesia y que anunciaron las parábolas del Reino: la de la levadura que fermenta la masa, la del grano de mostaza que se convierte en árbol"[57].

Es que la Iglesia tiene su esencia y su existencia. Y es en esta última donde se registra la nota de "Romana". De diversa naturaleza, pero que se añade a las otras antes explicadas. La Romanidad es nota propia del Papado, en tanto que las cuatro anteriores –Unidad, Santidad, Catolicidad y Apostolicidad– son de esencia eclesial.

El teólogo Ugo Lattanzi nos acabará de dar el cuadro entero de esta cuestión. Expresa que:

"La Teología no trata de desmentir la historia, sino de explicarla... La Iglesia en sí misma, considerada a la luz de la Revelación, se nos presenta como un **organismo viviente**, que nace, crece y se desenvuelve en el tiempo...".

"Es, pues, posible distinguir en el crecimiento de este organismo **las fases** en relación con las edades, los períodos en relación con las fases y los momentos en relación con los períodos".

"Respecto a las edades, las fases de la Iglesia son dos: la una es terrena y perenne; la otra es celestial y eterna. Es evidente que la fase a que se refiere el **Primado Romano** es la terrena y perenne... ésta se constituyó en dos períodos: en el primero la fundación y en el segundo la edificación...".

"La verdadera Iglesia es romana".

La '**Romanitas**' –neologismo que Tertuliano usa por vez primera– entendida en sentido religioso, es decir, como **Primado Romano**,

57. Orlandis, José: *op. cit.*, p. 279.

> constituye el fundamento de las cuatro notas –Unidad, Santidad, Catolicidad y Apostolicidad– son propiedad y notas de la Iglesia; la Romanidad es propiedad y nota de la Roca...".
>
> "De tal manera se ha establecido entre Roma y la verdadera Iglesia de Cristo una especie de 'comunicatio idiomatum' que en vez de decir Iglesia una, santa, católica, apostólica, bastará decir Iglesia Romana"[58].

Entonces, podemos recapitular la materia, con nuestras pobres palabras.

Volvamos al aforismo de San Ambrosio: "Ubi Petrum, ibi Ecclesiam". ¿Dónde está Pedro?... Adolf von Harnack detalla que ni en Alejandría ni en Antioquía, sedes temporarias de Pedro, se reclama la primacía. Pedro es, finalmente, obispo de Roma, presidiendo esa comunidad hasta su muerte santa. Roma, pues, es el 'locus Petri', el "territorio romano", donde se asienta su cátedra. Pedro, antes de morir, ha impuesto las manos a su sucesor, para transmitirle sus poderes.

El Primado y Vicariato de Cristo, pues, pertenecen a los sucesores de Pedro, es decir, a los obispos de Roma. "Caput secundarium", del "caput principale", en la visión de uno de los mayores eclesiólogos de todos los tiempos, el Cardenal Juan de Torquemada, O.P.

Desde un ángulo histórico se advierte desde muy antiguo –en el año 155 el Papa Aniceto invocaba la autoridad de Roma para fijar la fecha pascual– el ejercicio de esa Primacía.

Sin embargo, hay algo bastante superior al mero proceso histórico.

Hasta acá hemos reseñado la opinión de calificados autores. Ahora vamos a ver directamente qué ha dicho la Iglesia sobre este asunto.

2.6 La potestad pontificia en el Magisterio de la Iglesia

El poder de los sucesores de Pedro ha sido definido dogmáticamente en la Iglesia, según los siguientes cánones:

---

58. Lattanzi, Ugo: *op. cit.*, pp. 158, 181, 200, 201; cfr. Maccarrone, M.; *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*. Roma, 1952.

a) Concilio IV de Constantinopla, Ecuménico VIII, año 869:
"... no puede pasarse por alto la sentencia de nuestro Señor Jesucristo que dice: 'Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia'... Formulario del Papa Hormisdas".

b) Concilio II de Lyon, Ecuménico XIV, año 1274:
"Que la Santa Iglesia Romana posee el sumo y pleno primado y principado sobre toda la Iglesia católica que ella, veraz y humildemente, reconoce haber recibido con la **plenitud de la potestad** de parte del Señor mismo en la persona del bienaventurado Pedro, príncipe o cabeza de los apóstoles, de quien el Romano Pontífice es sucesor; y como está obligada más que las demás a defender la verdad de la fe, así las cuestiones que acerca de la fe surgieron, deben ser definidas por su juicio" (Denz. n. 476).

c) Declaración del papa Clemente VI, del año 1351 (Denz. n. 570).

d) Concilio Ecuménico XVII, de Florencia, año 1439:
"Asimismo definimos que la Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, Príncipe de los apóstoles, verdadero Vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro, le fue entregada por nuestro Señor Jesucristo **plena potestad** de apacentar, regir y gobernar la Iglesia universal, como se contiene hasta en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados cánones" (Denz. n. 694).

e) Profesión de fe del Concilio de Trento, años 1545-1563:
"Reconozco a la Santa, Católica y Apostólica Iglesia Romana como madre y maestra de todas las Iglesias y prometo y juro verdadera obediencia al Romano Pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles y Vicario de Jesucristo".

f) Concilio Ecuménico XX, Vaticano I, año 1870:

> "Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro, Apóstol, no fue constituido por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió solamente primado de honor, pero no de **verdadera y propia jurisdicción**, sea anatema".
>
> "Si alguno dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, **de origen divino**, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema".
>
> "Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición (de infalibilidad papal) sea anatema (Denz. n. 1821)".
>
> "En el mismo Primado apostólico está incluida también la suprema potestad de Magisterio; (por consiguiente) cuando el Romano Pontífice habla 'ex cathedra' lo hace con la misma infalibilidad con la que el Divino Redentor dotó a su Iglesia" (Denz. n. 1832, 1839).

Por el IV Concilio de Letrán, del año 1215, se estableció que el tratamiento al Romano Pontífice sería el de "Vicario de Dios" o "Vicario de Cristo", aunque la tradición popular lo siguiera llamando "Papa", es decir, padre.

Por supuesto que dichos actos magistrales son sólo los más trascendentes y completos. Pero ha habido otros que también han contribuido a definir la doctrina del Primado Romano, como por ejemplo, el Concilio de Sárdica, del año 343, el de Constantinopla I, Segundo Ecuménico, del año 381, el Sínodo Romano del año 382, y el Concilio de Éfeso, del año 431. Un comentario que juzgamos pertinente de esa actividad eclesial sería el que sigue:

> "¿Y no lo han confesado prácticamente así los mismos Concilios, aún los ecuménicos o generales? ¿No lo han enseñado a los fieles?".

> "El célebre **Formulario** del santo papa Hormisdas proclamado, suscrito por todos los Padres en el VIII concilio general, IV de Constantinopla, regla de la fe, según la expresión de Bossuet mismo, recibida por todos los obispos de Oriente y de Occidente, ya aprobada de toda la católica Iglesia, que se ha servido desde entonces de él, para la abjuración de las herejías, ¿no prescribe 'seguir en todos los sentimientos de la Silla Apostólica', como 'en la que reside la entera y verdadera solidez de la religión cristiana'?".
> "El **IV de Letrán** nos asegura que la Iglesia de Roma 'obtiene por disposición del Señor, sobre todas las otras, el **principado** de ordinaria potestad, como maestra y madre que es de todos los fieles de Jesucristo'... El **II de Lyon** (de más de quinientos obispos, los Patriarcas, quince cardenales, y mil doctores, entre ellos San Buenaventura), afirma que 'la Iglesia romana obtiene **el supremo y pleno primado y soberanía** sobre toda la Iglesia católica, el cual, todo el que verdadera y humildemente quiere ser católico, reconoce haberlo recibido del mismo Señor en la persona de Pedro, príncipe y cabeza de los apóstoles, cuyo sucesor es el romano Pontífice'. El de **Florencia** define expresamente que el romano Pontífice es el sucesor de San Pedro, el vicario de Jesucristo, cabeza de toda la Iglesia, padre y pastor de todos los Cristianos, a quien en la persona de Pedro se le comunicó por Jesucristo una plena potestad de apacentar, regir y gobernar toda la Iglesia"[59].

Como a pesar de lo dicho, alguien pudiera pensar que el tema es moderno, puntualizaremos la doctrina de los primeros concilios ecuménicos, después del de Nicea (año 325), contra Arrio, conforme al resumen que damos a continuación:

> "El Concilio de **Sárdica** –la actual Sofía– del año 343-344, considerado como parte integrante del de Nicea, disciplinó el derecho que los obispos tenían de apelar al Papa...".

59. "*Advertencia, etcétera*" *cit.*, pp. 13-14.

“El segundo concilio, celebrado en Constantinopla el año 381, en realidad, no fue más que nacional. Por eso no fue presidido por los legados del Papa. Sin embargo, se le consideró como ecuménico precisamente por la aprobación del papa San Hormisdas en el año 520 (cfr. Denz. n. 173)... En el concilio **efesino**, el año 431, el tercero de la serie, se puso en el mayor relieve el Primado Romano”.

“El papa Celestino no consideraba necesaria la convocación de un concilio; pero aceptó la iniciativa tomada por el emperador Teodosio II. El Papa, que había dado al patriarca de Alejandría, Cirilo, el mandato de ejecutar la sentencia contra Nestorio, patriarca de Constantinopla, envió tres legados: los obispos Arcadio y Pojetto y el presbítero Felipe. Cirilo actuó en el concilio como representante del Papa. Nestorio fue condenado. Mas como la condena fue dictaminada antes de la llegada de los legados, éstos exigieron que se les leyeran las actas para su consentimiento, según las instrucciones recibidas del Papa; y nadie se opuso. Acabada la lectura, el presbítero Felipe tomó la palabra para aprobar la condenación, exhortándoles con estas palabras: ‘A nadie es dudoso, antes bien, por todos los siglos fue conocido que el santo y muy bienaventurado Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro señor Jesucristo, salvador y redentor del género humano, y a él le ha sido dada potestad de atar y desatar los pecados, y **él, en sus sucesores, vive y juzga hasta el presente y siempre**’”.

“Ninguno se alzó contra esta alocución, casi enfática del legado Felipe...”.

“El cuarto concilio, reunido en **Calcedonia** el año 451, estuvo presidido por los legados del papa San León Magno. En este concilio el Primado del Papa fue reconocido con manifestaciones explícitas y luminosas... El papa León fue saludado con grandes aplausos como el ‘arzobispo de todas las Iglesias’ y como el ‘sucesor de San Pedro’...”.

> "El quinto concilio se declaró en **Constantinopla** el año 553 y se llama II Constantinopolitano. El reconocimiento del Primado Romano se deduce del hecho que el patriarca Eutiquio, en el intento de conservar la unidad de la Sede apostólicam ruega al papa Virgilio que presida el concilio...".
>
> "El emperador Constantino Pogonato promovió, en el año 680-681, el sexto concilio, que se llamó **III Constantinopolitano**. El papa Agatón envió sus legados que tuvieron la presidencia...".
>
> "El séptimo concilio se convocó en **Nicea** el año 787, para poner fin a la furia de los iconoclastas... El papa San Adriano envió sus legados, entregándoles una carta –en la que el Primado Romano se pone grandemente de relieve– que ellos leyeron en el concilio. Tarasio, patriarca de Constantinopla, y todos los Padres del concilio aprobaron el contenido de la carta"[60].

Lo anterior se refiere, claro está, a los concilios ecuménicos. Empero, al lado de esas decisiones debe colocarse la intervención de los primeros Pontífices Romanos en las diversas iglesias particulares, a saber:

> "**San Clemente** intervino (en la iglesia de Corinto, en los años 93-97) con el fin de obtener un triple objetivo: sanar la discordia, devolver la paz a los ánimos agitados y restaurar la disciplina jerárquica".
>
> "Para lograr su intento amonesta... exige obediencia... amenaza... exhorta con autoridad..., y envía nuncios para comprobar la ejecución de sus órdenes...".
>
> "Citemos en segundo lugar el testimonio de San Ignacio, obispo de Antioquía... escribió también una carta a la Iglesia de Roma... 'Vosotros (dice) habéis instruido a los otros y yo deseo que permanezcan firmes las cosas que prescribistéis con vuestra enseñanza (Rom. 3, 1)'".
>
> "He aquí otro hecho. El papa **San Víctor**, africano, que gobernó la Iglesia de Roma hacia finales del siglo segundo, había ordenado a las Iglesias que la celebración de la Pascua cristiana

60. Lattanzi, Ugo, *op. cit.*, pp. 159-163.

no debía coincidir con la judía... Los obispos del Asia Menor se creyeron en el derecho de no aceptar la orden. Entonces el Papa les amenazó con excomulgarlos en masa, si no se conformaban con la liturgia romana; y de hecho les habría excomulgado, si no hubiese intervenido Ireneo, obispo de Lyon".

San Esteban I (+ 256).

El primer Pontífice romano que justificó su intervención en otras iglesias reivindicando el derecho de sucesión de Pedro... El hecho lo encontramos relatado en la carta del obispo Firmiliano de Cesarea de Capadocia a San Cipriano, obispo de Cartago... le refería que el papa Esteban se gloriaba de ser 'el sucesor de Pedro, sobre el que se habían puesto los fundamentos de la Iglesia...'

San Julio I (337-384)

Los obispos arrianos, en una carta dirigida al papa San Julio... pretendían que aprobase la deposición de los obispos por ellos decretada.

El Papa, en cambio, en su respuesta los reprendió de haber transgredido el 'canon eclesiástico', según el cual antes de proferir una sentencia semejante, es necesario escribir al Papa. Y concluye: 'Esto es lo que yo os pido y esto es lo que hemos recibido del bienaventurado apóstol Pedro'.

San Dámaso I (356-384)

En una carta a los obispos orientales dice que Pedro es el que se sienta en la Iglesia de Roma y que le ha enseñado cómo gobernarla... San Dámaso reivindicó para sí una prerrogativa sobre los otros obispos, precisamente la de ser el 'príncipe' de ellos.

San Siricio (384-398)

Escribiendo a Himerio, obispo de Tarragona, en España, afirma: 'Nos cargamos con el peso de todos los que están gravados, o más bien, lo lleva en nosotros el bienaventurado Pedro que nos defiende y nos protege y esperamos en todo, como herederos de su administración'. En esta carta San Siricio, como árbitro de la comunión eclesiástica, decide en la forma más autoritativa todos los casos presentados por Himerio.

San Inocencio (401-417)
A Alejandro, obispo de Antioquía, le dice que Antioquía tuvo 'in transitu' el primado de jurisdicción que ahora está definitivamente en Roma.
San Bonifacio I (418-422)
Escribiendo a Fufo, obispo de Tesalónica, y vicario suyo en Ilírico, afirma que un concilio no puede retractar una causa ya definida por la Sede Apostólica.
La razón es que la Sede romana es una sola cosa con Pedro y su autoridad se funda en las prerrogativas prometidas y concedidas a Pedro...
San Sixto III (432-440)
En respuesta a una carta de Juan de Antioquía... le contestó que Pedro apóstol transmitió a sus sucesores lo que había recibido...
San León I (440-461)
Citaremos un solo texto de este gran Pontífice. 'El Primado (instituido por Cristo en Pedro) persiste, pues el bienaventurado Pedro, perseverando en la solidez de la piedra que él recibió, no abandona el timón de la Iglesia que le fue confiado...'
San Gelasio I (492-496)
Decretal del año 495.
San Hormisda (514-523)
Este Papa impuso a todo el episcopado de Oriente, caído en el cisma de Acacio, las condiciones a que habían de someterse para volver a entrar en comunión con la Iglesia de Roma, proponiéndoles una fórmula de profesión de fe... Es digno de notarse que todo el episcopado de Oriente, comenzado por el patriarca de Constantinopla, Juan, suscribió dicha profesión de la fe.
San Adriano (772-795)
En una carta dirigida a Tarasio, patriarca constantinopolitano, en el año 785, San Adriano declara que la 'Sede de Pedro posee con esplendor el primado sobre toda la tierra y es la cabeza de todas las iglesias de Dios'. Los legados papales presentaron la versión griega de esta carta a la aprobación formal de los Padres del Concilio Ecuménico Niceno II, y éstos, comenzando por el patriarca Tarasio, la aprobaron con unanimidad.

> **San Nicolás I** (858-867)
> "En esta carta (del año 865 al emperador Miguel III) el gran Pontífice declara que los privilegios de la Iglesia romana establecidos en el bienaventurado Pedro por boca del mismo Cristo, los han celebrado los concilios ecuménicos y toda la Iglesia los ha venerado; los cuales **ni pueden ser disminuidos** ni traspasados ni transformados, porque su fundamento lo puso Dios mismo"[61].

Satisfecha, creemos, la inquietud de quienes se plantean el tópico de la antigüedad del ejercicio del Primado por el Papado Romano, podemos convenir en que ha habido un desarrollo histórico de estas premisas, desde la antigüedad hasta nuestros días. El teólogo Michael Schmaus explica de esta forma:

> "Si se comparan las primitivas afirmaciones y primeros testimonios cristianos sobre el Primado con la doctrina vaticana (del Concilio Ecuménico Vaticano I) sobre el mismo tema, no se puede pasar por alto que hubo una profunda evolución. Fue desencadenada por el hecho de que los Papas se comprometieron a favor de la existencia de la Iglesia. Lo que no es más que el empeño de la Iglesia por su propia existencia y esencia. Al saberse responsable de su existencia, obró de modo que la afirmó y observó. Obrando se hizo consciente cada vez con más claridad y evidencia de su propia esencia. De modo parecido llega el hombre a hacerse consciente de su ser, de sus capacidades y posibilidades y de sus límites en la acción... lo que vale de toda la Iglesia, vale también del Primado. 'La Iglesia era en sus principios una **semilla** determinada, madura, que empezó entonces a germinar a su modo y a crecer. Considerada como tal y desde ese punto de vista, era totalmente la misma que hoy, lo mismo que son la misma esencia el polluelo y el huevo, la encina y la bellota; pues del uno y de la otra se desarrolla según la especie sólo aquello que debe proceder de ello, a saber, **lo que estaba ya**

---

61. Lattanzi, Ugo: *op. cit.*, pp. 112-117.

> **previamente contenido**' (Sertillanges). Cristo puso en la Iglesia las disposiciones que debían desarrollarse. El Espíritu enviado por Él obra el desarrollo en la acción de los hombres, cuando ha llegado la hora de ello. Ocurre como con todo lo vivo...".
> "Si el Cristianismo no hubiera encontrado las condiciones necesarias para su desarrollo y crecimiento, no hubiera crecido así...".
> "Este desarrollo no es, por tanto, un proceso natural, sino una acción personal... puede existir un derecho por disposición divina, sin que se haga uso de él desde el principio...".
> "Tampoco contradice a la existencia de un derecho, el hecho de que su poseedor y su entorno no tengan conciencia de él al principio. Nada cambia por eso en el derecho en cuanto tal"[62].

Valga, pues, esa interpretación vital, de un organismo vivo, como lo es la Iglesia y su Primado, tanto para responder a aquellos herejes que se separaron de Roma, cuanto a otros doctores que, desde dentro de la Iglesia, han querido restringir o disimular las prerrogativas romanas, interponiendo, en su visión estática o muerta de las cosas, la ausencia de ejercicio de un derecho en los primeros cristianos. Ellos intentan separar el acto de la potencia; pero eso, no se concibe en la sabiduría de Dios para su Iglesia.

Luego, la potestad pontificia, hoy, se compone de las siguientes notas:

1. Es una potestad *universal*. Es decir, que se extiende sobre todos los pastores (obispos) y los fieles de toda la Iglesia; tanto en razón de las personas como de las materias. En cuanto a las personas, ya sean éstas consideradas individual o colectivamente. En lo que se refiere a las materias, trata principalmente de las cosas de la fe y de las costumbres. Pero, además, las de la disciplina y gobierno de la Iglesia. O sea: que abarca el oficio de enseñar y el oficio de gobernar (o pastorear).
2. Es una potestad *suprema*. Esto es: no sometida a ninguna otra, ni superior ni igual; desde que no existe ningún otro sujeto de juris-

62. Schmaus, Michael: *op. cit.*, t. IV, pp. 479-480.

dicción que posea el poder en igual o mayor grado. En consecuencia, aun la colectividad de todos los Obispos, sin el Papa, no está por encima del Papa.

3. Es una potestad *plena*, en lo extensivo, porque el Papa posee por sí mismo toda la plenitud del poder eclesiástico de jurisdicción (fe, costumbres, régimen y disciplina), y en lo intensivo, porque abarca todas las partes de la jurisdicción.
4. Es una potestad ordinaria, no excepcional ni delegada, ya que va ligada con su oficio en virtud de la ordenación divina, y no ha sido delegada por un sujeto superior de jurisdicción.
5. Es una potestad *episcopal*, o pastoral completa. O sea: que el Obispo de Roma, al mismo tiempo que es pastor supremo de su diócesis, es también "Obispo Universal" de la Iglesia Universal.
6. Es una potestad *inmediata*, que se ejerce sin intermediación y sin instancia previa.
7. Es una potestad *de jurisdicción* (de lo que nos ocuparemos más adelante).

De esas notas se han derivado algunas consecuencias que han sido definidas expresamente por el Magisterio. Así:

a) El Papa, cuando habla "ex cathedra", en materia de fe y de costumbres, es infalible. Esto consiste en una inmunidad de error teórico-doctrinal. Es infalibilidad de derecho, no de hecho. No se extiende a otras materias, como las meramente doctrinales, o las de práctica, porque no está confirmado en gracia[63]. No está exento de error en el obrar, ni de pecado; no es inerrancia en esos sentidos. No es impecabilidad, puesto que Cristo no oró para que Pedro fuera impecable, sino para que no desfalleciera su fe. El sujeto de la infalibilidad es el Papa sólo en cuanto es Papa (no este hombre que desempeña la investidura); no como hombre, sino en cuanto pastor. En cuanto al objeto, puede distinguirse, la verdad, teórica o práctica, que forman los "artículos de la fe" o "depósito" de la fe (I Tim. 6, 20; II Tim. 2, 14), de sus presupuestos lógicos o históricos.

---

63. Torres Pardo, José Luis, C.R.: *op. cit.*, p. 272.

Corresponde a la primera, la obligación de creer "**de fide divina**"; y a la segunda la obligación del **asentimiento de "fide ecclesiastica"** (que implica plena sumisión interna y externa). El acto infalible es irreformable. Y exige algunas condiciones:

> "El Papa, sujeto de la infalibilidad, debe ejercer el magisterio **como pastor y doctor universal** y no como doctor privado; **debe, pues, poner en juego toda su autoridad apostólica y declarar querer obligar a toda la Iglesia**"**.**
>
> "El objeto de la definición debe ser una doctrina de fe o de moral, que explícita o implícitamente pertenezca al 'depósito' o pertenezca al conjunto de doctrina o de hechos que son necesarios para la existencia misma del 'depósito'. El acto, libremente realizado por el Papa, no debe ser una amonestación o una prohibición... sino **un juicio doctrinal definitivo y sin apelación**"[64].

b) El Papa, gobernante, legislador y juez, no puede ser juzgado por nadie ("Prima Sedes a nemine iudicatur": CIC, Codex Iuris Canonici, 1556). Su autoridad es suprema y exenta de cualquier forma de dependencia humana. Su soberanía está limitada por el derecho natural y el divino positivo; pero el juicio sobre estos límites "pertenece únicamente al Papa y a ningún otro"[65].

c) Contra el dictamen del Papa **no cabe apelación alguna** (Denz. n. 1830, 1323; CIC 288).

d) Está expresamente rechazada la interpretación **Galicana**, propuesta para el Concilio de Florencia, (por el Concilio Vaticano I Denz. n. 1821 y ss.). Las peticiones para que se borrara la nota de "potestad suprema" nunca fueron atendidas. (Por el contrario, fue reafirmada por la Carta "Ad Sinarum Gentes", del Papa Pío XII, en 1955, y por la Encíclica

---

64. Lattanzi, Ugo: *op. cit.,* p. 142.
65. Lattanzi, Ugo, *op. cit.*, p. 135; cfr. Concilio del Vaticano I, sesión IV, cap. 4 (Denz n. 1832).

"Sempiternus Rex" del mismo Pontífice, de 1951 (A. A. S., 47, 1955-1959; 43, 1951, 631-633)[66].

e) De todo ello cabe concluir, como Verdad de Fe Definida que, si la cabeza invisible de la Iglesia es Cristo glorioso, y Pedro es la cabeza de la Iglesia Militante, el sucesor de Pedro **hace las veces de Cristo y es su Vicario en la tierra** ("Christi Vicarius", Denz. n. 694).

2.7 La jurisdicción de imperio del Papa

La Iglesia es monárquico-jerárquica en cuanto institución. En Pedro y sus sucesores existe una prerrogativa real. En esencia, el Primado se divide en jurisdicción de imperio y jurisdicción de magisterio.

En la Encíclica "Ut omnes unum sint", del papa Juan Pablo II, se establece el "preciso deber del obispo de Roma", de trabajar por la unidad cristiana, "**con el poder y la autoridad sin las cuales esta función sería ilusoria**".

Jurisdicción, pues; tanto en su significado literal de autoridad para gobernar, como en la acepción de dominio sobre otro.

Más que el poder de enseñar, acá nos interesa mostrar la potestad pontificia de regir o gobernar.

Y éste no es un tema que quede librado al libre arbitrio del creyente. Acá hay normas muy precisas que observar y acatar.

La primera y principal proviene del Concilio Vaticano I (Ecuménico XX), de 1870. En la Constitución **Pastor Aeternus**, definió como verdad de fe que Pedro recibió directa e inmediatamente de Jesucristo el primado de jurisdicción verdadera y propia.

Quien negare esto, o pretendiera que el Primado es sólo honorífico, será excomulgado (Denz. n. 1823).

Y, en el plano específico que acá nos interesa, dispuso que:

> "Si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero **no plena y suprema potestad de**

---

66. Sobre la posición galicana en el Concilio Vaticano I, ver: Delgado Sánchez, José: *Historia concordada de los concilios ecuménicos.* Barcelona, Mateu, 1962, pp. 388-400.

> **jurisdicción** sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema".

Tratándose de una verdad definida, es irrevocable. Lo que puede acontecer es su ratificación. Que es, precisamente, lo que hizo el Concilio Vaticano II (Ecuménico XXI), con su Constitución "**Lumen Gentium**". Por ella, comenzó por recordar que Cristo constituyó a uno de sus Apóstoles, San Pedro, "como el primero y cabeza visible de toda la Iglesia, confiriéndole inmediata y personalmente el primado de jurisdicción". Y luego, "siguiendo las huellas del Vaticano I", proclamó:

> "Esta doctrina de la institución, perpetuidad, fuerza y razón de ser del sacro Primado del Romano Pontífice y de su Magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente **como objeto firme de fe** a todos los fieles" (n. 18).

Entonces, hay dos constituciones dogmáticas que rigen la materia. Quien desee caer en anatema, con la sanción de la excomunión, puede insistir en negar la potestad plenaria del sucesor de San Pedro; esa será una opción de él y de su conciencia; pero que quede en claro cuál es la verdadera doctrina de la Iglesia.

En todo caso, para edificación del creyente, hoy está promulgado (desde 1992) el Catecismo de la Iglesia Católica, y en el que se puede leer que:

> "El Señor hizo de Simón, al que dio el nombre de Pedro, y solamente a él, la piedra de su Iglesia...".
>
> "El Papa, Obispo de Roma y sucesor de san Pedro, 'es el príncipe y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los obispos como de la muchedumbre de los fieles' (Concilio Vaticano II, 'Lumen gentium', 23). 'El Pontífice Romano, en efecto, tiene en la Iglesia, en virtud de su función de Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, la potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre con entera libertad' (concilio

> Vaticano II, 'Lumen gentium', 22; 'Christus Dominus', 2, 9). 'El Colegio o cuerpo episcopal no tiene ninguna autoridad si no se lo considera junto con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como Cabeza del mismo... No existe concilio ecuménico si el sucesor de Pedro no lo ha aprobado o al menos aceptado como tal'" (Concilio Vaticano II, 'Lumen gentium', 22) (n. 881, 882, 883, 884).

Por eso la tarea del teólogo fiel es bastante simple cuando tiene que comentar esta materia.

Así, Michael Schmaus anota:

> "El Papa tiene la plenitud del poder transmitido por Cristo a la Iglesia. Posee el pleno poder eclesiástico. Tal poder no está limitado ni personal ni objetivamente. No puede ser reducido ni por un concilio ni por los Estados... La plenitud de poderes compete al Papa con **la máxima intensidad**. Su 'potestas' plena es 'potestas' suprema"[67].

Ugo Lattanzi, por su parte, apunta varias conclusiones, a saber:

— "La Jerarquía recibe inmediatamente de Pedro la jurisdicción de foro externo y no puede ejercitarla, si no es dependiendo de él. En otras palabras, la Monarquía es la fuente 'inmediata' del poder supremo de jurisdicción de la Jerarquía en el foro externo...".

"La Jerarquía proviene ciertamente de Cristo, pero por medio de Pedro, el poder supremo de jurisdicción de foro externo, y deberá ejercitarse con dependencia de Pedro".

— "Pedro fue siempre 'misionero' y 'Pastor', es decir Heraldo de Cristo '**in foro mundi**' y su Vicario 'in foro Ecclesiae'... En cuanto al gobierno pastoral de la Iglesia, Pedro ejerció tanto **la jurisdicción de imperio** como la de magisterio... El Primado

---

67. Schmaus, Michael: *op. cit.*, t. IV, p. 465. Por cierto, que no compartimos la doctrina de este teólogo (que vimos que estaba influido por Bossuet) en cuanto, tras haber asentado el canon del poder papal ilimitado, procede a limitarlo por su cuenta en la esfera temporal, adjudicando a las Bulas medievales el carácter de "epocales" y con mero producto de "la evolución política": ibídem.

es poder de jurisdicción, o sea **poder de regir...** se articula en dos poderes, la jurisdicción de imperio, cuando la sentencia de Pedro, y por tanto del Papa, se refiere a materia moral o de disciplina; y la jurisdicción de magisterio, cuando la sentencia de Simón, y por tanto del Papa, se refiere a doctrina".

— "...la jurisdicción del imperio papal es suprema, porque excluye cualquier otro poder mayor o igual y cualquier forma de dependencia, sea siquiera aparente, de cualquier otra autoridad humana".
"Es cierto que su soberanía está limitada –cuyos límites los fija el derecho natural y el divino positivo–, pero el juicio sobre estos límites pertenece únicamente al Papa y a ningún otro".
"La soberanía del Papa es de naturaleza **personal**. Además, puesto que –dada la naturaleza de los hombres– no basta ser independiente, sino que es necesario aparecer como tal, la soberanía personal del Papa exige, como consecuencia natural, **un territorio** sobre el cual pueda ejercer también las **prerrogativas civiles propias de un rey**".

— "Prefecto del Palacio Real, el Papa tiene el poder: hacia el mundo externo, de dirigir el apostolado misional... gracias a este supremo y pleno poder de jurisdicción de foro externo, es el principio inmediato de la unidad de la fe; es el dispensador supremo de los bienes de la Iglesia –la gracia y la verdad– y es el promotor de la catolicidad y centro de la comunión eclesiástica".

— "... el Papa mediante su Primado desempeña en la Iglesia funciones análogas a las del Espíritu Santo... Puesto que el Papa es, en el Cuerpo Místico, el Vicario de la Cabeza, esto es, Cristo, la relación es análoga a la que existe entre Cristo Cabeza y el Espíritu Santo y está relacionada con la prerrogativa por la que el Papa es Papa, es decir, con su prerrogativa real"[68].

Como institución que deriva de Cristo, es pues, de "jure divino".
Ese poder de jurisdicción, afirma el teólogo Ludwig Ott, es un:

---

68. Lattanzi, Ugo: *op. cit.*, pp. 59, 60, 71, 72, 129, 135, 143, 190, 191, 187.

"**Verdadero poder de gobierno**, y no mera inspección o dirección como el que tiene, vgr., el presidente de un partido político, de una sociedad o de una conferencia. Como poder de gobierno, el primado comprende en sí **la plena potestad legislativa, judicativa (judicatura litigiosa y de arbitraje) y coercitiva.** Por parte de los subordinados corresponde el **deber de sumisión y obediencia**"[69].

Pues esa judicatura de arbitraje, es una de las potestades pontificias estrechamente ligadas al acto de Donación Americana, por medio de las Bulas Alejandrinas de 1493.

El teólogo jesuita P. Joaquín Salaverri, S.J., reordena la materia. Parte, como es lógico, de la comisión de Cristo a Pedro sobre toda la Iglesia (Jn. 21, 15 y ss.). Luego se ocupa del alcance del término "apacentar" –a las "ovejas" y a los "corderos"– equivalente al de gobernar con potestad suprema. En este sentido dice:

"Ha sido interpretada como la equivalente a 'regir', dentro de las tres funciones de la Iglesia: enseñar, santificar y regir. Y ese 'regir' ha sido definido como 'la potestad suprema y real'; potestad singular y universal (Mt. 23, 31). Ese fue el sufragio de los santos padres: Tertuliano, San Cipriano, San Hilario, San Octatus Milevitanus, San Ambrosio, San Jerónimo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, San Cirilo de Jerusalén, San Efrén y San Juan Crisóstomo. Como es propio, así lo ha seguido manteniendo el Magisterio moderno, con las definiciones del Concilio Vaticano I, y con las cartas 'Quod nunquam' de Pío IX, 'Satis Cognitum', de León XIII y 'Mystici corporis' de Pío XII"[70].

---

69. Ott, Ludwig: *op. cit*., p. 432.

70. Salaverri, Ioachim P., S.I.: *De Ecclesia Christi, en Patres Societatis Iesu, Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Sacra Theologias Summa.* Madrid, BAC, 3ª ed., 1955, Tractatus III, p. 569.

Por último, va derechamente al contenido mismo de esa potestad suprema. De esta forma señala que si a los discípulos, Cristo les dio "todas las cosas" –"Omnia vestra sunt"– a Pedro en singular, lo constituyó en "clavero o clavijero", dándole el poder de atar y desatar en la tierra (Mt. 16, 18-19). Por lo cual, Pedro obtuvo:

> "En lugar y por derecho de Cristo **aquella misma potestad que Cristo, como hombre, tuvo en la tierra.** Es el **mismo poder** que tenía Cristo, poder propio e inenajenable, de **Rey y Señor de todo** (Apoc. 19, 16), Piedra Angular, Árbitro Absoluto (Jn. 5, 22) y Buen Pastor y Príncipe (I Pedr. 5, 4; Hebr.13, 20). Esto quiere decir, que **si Cristo fue piedra, clavero, pastor y juez, también lo constituyó a Pedro, por participación de su potestad, en piedra, clavero, pastor y juez;** tal cual lo expresa el Papa León XIII en su carta 'Satis Cognitum'"[71].

Los medievales calificaron a tal poder de "plenitudo potestatis"; y no parece haber una manera mejor de designar una autoridad que eminentemente rija "todas las cosas de la tierra". De Derecho Divino, Cristo Rey Humano Temporal tiene todo el poder sobre las cosas de la tierra, poder absoluto y universal. Ese es el mismo poder que le transmitió a Pedro y sus sucesores: "la misma potestad que Cristo, como hombre, tuvo en la tierra".

Esa, y no otra, es la conclusión teológica del problema.

Si se desea poner en palabras muy simples y llanas, podemos leer el siguiente texto de un apologista argentino (tenido, a veces, por semiliberal). Decía Monseñor Gustavo J. Franceschi que:

> ".... la autoridad que ejerce el Papa es inmediatamente delegada por Cristo... como autoridad delegada, la de Pedro y de sus sucesores es anterior a la existencia misma de la Iglesia... Cristo habla en futuro de la Iglesia, pero en presente de la delegación a Pedro...".
>
> "Esta noción del Vicariato nos da la clave del modo de gobernar característico del Papa. Habla con 'infalibilidad' cuando como Vi-

71. Salaverri, Ioachim P., S.I., *op. cit.*, p. 589. Luego aclarará que se trata de una materia de valor dogmático, de "Fide Divina Definita": *op. cit.*, pp. 651, 655.

> cario de Cristo define en el orden dogmático o moral; habla como 'juez supremo' cuando establece dentro de la Iglesia el derecho; habla como legislador 'sumo' cuando fija las normas que rigen la Iglesia; de su sentencia no puede apelarse a asamblea alguna porque ninguna asamblea lo ha delegado; no puede él ser destituido por ningún concilio porque no ha recibido de él su poder. El Vicario rendirá cuenta de sus actos a su delegante, pero éste no es la Iglesia sino Cristo...".

A lo que añade:

> "Es Vicario de Jesús y fundamento de la Iglesia, cabeza y principio de la unidad visible. Y como la Iglesia es desde su comienzo universal, 'católica'... la jurisdicción de Pedro es **ilimitada dentro de los términos de la tierra y de los hombres;** como lo enseña Inocencio I: de Pedro brota el poder de gobernar...".

Ante una jurisdicción semejante se explican las notas que la adornan:

> "El Romano Pontífice posee el Primado, independientemente de cualidades intelectuales y morales de su persona. Ese Primado universal no fue inventado o discurrido por la Iglesia misma, ni generado por una especie de lenta evolución interior..., **ni exigido por las circunstancias particulares de una época**, sino que se halla íntegro ya en Pedro...".

Además:

> "Ese primado de los Papas, como el de Pedro mismo, es universal, total, sumo, pleno, no condicionado en manera alguna por autoridad de concilio, o grupo de fieles, o por gobernante mundano de cualquier género. Ninguna potestad terrena puede cercenarlo, ni posee derecho a establecer trabas a su ejercicio...".
> "Cristo mismo ha instituido a Pedro inmortal, a Pedro subsistente en cada uno de los sucesores, su Vicario, su Representante...".
> "Su autoridad es suprema, ordinaria e inmediata... Y conforme lo enseña el Concilio Tridentino..., el Papa siempre que esté legítimamente elegido, goza de toda su jurisdicción con prescin-

> dencia absoluta de sus cualidades individuales... La promesa de asistencia indefectible formulada por Cristo a Pedro y sus sucesores les asegura la 'infalibilidad' cuando hablan como maestros y Pastores de la Iglesia, pero no la 'impecabilidad' personal...".

Pasando a la relación del Papado con el mundo político, agregaba Mons. Franceschi que:

> "Si la examinamos con algún mayor cuidado, vemos que la función del Papa es doble: por una parte enseña, por otra gobierna: docencia y jurisdicción forman parte de sus funciones esenciales... En lo que toca a su potestad de jurisdicción, posee toda la que le hace falta...".
>
> "Un tiempo hubo, lejano ya, en que la Cristiandad acataba en el Sumo Pontífice no sólo el derecho de proclamar la doctrina, sino también el de aplicarla a los casos concretos... Esa voz era escuchada con frecuencia suma, la excomunión tan temida acrecentaba su eficacia...".
>
> "Se han cambiado las bases del organismo colectivo; ya no existen vínculos sobreestatales acatados más que por temor a la fuerza por respeto a Dios mismo; y el Vicario de Cristo ha menester de **prudencia** suma para formular la doctrina...".

De hecho, en el Mundo Moderno, el Papa sólo puede declarar la buena doctrina (magisterio), pero no puede aplicarla al foro mundano (jurisdicción externa). Es una situación dolorosa, pero que, en cuanto al Derecho mismo del Primado, nada cambia. Así:

> "... ningún Estado que se llame católico, ni jefe alguno, cualquiera sea su grado, ha de rechazar tales enseñanzas: **el laicismo es inaceptable...** Y el cristiano que se rehusare a acatar la autoridad Papal..., merecería la nota de cismático...".

En definitiva, lo que importa al cristiano es conocer bien esta autoridad rectora. Por eso, Gustavo Franceschi, concluye:

> "Tengamos ante todo presente un hecho: Pedro habla no con autoridad que nazca de su ciencia ni de su experiencia, sino con autoridad delegada: es Vicario de otro. Y este otro es Cristo".

> "Dentro del plan divino, los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, que tendemos a separar y aun en ciertos momentos a oponer, están en plena concordancia: ambos forman parte de él, cada uno con su función propia...".
> "Dios es autor de todo ser y fuente de toda verdad...".
> "Cristo es Rey universal, y ninguna de las partes del mundo escapa a su Imperio..."[72].

En 1493, entre las partes del mundo que "no escapaban al Imperio de Cristo Rey" estaba América. Por eso, el Papa pudo donarla a los Reyes de Castilla y León para que la evangelizaran y extendieran la Cristiandad.

¿Y los indios de las Indias...?, se preguntará todavía el lector. Contestemos sucintamente:

Los indios eran hombres, como el resto de la humanidad. El Magisterio ha explicado ("Annus sacrum", "Quas Primas") que la autoridad de Cristo Rey "abarca a todos los hombres", y "comprende también a cuantos no participan de la fe cristiana, de tal manera que bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano". Asimismo el Magisterio ha declarado que la potestad de Pedro y sus sucesores en la Sede Apostólica no es otra que la que "Cristo, como hombre, tuvo en la tierra". Plenitud de potestad, pues, que incluía a los indios... y hasta a los apologistas modernos del indigenismo.

Por otra parte, los indígenas eran infieles o paganos, y, en este carácter, conforme a la Encíclica "Mystici Corporis", podían ser miembros de la Iglesia. En efecto, leamos esta síntesis de esa carta:

> "Hay que distinguir a este respecto tres clases de miembros:
> 1. Los miembros **visibles y actuales**, es decir, los bautizados en Cristo y que profesan la verdadera Fe, aunque se hallen en pecado mortal, siempre que no hayan sido excomulgados.
> 2. Los miembros **visibles** pero **potenciales**, que son aquellos a los que falta alguno de los dos requisitos antedichos, siempre

72. Franceschi, Gustavo J., Mons.: *El Pontificado Romano*. Bs. As., Difusión, 1944, pp. 45, 46, 225, 226, 227, 228, 240.

> que no hayan sido excomulgados, y que se hayan ordenado a la Iglesia por "un cierto deseo y voto inconsciente" para con la Iglesia.
> Por tanto, sólo los católicos, los sumisos al Papa, son **miembros plenos** del Cuerpo Místico; los católicos cismáticos, los cristianos que se han apartado de la verdadera Fe, al conservar algún elemento visible, pueden, por aquel deseo inconsciente, pertenecer potencialmente a la Iglesia; y lo mismo, aunque como miembros invisibles, aquellos infieles que lo son de buena fe"[73].

Entonces: los indios eran "infieles de buena fe", miembros invisibles y potenciales de la Iglesia.

Tal como enseñara Santo Tomás de Aquino, esos miembros potenciales, las ovejas que aún no estaban en el mismo redil, integraban el Cuerpo Místico, como los infieles o los todavía no bautizados:

> "Puesto que el cuerpo místico de Cristo, esto es, la Iglesia, crece no sólo por naturaleza, sino también por la Gracia" (Summ. Theol., III, q. 8. A. 3, concl.).

Luego: ¿cómo podía ser esto negado por alguien, o por un conjunto de teólogos...? Probablemente, porque esos susodichos teólogos no tenían en cuenta el papel de la Gracia en la cuestión. O, de otra manera, porque estaban ganados por el Naturalismo.

2.8 Reflexión final

La potestad del Papa es una plenitud de potestad, verdadera, real, absoluta y universal. Nadie puede limitarla; nadie puede restringirla, o entenderla de una manera metafórica, invisible, interna, impropia, o meramente persuasiva.

Cuando se preparaba el Concilio Vaticano I, que iba a resolver dogmáticamente el tema, uno de los más brillantes defensores de la potestad

73. D´Ors, Alvaro: *De la guerra y de la paz*. Madrid, Rialp, 1954, pp. 114, 115.

pontificia, el Abad de Solesmes, Dom Prosper Guéranger, publicaba en 1870 un libro, *De la Monarchis Pontificale*, en respuesta a una obra del Obispo galicano de Sura, que se haría célebre.

El libro de Dom Guéranger es una amplia glosa del versículo evangélico "super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam" (Mt. 16, 18).

De ese talante, comienza por señalar que el "fundamento es único, porque no hay más que un solo Cristo, y porque no hay más que una sola Iglesia". Por eso, Pedro es la piedra angular, la piedra fundamental.

Luego, Jesucristo "no ha conferido a los apóstoles el poder soberano que constituye la monarquía de San Pedro". Ese poder no ha sido "comunicado, ni en todo, ni en parte, a los apóstoles". A los otros Apóstoles, el Señor les ha dado la "misión" de predicar su palabra en el mundo entero, con potestad de gobierno (atar y desatar). Empero, la "función" de Jefe de la Iglesia, sólo a Pedro se la otorgó; a Simón es a quien se le ha dado "el título y la cualidad de Piedra, que sirva de fundamento".

En la Iglesia Jerárquica hay dos elementos:

> "El primero de esos elementos, el Papado, es único; el segundo, el Episcopado, es múltiple. El Papado establecido por Jesucristo en San Pedro, reside en el Pontificado Romano. El Episcopado fundado en los Apóstoles, existe en cada obispo y el cuerpo episcopal todo entero. Los dos elementos son de institución divina. El Pontificado romano es el heredero de la jurisdicción universal de San Pedro, y todos los miembros de la Iglesia sin excepción le están sujetos: ovejas y corderos quedan bajo su obediencia. El Episcopado es uno; pero a diferencia del colegio apostólico, cada uno de sus miembros en particular no tiene otra jurisdicción que sobre la porción de la Iglesia que le ha sido asignada".
>
> "Y para mantener la unidad de su Iglesia es que Cristo la ha fundado sobre uno solo".

A raíz de esto, los Padres, y los Concilios de Lyon y de Florencia, concluyeron en que: "el poder de Pastor de todos los cristianos **es un pleno poder** de gobernar la Iglesia universal, un poder que emana de Jesucristo directamente, y que no puede ser ni disminuido ni cambiado por la voluntad humana".

No de otra forma lo habían enseñado San León, San Gelasio, San Gregorio Magno y San Nicolás I.

También: "el Pontífice Romano es el único obispo que adquiere su poder por el solo hecho de su elección canónica".

Por fin, Pedro no puede morir, ya que vive en la serie de sus sucesores. Las prerrogativas personales de Pedro han pasado todas enteras a los Pontífices romanos, como lo ha reconocido la tradición, formando una sola persona, en cuanto a los derechos de Pontificado. "La Iglesia debería a Pedro la inmutabilidad de la fe que por ella es la vida... Y es Jesucristo quien ha declarado que la fe de Pedro no desfallecerá jamás"[74].

En Dom Guéranger resuenan y hallan eco las más profundas consideraciones de los apologistas franceses. Por ejemplo, ésta de Joseph de Maistre:

> "No hay verdadera religión sin Cristianismo, no hay Cristianismo sin Iglesia, no hay Iglesia sin Papa; sin Papa, pues, no habrá sino división, cismas, sectas, no hay Cristianismo"[75].

O esta otra de Louis Veuillot:

> "Cuando la herejía se desborda, no hay más refugio que un terreno insumergible, no hay más que un refugio: **la Piedra** inconmovible. 'Tu es Petrus... et non praevalebunt'. No es ésta una piedra rodante, dice el obispo de Tulle, que hoy esté en un lugar, ayer estuvo en otro, y mañana en quién sabe cuál. Tampoco es una piedra inconsistente, que los hombres puedan modelar a su antojo. La Piedra tiene su lugar, su materia, su forma, y todo es inmutable...".
>
> "Pedro es una roca eterna, y esta roca, prefigurada en las Sagradas Escrituras, es la montaña de salvación, aquella en la cual Dios ha querido habitar...".
>
> "Pedro, 'Palabra de Cristo' (S. Juan Crisóstomo), dice eternamente la palabra divina; Pedro es desde toda la eternidad la Piedra puesta por Dios, la montaña en la que Dios place habi-

---

74. Guéranger, Dom Prosper: *De la Monarchie Pontificale a propos de livre de Mgr. I´Eveque de Sura*. 10ª ed. París, Victor Palmé, 1870, pp. 84, 85, 94, 95, 96, 134, 135, 141.
75. Maistre, José, Conde de: *op. cit.*, p. 7.

tar. Dios lo ha querido así, y así lo ha hecho; y lo que Dios ha hecho no será deshecho, ni hecho mejor".

"Ahora bien, ¿en calidad de qué reside Dios sobre esta montaña de su Creación, sobre esta roca más consistente y de mayor duración que cualesquiera de las cosas terrestres? **En calidad de REY.** Aquí el liberalismo se derrumba totalmente"[76].

Y volverá a repicar con todo su brillo, en el siglo XX, en la voz del ruso Vladimir Soloviev, quien nos advertiría que sin Pedro no hay vida:

"El círculo perfecto de la Iglesia Universal necesita de un centro único, no para ser perfecto, sino **para ser**"[77].

De ahí que cuantos deseen destruir el círculo, comiencen por atacar el centro (ignorando que no prevalecerán).

A su vez, en estas voces modernas se reitera la doctrina de los grandes faros luminosos del Cristianismo. Uno de ellos, San Bernardo de Claraval nos dirá primero quién es el Papa:

"El Papa es por antigüedad Adán, por primado Abel, por autoridad Moisés, por patriarcado Abraham, por dignidad Aarón, por judicatura Samuel, por gobierno Noé, por sacerdote Melquisedec, por reino David, por apostolado Pedro, por unción Cristo, sacerdote sumo, príncipe de los apóstoles".

De consideratione libri quinque ad Eugenium papam. 1. II, c. VIII: pl CLXXXVII, cols. 751-752.

Y, después cuál es su poder:

"La plenitud de potestad sobre todas las Iglesias del orbe por singular prerrogativa se le dio a la Sede Apostólica; por lo tanto, el que resiste a esta potestad resiste a la ordenación de Dios".

Epístola 131.

---

76. Veuillot, Louis: *La ilusión liberal*. Bs. As., Nuevo Orden, 1965, pp. 28, 29.

77. Soloviev, Vladimir: *Rusia y la Iglesia Universal.* Madrid, Sol y Luna-EPESA, 1946, p. 223.

Otro faro, que es Doctor Común de la Iglesia Universal, Santo Tomás de Aquino, quien ha enseñado que:

> "La Iglesia ha heredado el poder de Cristo, quien como hombre tuvo poder absoluto sobre las cosas creadas".
> *Suma Teológica*. III, 59, 6 ad. 3.
> "La cabeza de la Iglesia, que es el Papa, es cabeza también de la república cristiana".
> *Suma Teológica*. II, 2, q. 60, a. 6, ad 3; Contra errores graecorum lib. II, c. 32-38.
> "El Papa tiene la espada espiritual en cuanto a su ejecución; pero también tiene la temporal en cuanto a su mandato".
> *Comentario al libro IV de las Sentencias*, dist. 37, expos. textus.
> "El Papa tiene el máximo de estas dos potestades (secular y espiritual), disponiéndolo Aquel que es sacerdote y rey, sacerdote eterno según el orden de Melquisedec y rey de reyes y Señor de los que dominan, cuya potestad no le será quitada y cuyo reino no tendrá fin".
> *Comentario al libro II de las Sentencias*, dis. 44, quaest. 2, art. e ad 4.
> "El Papa tiene la plenitud de potestad pontifical, como rey en su reino".
> *Comentario al libro IV de las Sentencias*, dist. 20, quaest. 4, a. 3 ad 3; q. c. 4, sol. 3.
> "El Pontífice Romano, al cual todos los Reyes cristianos deben estar sujetos como al mismo Señor Jesucristo; porque así deben serlo los que tienen a su cargo el cuidado de los fines-medios al que lo tiene del fin último, y guiará por su gobierno".
> Del gobierno de los Príncipes, lib. 1, cap. 14.

Y, si eso es así, no se necesita de ningún otro comentario.

Entonces, el lector común puede obtener tres conclusiones básicas de este trabajo, a saber:

1. Cristo es Rey Humano Temporal con potestad absoluta y universal.
2. Cristo "entregó a Pedro la misma potestad que Él había tenido en su vida mortal" (San León Magno, Sermón 42).
3. Es de Derecho Divino decir que Pedro tiene perpetuos sucesores, en el mismo primado, en los Romanos Pontífices (Concilio Vaticano I).

Y, como todo eso depende de la institución establecida por Cristo, el lector cristiano puede cerrar esta obra proclamando con la oración litúrgica de la Misa:

"Tuyo es el reino, el poder y la gloria por siempre, Señor".



La impugnación Salmantina

1. El problema

Hasta donde nuestro escaso saber nos lo ha permitido, hemos expuesto los alcances de la Realeza Humana Temporal de Jesucristo y de la plenitud de jurisdicción de su Vicario en la tierra, sucesor de Pedro, el Romano Pontífice.

Son temas que se cierran en sí mismos. Transcritas las Sagradas Escrituras, recogida la Tradición en la Patrística, fijada la doctrina del Magisterio de la Iglesia y el dictamen cierto de teólogos, filósofos y apologistas ortodoxos, nada más cabría añadir acá.

Sin embargo, debemos proseguir un trecho, en función de nuestra obra general sobre la Donación Americana.

Con vistas a la claridad expositiva, hemos entorpecido lo menos posible la línea argumental trayendo opiniones disidentes. Adoptado el criterio Cristocéntrico, casi no hemos aludido a las divergencias con el propósito deliberado de no complicar el panorama general.

No vamos a cambiar aquí ese enfoque. Es decir, no nos vamos a poner a recolectar cuanta heterodoxia se haya formulado en la Era Cristiana sobre estas materias.

No obstante, una excepción sí debemos hacer constreñidos por el objeto formal propio de nuestro libro, que es el de probar la validez de la Donación Americana.

Dado que ese acto jurídico implicó un caso concreto de ejercicio de la Plenitud de Jurisdicción Apostólica de la Santa Sede, no podemos dejar de señalar la existencia de una Escuela Teológico-Jurídica que no ha compartido –ni comparte– los Principios dogmáticos sobre los que se fundó la Donación de las Indias Occidentales.

Se trata de la denominada **Escuela Salmantina**, compuesta por teólogos y juristas españoles que en el siglo XVI hicieron escuela en las universidades de Salamanca, Alcalá de Henares y Valladolid. Escuela que algunos llaman de "los Juristas Clásicos Españoles", otros del "Iusnaturalismo hispano-cristiano", o de la "Escolástica Tardía", o "Segunda Escolástica", o, también "Escuela Revisionista". Como en todo caso es evidente que se fundó en la prédica de Fray Francisco de Vitoria, O.P., quien enseñó

Sagrada Teología en la Universidad del Tormes; por razones de brevedad la consignaremos como "Escuela Salmantina" o "Vitoriana".

Clérigos y laicos, religiosos jesuitas y frailes dominicos, se encolumnaron tras las huellas doctrinales del "Maestro de Prima" salmantino, sentadas en sus famosas "Relecciones", iniciadas en 1528.

Con diferencias accesorias, y con acuerdo en lo principal, se gestó entonces una teoría "crítica" o "autocrítica" del dominio hispanoamericano. La coincidencia básica se dio con respecto a los que caratularon como "títulos ilegítimos" del dominio eminente de Castilla sobre las Indias Occidentales, descubiertas por Cristóbal Colón en 1492 y donadas por el Papa Alejandro VI a la corona castellana mediante las cinco Bulas Indianas de 1493. Más específicamente, la armonía intelectual reposó en la impugnación que Vitoria trató como "segundo título ilegítimo", o sea, la potestad pontificia de donación.

A ese efecto, el Maestro de Prima, gran lógico, tuvo también que negar la plenitud de potestad de jurisdicción del Vicario de Cristo; y, más adelante, la Realeza Humana Temporal de Cristo, fundamento de las anteriores.

Ese es el punto central de la Escuela Salmantina; siendo todos los demás secundarios y dependientes de él, hasta el extremo que nadie que sepamos ha discutido la pertenencia a la Escuela de un Melchor Cano o un Diego Covarrubias, por eliminar dos de los siete "títulos legítimos" que enumerara Vitoria, o la de Juan de la Peña y Mancio de Corpus Christi, por reducir a dos los famosos "títulos válidos", a Luis de Molina, Alonso de Veracruz y José de Acosta, por quedarse con uno solo al que juzgaban "legítimo". Es que la cosa no iba por ahí (maguer el entusiasmo de los profesores de Derecho internacional público neo-pagano con los fundamentos jurídicos vitorianos). En lo que todos (Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Martín de Azpilcueta, Fernando Vázquez de Menchaca, Martín Ledesma, Antonio de Córdoba, Domingo Báñez, Francisco Suárez, etcétera) coincidían era en tener en menos la Potestad Papal criterio que pasó a los "salmantiences" del siglo XVII, y a la multitud de teólogos, juristas, filósofos, politólogos e historiadores españoles contemporáneos que comparten con el mayor entusiasmo aquel parecer.

Nosotros tenemos en edición un volumen de 489 páginas denominado: "¿Se puede criticar el cristicismo? Ensayo sobre Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca". Por manera tal que resultaría por demás inoficioso y redundante volver a explanar esa cuestión aquí.

Lo que estimamos pertinente insertar acá es sólo lo referente a la materia de este libro. Asunto que insistimos en subrayar, del cual son tributarios los demás tópicos de la Escuela.

Y eso es lo que pasamos a hacer.

2. Cristo no fue rey temporal

Esta posición fue definida por Fray Francisco de Vitoria en su Relección "De la potestad de la Iglesia", de 1532.

Allí ya sentaba su duda sobre la Realeza de Cristo, esgrimiendo este argumento:

> "Cristo nunca usó de esa potestad, y la potencia que nunca produce actos es superflua"[78].

Esto es, planteó la cuestión del ejercicio de la Realeza, apoyado en la distinción aristotélica del acto y la potencia.

Digamos al respecto que el tema de si Cristo ejerció o no su Realeza Humana Temporal, no ha sido resuelto magisterialmente, existiendo teólogos que opinan una cosa y otros la contraria. Mas, como fuere, y aun dando por buena la hipótesis mantenida por los vitorianos, saltan a la vista tres contestaciones:

La primera es que en orden a las facultades del Verbo Encarnado, segunda persona de la Santísima Trinidad, no son las creaturas humanas, y menos con normas de la lógica aristotélica, las que pueden juzgar si son o no "superfluas".

La segunda es que aun ateniéndose a esa distinción aristotélica, el argumento se revierte cuando se trata de Dios. Cual dice el teólogo Ugo Lattanzi: "el separar el acto de la potencia no se concilia con la sabiduría

---

78. Vitoria, Francisco de: *Derecho natural y de gentes.* Bs. As. Emecé, 1946, traducción del P. Luis Getino, O.P., p. 101, q. 3 a., n. 1, 3.

de Dios"[79]. Si el Padre le concedió al Hijo la potencia, la posibilidad del ejercicio, o sea su transformación en acto, se seguía de suyo, aunque los humanos no los distinguiéramos.

La tercera es que un Derecho no queda supeditado a su ejercicio, se tiene o no se tiene; aunque no se ejerza. A la inversa, la proposición no sería verdadera, porque puede haber quien realice actos de soberanía siendo un mero usurpador. En esa visión, "posesoria" y no "dominial" de la Realeza, diríamos, la cuestión de si Cristo fue o no Rey, quedaría en un terreno conjetural.

No obstante, la actitud "crítica" o dubitativa de Vitoria, carece de la trascendencia que algunos apologistas le otorgan. Esto, en razón de que el mismo Vitoria la dejó de lado para pasar a esgrimir la de la negación explícita. No ya por el problema del uso o no uso, sino por el desconocimiento de la potestad misma. Esto lo propuso en 1539 en la Relección Primera de los indios, al decir:

> "Es objeto de duda si fue Cristo, como hombre, señor temporal del orbe. Y más probable es que no...".
>
> "Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, como hemos concluido antes como sentencia más probable... mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario"[80].

Si se atiende a los estudios e influjos intelectuales que gravitaron en las teorías de Vitoria, en seguida se advertirá que esta posición final, o negatoria completa, era la que correspondía a su genuino sentir. Él la había tomado de quien fuera su maestro principal, el teólogo galicano Juan de París o Quidort. Éste, que estaba al servicio del Rey de Francia Felipe el Hermoso, a fin de argumentar en su inicua querella contra el Papa Bonifacio VIII –que concluyó en el atentado de Agnani del año 1302, que costó la vida al Pontífice–, hizo publicar el tratado titulado "**De Potestate Regia et Papali**". En ese libro –que los especialistas en la materia juzgan como principal obra de consulta de Vitoria– Quidort niega que: "Cristo, en cuanto hombre, fuese Rey temporal" (cap. 8).

---

79. Lattanzi, Ugo: *op. cit.*, p. 155.
80. Vitoria, Francisco de: *op. cit.*, pp. 167, 171, q. 2 a., n. 1, 3.

Consecuentemente, niega que Cristo transmitiese "toda su potestad" a San Pedro, y que éste lo hiciera con sus sucesores, los Pontífices Romanos (cap. 10)[81].

Esa enseñanza regalista-galicana es la que traspasó Vitoria a sus discípulos. El primero de ellos, su colega Domingo de Soto, quien arguye:

> "Ni Cristo, en cuanto hombre, fue Rey temporal; menos lo será el Papa... La razón es siempre la misma: **Cristo no fue Rey temporal**"[82].

Un seguidor contemporáneo de la Escuela, el profesor Jaime Brufau Prats, al referirse al "Commentarium in IV Santentiarum" (dist. V, q. 1, a. 10) de Soto, dice que:

> "Su tesis (la de Soto) coincide con lo que también fue doctrina común de la Escuela Salmantina... Cristo, dice Soto, no tuvo pleno y directo poder temporal sobre el orbe, sino que su poder temporal se extendió solamente a lo que se refería a su obra redentora, y este poder y no aquel el que dejó al Papa...".
>
> "... siendo verdadera la conclusión no lo es el presupuesto de que parte. Hoy no es teológicamente sostenible esta limitación del poder de Cristo, el cual, por la unión hipostática, tiene omnímodo poder sobre toda criatura. Lo cual no obsta para que pueda afirmarse que lo que dejó a su Vicario en la tierra fue el «poder indirecto» sobre lo temporal, como reza la conclusión de Soto...".
>
> "Teológicamente es objetable la fundamentación que dichos teólogos-juristas dan a su negación del poder directo pontificio en el ámbito temporal. Se afirmaba, por los miembros de la Escuela, que el Papa no podía dar lo que no tenía. Esta tesis se quería justificar arguyendo que, en su condición de Vicario de Cristo, no había recibido lo que Cristo no asumió. Cristo, según la posición teológica adoptada por los maestros salmantinos, no tuvo poder directo

---

81. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América.* Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, t. I, p. 303.
82. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. II, pp. 41, 42.

> sobre lo temporal, porque su misión es de carácter espiritual. Una reflexión teológica más asentada corrige el punto de partida, dejando válida la conclusión. El razonamiento correcto es el siguiente: el Papa no recibió de Cristo el dominio directo en lo temporal; no porque Cristo no lo tuviera, pues lo tuvo en virtud de la unión hipostática, sino porque no lo transmitió a su Vicario"[83].

Hasta Francisco Suárez, ninguno de los salmantinos había hablado de "poder indirecto" o "directo" (que es otra controversia, de la que nos ocuparemos en otro volumen). Lo que tanto Vitoria como Soto negaban era todo tipo de poder sobre lo temporal de Cristo, en primer término, de Pedro, en segundo lugar, y del Papado, como consecuencia de los anteriores. El profesor Brufau –que no debe serlo de lógica–, niega la premisa mayor de los vitorianos, pero mantiene su conclusión. Lo primero porque "hoy", dice, no se puede sostener la limitación del poder de Cristo. Suponemos que alude a la vigencia de la Encíclica "Quas Primas", de 1935. En realidad, el argumento de la unión hipostática proviene del primer Concilio de Nicea, del año 325, de modo que hacia 1530 Vitoria podía conocerlo. En cuanto a la potestad que recibió Pedro de Cristo, "hoy" –es decir, desde la Encíclica "Satis Cognitum", del año 1896– también está en claro, o debiera estarlo para el profesor Brufau. De lo contrario, él debió haber proporcionado las citas bíblicas que demostraran la limitación de la potestad transmitida a Pedro.

La posición antes comentada contiene una tendencia sesgada que los más genuinos exponentes de la Escuela no comparten. Ellos suelen ser congruentes con la totalidad de la negación vitoriana. Tomemos un caso para ilustrarlo.

Como es sabido, fray Bartolomé de las Casas, asesorado en el convento de Valladolid, por religiosos salmantinos, negó la integridad de la Realeza de Cristo. Por eso, en uno de sus opúsculos escribió:

---

83. Brufau Prats, Jaime: *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo.* Salamanca, ed. San Esteban, 1989, pp. 97, 133.

> "Jesucristo no quiso tomar en acto todo el poderío del mundo en cuanto hombre sobre todos los hombres, como lo tiene en cuanto Dios...".
> "Y como la Iglesia no tenga más poder que tuvo Jesucristo en cuanto hombre si se entremetiese a castigar los delitos de los gentiles haría a Dios injuria"[84].

Pues bien, uno de los más destacados vitorianos modernos, el P. Venancio D. Carro, al impugnar la posición de Juan Ginés de Sepúlveda, apunta:

> "La primera 'herejía' que le atribuye (Sepúlveda a Las Casas) es el negar que Cristo fuese Rey temporal, en cuanto hombre. Opinión común entre los teólogos. Así estaba enterado Sepúlveda"[85].

El doctor Sepúlveda, con varios años de residencia y estudios en Roma, probablemente se había noticiado de lo dispuesto por los Concilios Ecuménicos, desde Nicea a Constantinopla hasta los de Sárdica, Lyon y Florencia, y conocería las interpretaciones de la Patrística y la Escolástica, sobre el punto, que lo llevaban a disentir con la "opinión común entre los teólogos" (galicanos y salmantinos).

Otro desinformado, en la estimación del doctor Carro, fue el P. Matías de Paz, O.P., fraile dominico que había precedido a Vitoria en la titularidad de la cátedra de "Prima" Teología en Salamanca. Su osadía había ido hasta el extremo de sostener que:

> "Cristo fue, incluso en cuanto hombre, verdadero Rey de todo el universo; su potestad fue transmitida a San Pedro y a los Pontífices, sus sucesores".

---

84. Las Casas, Bartolomé: Aquí se contiene una disputa o controversia entre el Obispo don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, Obispo..., y el doctor Ginés de Sepúlveda, pp. 112, 113; cfr. Salas, Alberto M.: *Tres cronistas de Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 196.
85. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. II, p. 320, nota 6.

Alarmado el P. Carro de que en España del siglo XVI hubiera quien afirmara tales disparates, lo glosa de esta forma:

> "No contento con esto indica luego (el P.M. Paz) que después de la venida de Cristo se concentró todo su poder en su Vicario"[86].

Expliquémosle al lector que eso lo asentó el P. Carro en 1944. Es decir: cincuenta y cinco años después de la Encíclica "Annus Sacrum", setenta y cuatro años desde la constitución dogmática "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I, diecinueve desde la Encíclica "Quas Primas", y uno desde la Encíclica "Mystici Corporis".

Este sugestivo grado de acatamiento de las normas del Magisterio de la Iglesia por parte de un teólogo de Salamanca, quizás se deba a la poca relevancia que les otorgaba. Pues, hablando de las letras ejecutivas del Papado (denominadas vulgarmente "bulas", distintas de aquellas epístolas de enseñanza, llamadas desde el siglo XIX "encíclicas"), ha escrito el Dr. Carro que:

> "Con Bulas o sin Bulas el problema sigue intacto"[87].

Un excelente ejemplo de la actitud de los miembros de la Escuela Salmantina ante el Magisterio de la Iglesia.

Bien. Decíamos que Domingo de Soto ("De Justitia et Jure", IV, 4, I) negaba la potestad del Papado sobre lo temporal, porque antes la había negado en Cristo. Pues, en esa misma dirección se apuntan otros afamados miembros de la Escuela.

Melchor Cano expuso el tema con más amplitud. Dijo que:

> "Es dudoso si tuvo Cristo el dominio temporal del orbe... Porque Cristo fue enviado para la salvación espiritual de las almas, al cual no tocaba ni convenía esa potestad temporal. Por donde

---

86. Dr. Carro, Venancio Diego: *op. cit*., t. I, pp. 376-377.

87. Carro, Venancio Diego: "Los postulados teológicos-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo Soto", en: *Estudios Lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de las Casas (1566-1966).* Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1966, p. 183.

> algunos conceden esta potestad, sin duda temporal, inmediatamente; pero porque lo opuesto es bastante probable, negamos por esto la conclusión...".
> "Si Cristo tuvo esta potestad, nunca usó de ella, luego no la entregó al Papa... Si, pues, no convenía a Él usar de esta potestad, mucho menos el Pontífice, luego no se la dejó...".
> "Si porque Cristo tenía jurisdicción la dejó al Papa, le dejaría también la propiedad de todas las cosas, del modo que Él mismo la tenía; luego tampoco le dejó la jurisdicción...".
> "El Papa no tiene potestad alguna sobre los bárbaros... no tiene potestad para excomulgar, luego ni **jurisdicción espiritual**, y por tanto, **ni temporal**"[88].

Acá avanzamos (en la herejía). De una visión "espiritualista" o angelical del mundo y de la Iglesia, con un Cristo sólo Redentor, no sacerdote, y no Rey, arribamos a una negación completa de la jurisdicción (espiritual y temporal) del Papado.

Luis de Molina, en su obra principal ("De Iustitia et Iure", t. I, cols. 198-201), nos dejará su opinión sobre la materia. Primero, que:

> "Cristo, no fue 'dominus mundi' en cuanto lo temporal".

Segundo, que el Romano Pontífice tampoco:

> "Tiene potestad de jurisdicción en las cosas temporales".

Y tercero, que:

> "El Papa... no es superior de los infieles que están fuera de la Iglesia, ni posee sobre éstos la menor jurisdicción"[89].

---

88. Pereña Vicente, Luciano: *Misión de España en América*, 1540-1560. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco de Vitoria", 1956, pp. 129, 131, 133.
89. Molina, Luis de: *Los seis libros de la justicia y el Derecho.* Madrid, 1941, t. I, vol. I, pp. 409-424. Disputa 28: "si Jesucristo en cuanto hombre, fue Rey Temporal y Señor de todo el mundo". Disputa 29: "si el Sumo Pontífice tiene jurisdicción temporal y supremo poder político sobre todo el mundo", pp. 425-450.

Por lo que concluye: "Cristo no fue Rey temporal, si con esto se pretende decir que asumió para sí toda potestad, privando de ella a los que la tenían. Nada de eso... Menos el Papa".

Antonio de Córdoba, replicará en el mismo sentido:

> "Ni Cristo fue Rey temporal en cuanto hombre, ni asumió ese dominio universal temporal, que algunos le atribuyen sobre los Reyes y Reinos del Mundo. Cristo, como Redentor del género humano, sólo asume el dominio espiritual"[90].

Esos "algunos" que menta este religioso, eran los tratadistas católicos, cuya existencia ellos no ignoraban. Tal, por caso, Jacobo de Viterbo, quien había escrito: "siendo Cristo cabeza de la Iglesia que influye en su ser, en su vida interior y exterior, es también Rey, no sólo en cuanto Dios, sino **también en cuanto Hombre, y Rey espiritual y temporal**". O el hispano Alvaro Pelayo, quien había concluido que:

> "El Papa es 'Vicario Dei', al serlo de Cristo, no en cuanto Dios, sino **en cuanto hombre**, pues como Dios está presente siempre en la tierra"[91].

No desconocían los salmantinos la posición ortodoxa. Simplemente, la menospreciaban. Un historiador que simpatiza con ellos, Marcel Bataillon, asevera que eran erasmistas (discípulos de Erasmo de Rotterdan), y que:

> "Menospreciaban el poder del Papa"[92].

Así fue, en efecto.

Ése, y no otro, es el corazón de la doctrina vitoriana[93]. Porque de la impugnación de la absoluta y universal Realeza Humana Temporal de

---

90. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. II, p. 57.
91. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.,* t. II, pp. 280, 292.
92. Bataillon, Marcel: *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* México, Fondo de Cultura Económica, 1950, t. II, p. 106.
93. Hernández, Héctor R.: *Fe y Razón en los "títulos vitorianos". En el quinto centenario de la evangelización de América.* Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1992, p. 92. Nuestro buen amigo pareciera justificar a la Escuela, cuando dice que acepta la doctrina de Vitoria sobre la ilegitimidad de la adjudicación papal de América,

Cristo y de la Plenitud de la Potestad Pontificia de Jurisdicción, se seguirá todo lo demás, entre ello, la invalidación de las Bulas Indianas.

3. La naturaleza sin la gracia

En realidad, la posición con sabor a herejía de la Escuela Salmantina respecto a Cristo Rey y al Primado Papal, obedece a una visión racionalista de la relación entre la fe y la razón, naturalista entre la gracia y la naturaleza, y filosofante en cuanto a los vínculos entre Filosofía y Teología.

El punto de partida de esta concepción –al parecer iniciada por un comentario equivocado del cardenal Cayetano– es el de la "naturaleza pura", una naturaleza humana idealmente perfecta, no vulnerada por el Pecado Original, y, por lo tanto, tampoco necesitada de Redención. El Creador es sólo Dios Padre, visto más como "Causa Primera" o "Primer Motor inmóvil", que en sus otros atributos. No es "El que Es", del Libro del Éxodo; ni Jesucristo, a los efectos de su argumentación ulterior juega ningún papel. Tampoco el concepto de "natura reparata", generado en la defectibilidad radical de la creatura humana y en su cura por la Redención, tiene algún rol en su exposición filosófica.

Luego, al no tener en cuenta el Pecado Original, su análisis cae íntegro dentro del ámbito de un Derecho Natural, estrictamente filosófico, al modo aristotélico, y sin contaminación alguna con el Derecho Divino. La naturaleza y la razón humanas son tenidas como autosuficientes, y como exclusivos objetos formales propios de la filosofía.

El que todas las cosas sean subsistentes y como refundadas en el Verbo Encarnado (Jn. 1, 3; Col. 1, 15-19; Ef. 1, 21-22), no entra para nada en sus consideraciones, y es alejado como un tema extraño, propio sólo de la Teología. Por lo demás, no se admite ningún vínculo interno entre la

---

con la "salvedad" de su duda sobre si Cristo fue Señor temporal del orbe. Ya hemos aclarado que Vitoria "no parece dudar", sino que, conforme a su estilo sinuoso, niega lisa y llanamente la Realeza Humana Temporal de Cristo, y así lo entendieron todos sus discípulos. Si eso es así, un católico podrá estar de acuerdo en aspectos parciales de la doctrina vitoriana -concretamente, nosotros lo estamos en su fundamentación de la "guerra justa"-, pero nunca compartir la globalidad de una teoría herética.

Ciencia Sagrada y la Filosofía, de cuya autonomía se constituyen en celosos guardianes.

Santo Tomás no es, primero, un santo que piensa, sino sólo un gran filósofo. Precisamente aquel que dijera que "la gracia no destruye la naturaleza"; proposición que en su entender se traduciría que el tema de la gracia nada tiene que hacer en el campo de la razón. El complemento del Aquinate, "pero la perfecciona", de común se les olvida en el tintero ("Cum igitur non tollat naturam, sed perficiat": Sum. Theol. I, q. 1 a. 5).

Y quien no lea bajo esta perspectiva a Santo Tomás, no pasará de ser un "fideísta", un "sobrenaturalista" que menosprecia la razón humana. Trasladada tal impugnación al terreno político, se arguye una confusión de planos de lo espiritual y temporal, obra del "agustinismo político", que desembocaría en una concepción "teocrática" o "hierocrática". Esto habría acontecido con los canonistas medievales que, por adular al Papa, le habrían adjudicado poderes temporales que doctrinariamente jamás pudo tener. En ese campo de errores "fideístas" caerían tanto la "plenitudo potestatis" pontificia, cuanto la donación Americana.

El segundo volumen de nuestro trabajo versa precisamente de la Sabiduría o Filosofía Cristiana, como base filosófica del Descubrimiento de América, y como refutación del naturalismo salmantino. No hace mucho, hemos publicado un adelanto de nuestras tesis en un artículo titulado: "Etienne Gilson: sencillo homenaje" (en: Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejeda. Madrid, año II, 1996, pp. 43-94). Con lo cual estaríamos dispensados de reproducir acá esa crítica del vitorianismo. Por lo demás, el 14 de septiembre de 1998, S.S. Juan Pablo II ha dictado su Encíclica "Fides et Ratio", con la cual, al recoger el correcto sentido de la expresión "Filosofía Cristiana", y citando expresamente a Etienne Gilson, ha demolido el naturalismo de los neotomistas. A modo de botón de muestra, citemos algunos pasajes de esa carta encíclica:

> "La razón... iluminada por la fe, es liberada de la fragilidad y de los límites que derivan de la desobediencia del pecado" (n. 43).
>
> Para el Angélico: "hay dos formas de sabiduría complementarias: la 'filosófica', basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la 'teológica', fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios" (n. 44).

Entre esos dos saberes debe haber una 'unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación' (n. 45). 'Hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe' (n. 16). La 'legítima distinción' no debe conducir a 'una nefasta separación... Debido al excesivo espíritu racionalista, se radicalizaron posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto de los contenidos de la fe... No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas' (n. 45).

"La teoría de la llamada filosofía 'separada', seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia (tomista, del perfeccionamiento de la razón por la fe). Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando a la misma filosofía" (n. 75).

"La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada" (n. 105).

"La Filosofía cristiana es... una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe... Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos... La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En ese horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador... A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal...".

> "Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdaderamente racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse" (n. 76).

Creemos que ahí está definido, con absoluta claridad, ese error filosofante que ya en 1854 detectara S.S. Pío IX, en su alocución "Singulari quadam", al indicar a los "necios" que habían "causado daño grandísimo para la religión y el Estado. Por lo cual es menester mostrar a esos hombres que exaltan más de lo justo las fuerzas de la razón humana, que ello es llanamente contrario a aquella verdaderísima sentencia del doctor de las gentes: 'Si alguno piensa que sabe algo, no sabiendo nada, a sí mismo se engaña'" (Gl. 6, 3).

Y bien. Tras lo dicho, veamos ahora en concreto la posición salmantina.

Decía Domingo de Soto que la Gracia:

> "**No quita ni añade un adarme** en lo que se refiere al derecho natural"[94].

Y Luis de Molina completaba el axioma de la Escuela afirmando que:

> "Con la venida de Cristo no se alteró **en lo más mínimo** este derecho natural... Cristo no fue Rey temporal, si con esto se pretende decir que asumió para sí toda potestad, privando de ella a los que la tenían. Nada de eso. Todo quedó bajo este aspecto '**ac si Christus in hunc mundum non venisset**'"[95].

Ahí vemos plásticamente plasmada esa concepción para la cual, en su orbe de razonamientos, la venida de Cristo al mundo no ha tenido la más mínima importancia. Como también apreciamos el entrelazamiento de este naturalismo racionalista con el rechazo de la Realeza Humana Temporal de Cristo. Porque son dos premisas asociadas; y premisas mayores del discurso salmantino.

94. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. I, p. 286.
95. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. II, p. 68.

La conclusión de ese silogismo la colocó un autor calvinista, que en 1624 se declaró continuador de Vitoria. Fue el holandés Hugo Grocio quien, en su "De jure belli ac pacis", escribió que el Derecho Natural existiría:

> "Aunque no hubiera Dios, o no le interesaran los asuntos humanos", puesto que "Dios no puede hacer bueno lo que por su naturaleza es malo; como no puede hacer que dos más dos no sean cuatro".

Razonamiento lógico. Si Dios no es más que un ente metafísico abstracto, sin Providencia y sin Encarnación, un remoto creador, como el del "logos" estoico, que pudiera generar un "deísmo" como el de Voltaire, es claro que la naturaleza quedaría por encima de la voluntad de ese dios inventado por la razón humana. Entonces ese dios, que no podía cambiar que dos más dos no sean cuatro (que los seguidores de las matemáticas no euclidianas sí cambian), no podría pedir a Abraham que sacrificara a su hijo Isaac (porque iba contra el derecho natural), o abrirles el Mar Rojo a los israelitas (porque iría contra las leyes físicas, geológicas y geográficas).

Empero, cual dice Etienne Gilson, el "único Dios que verdaderamente existe es el Dios de la salvación", el "Dios vivo de Santo Tomás de Aquino". Porque:

> "Si Dios no se hubiese revelado, sólo tendríamos en nuestras manos al Dios de la razón; pero este Dios no ama a nadie, ni perdona a nadie, ni redime, ni salva, ni resucita a nadie. Pero, un Dios semejante, ¿merece tal nombre?"[96].

Por cierto que ese "dios" renacentista, mezcla del Dios de los cristianos y el "logos" estoico, no podía afectar la Naturaleza ni, por consiguiente, el Derecho Natural. Sin embargo, tal concepción fue contestada por un pobre fraile dominico que llevaba años encarcelado. Tomás Campanella, O.P., tachó a Domingo de Soto y sus cofrades de "pseudoteólogos", y les respondió:

---

96. Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría.* Bs. As., Otium, 1979, pp. 50, 8-9; Echaurri, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson.* Pamplona, EUNSA, 1980, pp. 90, 91.

> "También Cristo no es legislador parcial, sino universal, luego de toda la naturaleza...".
> "Es verdad que la gracia no destruye la naturaleza; sin embargo, endereza la naturaleza corrompida y la perfecciona. Y ello no puede hacerlo si no se pone debajo de él la potestad del corrector...".
> "Luego (Cristo) da más fuerza a los principados y los mejora. Cristo, redimiendo al mundo, redimió también las potestades. Luego fue señor de ellas. Luego también lo es el Papa...".
> "Tal cabeza a nadie quita lo que tiene... **une** todos los principados y tan sólo los **corrige, reforma y dirige al reino eterno**"[97].

Esa era la doctrina ortodoxa; que no quisieron –ni quieren– oír los "teólogos-juristas" de Salamanca. Peritos en disociaciones, continuaron apegados a su naturalismo. Así, el epígono de la Escuela antes citado, P. Venancio Diego Carro, se ufana en proclamar una "distinción **radical** entre el orden natural y sobrenatural". También que:

> "Consecuentemente con esta doctrina **naturalista** –«*gratia non tollit natura*»–, sin dejar de ser divina, considera Vitoria la potestad civil como algo independiente del pecado y de la gracia...".
> "Santo Tomás y sus discípulos (sic) siguen el camino marcado por el racionalismo cristiano... dijimos racionalismo (y no **intelectualismo**) con toda intención"[98].

Con la intención obvia, de apartarse del intelectualismo tomista, en función del dualismo, que falsamente quiere atribuir a Santo Tomás. Dicotomía entre fe y razón que también ha hecho buena carrera en ambientes universitarios no católicos, como es el caso del historiador de Cambridge de historia del pensamiento medieval, Walter Ullmann. Para él, el tomismo no es otra cosa que un aristotelismo bautizado. Conforme a lo cual sostiene que:

---

97. Campanella, Tomás: *La monarquía del Mesías.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 125, 135.
98. Dr. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. I, p. 153-154, 17-18, 184 notas 69-70.

> "El **racionalismo natural** da su carácter especial a la doctrina tomista"[99].

Menos mal que, desde Friburgo, un gran tratadista cristiano, Arthur Fridolin Utz, pone las cosas en su lugar, al señalar que:

> "La relación entre la naturaleza y lo sobrenatural, es decir, la gracia, no se expresa exhaustivamente diciendo que la gracia presupone la naturaleza. Exige también el otro principio: la **gracia perfecciona la naturaleza,** es más **la corrige**"[100].

Ese es el punto de vista de la Sabiduría Cristiana; el punto de partida del Aquinate; que de no ser así, no sería el Doctor Común de la Iglesia Universal.

El otro, no es más que el de los Salmantinos, de los integrantes de la Escolástica Tardía; en lo que iban tan descaminados como en sus análogas postulaciones sobre Cristo Rey y la Potestad Papal. Salmantinos sobre los cuales, a este respecto al menos, no cabe añadir nada más.

4. Colofón

La impugnación de la Escuela de Salamanca, que acabamos de reseñar, tiene, en verdad, dos caminos o vías de acceso: el inductivo y el deductivo.

El más frecuentado es el razonamiento de tipo inductivo. Es la ruta lascasiana, diríamos. Se parte de unos hechos (o de lo que se imaginan son unos hechos), y se arriba al Derecho.

Lo vemos en cientos de historiadores indigenófilos.

Ellos se han metido voluntariamente a polemizar con los conquistadores americanos acerca de los mejores modos de evangelización del indio, como lo hicieron ciertos religiosos de la isla Española.

---

99. Ullmann, Walter: *Principios de gobierno y política en la Edad Media.* Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 255.
100. Utz, Arthur Fridolin: Ética Social, t. II, *Filosofía del Derecho*. Barcelona, Herder, 1965, p. 89.

Disgustados –con razón o sin ella– con los procedimientos de los encomenderos antillanos, se apegaron a la requisitoria que contra aquellos efectuara fray Antonio Montesinos en la Navidad de 1511.

Hasta ahí, su causa producía inmediata simpatía; era la causa de la "lucha por la justicia en América"; y la que le atrajo tantos seguidores.

Pero, de inmediato, ignorando implícita o expresamente las resoluciones de las Juntas y Consultas de Teólogos, ordenadas por los Reyes desde 1512 en adelante, decidieron recusar en bloque la Conquista de las Indias Occidentales.

Ese es el momento en que se elevan del terreno de los hechos al del Derecho. Sin saber poco o nada de las ciencias jurídicas, estos "juristas-teólogos" salmantinos niegan la legitimidad del Descubrimiento de América, esto es, la Donación Indiana efectuada por el Papado a los Reyes de Castilla y de León.

Acá estamos ya en el campo de la Teología. Porque, para impugnar las Bulas Alejandrinas de 1493, deben remontarse a la cuestión de la "plenitud de potestad apostólica", con que el Romano Pontífice ha realizado esa donación.

Los sucesores de Pedro carecerían de jurisdicción de imperio, porque Pedro no se las habría transmitido, porque Pedro no usó de su potestad, porque Pedro no recibió de Cristo otra cosa que facultades espirituales, porque la Iglesia es sólo carismática, sin facetas jerárquico-institucionales, ni visibilidad necesaria, porque Cristo no usó de sus poderes temporales, porque...

Atorados de negaciones, probando de más, la lógica los derivaría hacia la orilla más firme de sus críticas. El Papa no podía haber donado porque, en tanto que sucesor de Pedro y de Cristo, no tenía esa potestad, puesto que Cristo no fue Rey en sentido humano y temporal; y, si lo fue, su realeza no tuvo alcances universales y absolutos. Ellos, los teólogos salmantinos serían los encargados de colocar los justos límites a esos hipotéticos poderes de Cristo. Fin del camino inductivo.

Ahí los esperaba don Francisco de Vitoria, junto a don Domingo de Soto. Antiguos estudiantes de La Sorbona, habían aprendido en los claustros parisinos el "terminalismo nominalista" de John Maior y Jacques Almain. Eclécticos, con toque de tomismo, recordarán el galicanismo de

Juan Quidort de París, próximo a las querellas de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua contra el Papado. Conciliaristas a medias, no dejarán de utilizar a Juan Gerson o a Durando de San Porciano. Ese fue, dicen Ricardo García Villoslada, S.J., y Teófilo Urdánoz, O.P.[101], el bagaje intelectual que trajeron en sus maletas desde París, Soto y Vitoria.

La suya será la vía deductiva. Con ocasión o sin ella, casi sin citar a sus maestros heterodoxos por temor al repudio de la ortodoxa España, los fundadores de la Escuela Salmantina estarán al acecho de una controversia donde interponer sus principios conciliaristas, galicanos y nominalistas. La cuestión es hacer leña del madero pontifical, medio caído por la crisis renacentista.

La oportunidad se presenta con la discusión indiana. Coronando los argumentos de los pleitistas contra la encomienda antillana, los deductivos los elevarán hasta las cumbres de la teología herética; con la gran ventaja que, por su condición de religiosos, nadie los censurará de momento (el Papa Sixto V tenía en 1590 una Bula de condena a Vitoria, que no se llegó a publicar por su muerte). Lo demás lo pondrán Las Casas y su enorme habilidad para infiltrarse en la Corte imperial, y su no menos inmensa capacidad de propagandista. Desde entonces, en España al menos, tutelan sin disputas las materias referentes al descubrimiento y conquista de América.

El lector de esos temas se habrá sorprendido por nuestro enfoque. Estará, sin dudas, acostumbrado a las narraciones sobre las atrocidades de los conquistadores (castellanos, se entiende; porque de las efectuadas por ingleses, holandeses, franceses y norteamericanos es de buen gusto no mencionarlas). En ellas, los tópicos teológicos suelen tener escasa acogida. Es que los inductivos (por su ignorancia), y los deductivos (por su cautelosa mala fe), le pondrán las cosas al revés. Mucha salsa indigenista y poco condimento cristiano.

---

101. García Villoslada, Ricardo, S.J.: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522).* Roma, Universidad Gregoriana, 1938, pp. 2, 9, 14, 117, 118, 143, 146, 197, 198, y ss.; Urdánoz, Teófilo, O.P.: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas.* Madrid, BAC, 1960, pp. 417 y nota 12, 18 y nota 15, 428 nota 27, 51.

Por eso, nosotros le hemos dado vuelta al silogismo. La premisa mayor no está en la Española, sino en Roma. Y el asunto general no son los Derechos Humanos, sino los Derechos de Dios.

Queremos obligarlos a comenzar la disputa por donde ella debe iniciarse: por la averiguación de si Cristo fue Rey o no. Para ese fin van las páginas precedentes.

Eso establecido, pongamos otra conclusión.

Nos hemos dirigido a los historiadores. Y hemos tomado el concepto en su acepción vulgar. Es hora de terminar con el menor equívoco. Con el Abad de Solesmes, Dom Prosper Guéranger, fijamos nuestra posición ante la Historia. Dice él:

> "Lo mismo que, para un cristiano, no existe la filosofía separada de Dios, no existe tampoco la historia puramente humana. El hombre ha sido llamado por Dios al estado sobrenatural; este estado es el **fin del hombre**... y toda filosofía que fuera de la Fe pretenda determinar, por la razón sola, el fin del hombre, es por lo mismo, convicta de **heterodoxia**... Sin duda la razón puede... analizar los fenómenos del espíritu, de las almas y de los cuerpos, pero justamente porque no puede aprehender la Gracia que transforma el espíritu, las almas y los cuerpos para unirlos a Dios de una manera inefable, ella está fuera de la posibilidad de explicar plenamente al hombre tal cual es...".
>
> "No se puede entonces tener un verdadero conocimiento del hombre fuera del punto de vista de la Revelación"[102].

De ahí que ahora convoquemos a los historiadores incrédulos –para quienes no era innecesario el saber teológico–, que hagan un último esfuerzo, y traten de entender este nuestro punto de vista Cristocéntrico. Sabemos que años y años de maraña ideológica liberal se interponen para que la visión cristiana pueda ser comprendida. De todas maneras creemos que no les causará ningún daño intentar esa empresa intelectual.

---

102. Dom Guéranger (Prosper): "*Lo sobrenatural de la historia*", en: Verbo. Bs. As., n. 225, agosto 1982, p. 53.

Todavía, seguimos concediendo al lector agnóstico su derecho para no coincidir con nuestro planteo.

Eso sí, peticionamos reciprocidad.

Y en ese sentido, nos afirmamos en el Cristocentrismo. Posición que Blas Pascal ha sabido sintetizar como pocos con estas palabras:

> "No solamente no conocemos a Dios sino a través de Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos sino a través de Jesucristo. No conocemos la vida, la muerte, sino a través de Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni nosotros mismos" (Pensamientos, 729).
>
> Quien adopte esa cosmovisión, no tendrá ningún problema para comprender que Cristo fue Rey absoluto universal en lo humano temporal, y que traspasó esa plenitud real a sus vicarios en la tierra, los Romanos Pontífices. Tal el punto de vista de la teología católica que humildemente hemos pretendido presentar a toda clase de lectores.

Segunda Parte

La sabiduría Cristiana y el naturalismo

Bases filosóficas

"Los eruditos que confiesan ser con mucho la religión el don más excelente hecho por Dios a los hombres, pero que tienen en tanta estima la razón humana, la exaltan en tanto grado, que piensan muy neciamente ha de ser equiparada con la religión misma... han causado daño grandísimo para la religión y el estado. Por lo cual es menester mostrar a esos hombres que exaltan más de lo justo las fuerzas de la razón humana, que ello es llanamente contrario a aquella verdaderísima sentencia del Doctor de las gentes: *Si alguno piensa que sabe algo, no sabiendo nada, a sí mismo se engaña*" (Gál. 6, 3).

S.S. Pío IX, Alocución *Singulari quadam* (9 de diciembre 1854 ; Denz. N. 1642).

"El naturalismo, hijo de la herejía, es mucho más que una herejía: es el puro anticristianismo..., si se quiere buscar la primera y la última palabra del error contemporáneo, se advertirá con evidencia que lo que se llama el espíritu moderno no es sino la reivindicación del derecho, adquirido o innato, de vivir en la pura esfera del orden natural... Esta actitud independiente y revulsiva de la naturaleza en relación con el orden sobrenatural y revelado es lo que constituye propiamente la herejía del naturalismo... El naturalismo tiene grados: absoluto en unos, parcial en otros; allá negando los primeros principios, acá descartando solamente algunas consecuencias... El veneno del naturalismo no es inofensivo en ninguno de sus grados... Que exista Dios, que sea ese Dios quien conserva el mundo, que tenga sobre los hombres una providencia general, todo eso se puede aceptar (por el naturalismo), pero a condición de que la soberanía inalienable de la razón y la autonomía estricta de la naturaleza humana no se vean afectadas por revelación alguna que esté fuera o por encima de la naturaleza... El naturalismo es la ruta cierta del infierno... es el intento de volver a colocar al hombre fuera de Jesucristo, rehaciéndole un orden de pura naturaleza, con un fin puramente natural... (pero) no hay refugio para la naturaleza fuera de Jesucristo... Esta naturaleza en la que uno así se encastilla, y con la que se arma contra Dios, sin duda es ante todo la razón privada. He aquí por qué el Concilio (Vaticano) parece hablar indiferentemente del 'racionalismo' y del 'naturalismo' como de un solo y mismo error, significado por dos palabras casi sinónimas... el edificio del naturalismo filosófico espera su coro-

namiento del naturalismo político. Llamo con este nombre al sistema según el cual el elemento civil y social no hace referencia sino al orden humano y no tiene relación alguna de dependencia respecto del orden sobrenatural".

Cardenal Louis Edouard Pie, Oeuvres, tomo VII, p. 193; tomo V, pp. 41, 46, 51, 154-155, 170; tomo VII, p. 192; cfr. P. Alfredo Sáenz: *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la verdad.* Buenos Aires, *Gladius-Nihuil*, 1987, pp. 282, 283, 287, 288, 289, 294, 295, 317.

1. La cuestión

Fundado en la Absoluta y Universal Realeza Humana Temporal de Cristo, por la Plenitud de Jurisdicción pontificia, el Papa Alejandro VI donó América a Castilla. La legitimidad de ese título de derecho divino fue impugnada por fray Francisco de Vitoria y su Escuela Salmantina, precisamente, por su carácter sacro. Sostuvieron que los asuntos temporales pertenecían en exclusividad al ámbito de jurisdicción del Estado, desde que la Iglesia sólo tenía fines espirituales. De ahí que el problema de la legitimidad del título debía ventilarse a la sola luz del Derecho Natural. Esto es, añadían, regido por las pautas proporcionadas por la razón humana, sin que las normas de la fe o de la gracia pudieran interferir en su solución. Dicho de otra manera, que era una materia filosófica y no teológica. En tanto que, a lo sumo, los moralistas cristianos aceptaban algún análisis del tópico basado en la teodicea –o teología racional-natural–, pero no en la "ciencia sagrada" propiamente dicha.

Por supuesto que, tras aquella argumentación, obraba un criterio de distinción radical o de bifurcación entre el orden natural y el sobrenatural. Dicotomía que, subrayaban, había sido establecida por Santo Tomás de Aquino, superando los esbozos agustinianos, fideístas o sobrenaturalistas, propios de los inicios de la Escolástica. Con el Aquinate ya no habría habido posibilidad de confusión entre razón y fe, gracia y naturaleza. La filosofía "aristotélico-tomista" aseguraba la autonomía del orden de la razón natural. Entonces, conforme a Aristóteles, el examen de estas materias debía comenzar por un neto punto de partida: "el hombre, animal racional y social".

El medievalista de Cambridge, Walter Ullmann, resume este criterio diciendo que en el Medioevo hubo un antagonismo entre el cristocentrismo –que él prefiere denominar "teocentrismo"– y el naturalismo aristotélico, tensión que fue resuelta por Tomás de Aquino. Dado que el Aquinate, dice, "*adopta totalmente la teología aristotélica con respecto a la naturaleza, junto con la consideración del Estado como producto de ella*", se abre "*un abismo entre este pensamiento y la tradición anterior*", ya que "*para el funcionamiento de la naturaleza no hace falta ninguna gracia, porque ella sigue sus propias leyes, que no tienen nada que ver con aquélla*". En consecuencia: "*no sin razón, puede calificarse al tomismo como el aristotelismo cristiano*"[103].

Sin un perfil tan tajante, con sus más o sus menos, la Escuela neotomista de Lovaina (Mandonnet, van Steenberghen, de Wulf, etcétera), suscribirá una noción semejante. Preferirán hablar de un "aristotelismo moderado", que sólo relacione negativa y extrínsecamente filosofía y teología, al mismo tiempo que censuran por "fideístas" o "concordistas" las tesis que hablan de una "filosofía cristiana". De igual manera que no hay una física "cristiana" o una matemática "cristiana", no podría haber una filosofía "cristiana". Se trataría de concepciones erróneas cuyo origen se remonta al influjo de Plotino sobre San Agustín, prolongado por los agustinianos medievales a fin de desembocar en el "agustinismo-político" que, al confundir los planos paralelos de la fe y la razón, terminó en la "teocracia" papal. Un período lamentable de la historia de la Iglesia, por suerte dejado ya de lado por S.S. León XIII, a través de sus iluminadoras encíclicas.

Con esa visión del problema, los salmantinos modernos se sienten reconfortados con la sabia distinción de su Escuela, inspirada en la exégesis tomista del Cardenal Tomás Vío Cayetano. Y fulminan con el mote de "sobrenaturalista" a cualquier tímido intento de querer aproximar la teología a la filosofía.

La cuestión que nosotros proponemos es la de que tal concepción es naturalista; que no se ajusta ni a la Sagrada Escritura ni a su interpreta-

---

103. Ullmann, Walter: *Principios de gobierno y política en la Edad Media.* Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 247, 248, 255.

ción por el Magisterio de la Iglesia; ni corresponde a la genuina postura de Santo Tomás de Aquino.

Y, como no disponemos de competencia filosófica propia como para sostener esa tesis por nuestros humildes medios intelectuales, nos apegaremos a la lección que, sobre tales temas, ha brindado uno de los mayores tomistas contemporáneos, Etienne Gilson. Enseñanza que completaremos con la de otros eminentes filósofos cristianos de nuestra época.

Tal es así, en síntesis, la cuestión controversial que a continuación desarrollaremos, con la obvia consecuencia de que, si podemos demostrar que sí existe una relación positiva e intrínseca entre fe y razón, entre gracia y naturaleza, como para poder hablar de una "naturaleza sobrenaturalizada", entonces la Donación del Papa Alejandro VI fue legítima, y quien careció de legitimidad cristiana fue el planteo de Francisco de Vitoria y su Escuela Salmantina.

2. Razón y fe, naturaleza y gracia

2.1 La Sagrada Escritura

A. "La fe es la sustancia de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve" (Heb. 11, 1).
B. "Mirad que nadie se esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo" (Col. 2, 8).
C. "Yo para esto he nacido y he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. El que es de la verdad escucha mi voz" (Jn. 18, 37).
D. "Yo soy el que es" (Ex. 3, 15).
E. "Sin la fe es imposible agradar a Dios; pues es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan" (Heb. 11, 6).
F. "Ahora vemos por un espejo y oscuramente" (I Cor. 13, 12).
G. "Porque caminamos en fe y no en visión" (II Cor. 5, 7).
H. "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn. 14, 6).
I. "Dios no está lejos de nosotros, porque en Él vivimos y nos movemos y existimos" (Act. Ap. 17, 27-28).

J. "¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿A dónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si robando las plumas a la aurora quisiera habitar al extremo del mar, también allí me tomaría tu mano y me tendría tu diestra" (Ps. 138, 7 ss.).
K. "La Sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó" (Sab. 7, 21).
L. "Si alguno piensa que sabe algo, no sabiendo nada, a sí mismo se engaña" (Gál. 6, 3).

2.2 El magisterio de la Iglesia

El Concilio Vaticano I definió como verdad de fe que: "Dios, nuestro Creador y Señor, puede ser conocido con certeza a la luz de la razón natural por medio de las cosas creadas" (Denz. 1806). Aclara la teología dogmática que Dios puede ser conocido a través de la naturaleza (Rom. 1, 20), de la conciencia (Rom. 2, 14), o de la historia (Act. Ap. 14, 14-16). De manera tal que, vgr., el llamado "tradicionalismo religioso", que es, más propiamente, escepticismo acerca de la cognoscibilidad natural de Dios (teorías de Bonald, F. de Lamennais, A. Bonnety, etcétera), ha sido condenado por la Iglesia (Denz. 1622-1627, 1649-1652, 1785, 1806).

Aclarado esto, de inmediato debe añadirse que el mismo Concilio Vaticano I definió como verdad de fe que: "La existencia de Dios no sólo es objeto del conocimiento de la razón natural, sino también objeto de la fe sobrenatural" (Denz. 1801). Más aún: declaró que ese conocimiento sobrenatural es accesible a todos, que se alcanza con facilidad, con firme certidumbre y sin mezcla de error (Denz. 1786), cfr. Concilio Vaticano II, Dei Verbum, 6.

Las diferencias entre la cognoscibilidad por la vía de la razón natural y la sobrenatural de la fe, se establecen por tres causas: a) por el principio subjetivo del conocimiento; b) por el medio del conocimiento, y c) por el objeto formal del conocimiento. De lo cual se infiere que el conocimiento por la Revelación garantiza la certeza infalible de las verdades, superando en certidumbre al conocimiento por la razón natural; quedando el plano de los misterios de la fe, como de exclusivo dominio de la Revelación (Denz. 1795). Ambos son conocimientos analógicos, puesto que sólo la luz

de la gloria permitirá ver inmediatamente a Dios (Denz. 475). La fe es algo así como una anticipación de la visión de Dios en esta vida, sin que esto implique conocimiento exhaustivo. La fe, de acuerdo a la clásica definición de Santo Tomás es: "un acto del entendimiento humano que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia" (Suma Teológica, II-II, 2, 9). Es un don sobrenatural, en el que la adhesión de la inteligencia depende de la moción interna de la voluntad por la gracia.

Tales conocimientos imperfectos, analógicos, son el objeto formal de dos disciplinas: la que procede por la evidencia natural es la ciencia o filosofía, y la que actúa con la revelación es la teología. Y, es posible, como indicaba Santo Tomás, que una misma persona posea al mismo tiempo un saber natural de la existencia de Dios Creador y una fe sobrenatural en la existencia del mismo Dios. Lo que no es posible es que "la misma verdad sea sabida y creída al mismo tiempo por la misma persona" (Suma Teológica 2, II, I, 5). De tal modo que una es "la verdad creída" y otra "la verdad sabida", ya que lo que ya se sabe no es necesario creerlo (si bien lo inverso no es necesariamente cierto). Por lo tanto, estrictamente, en el plano de lo revelado, se pueden discernir unos "artículos de fe", sólo cognoscibles por la luz divina y otros, "preámbulos de la fe", que son verdades reveladas susceptibles de demostración racional. Y es en ese campo, donde razón y fe se entrecruzan, donde se radica la cuestión que nos interesa. ¿Qué es lo que sólo se cree y qué es lo que se sabe y por qué medios?

El Magisterio de la Iglesia, en este terreno específico, ha enseñado su expreso rechazo por el naturalismo. Lo hizo en los tiempos modernos, cuando la tendencia naturalista afloró con fuerza, al promediar el siglo XIX. Por lo tanto, le cupo al Papa Pío XI fijar la doctrina ortodoxa al respecto, que pasamos a transcribir:

A. Encíclica *Qui pluribus*, del 9 de noviembre 1846:

> "(quienes) con un género de argumentaciones ciertamente retorcidísimo y falacísimo, no paran jamás de apelar a la fuerza y excelencia de la razón humana y de exaltarla contra la fe santísima de Cristo...".

"Nada ciertamente puede inventarse o imaginarse más demente, más impío, nada que más repugne a la razón misma. Porque si bien la fe está por encima de la razón, no puede, sin embargo, hallarse jamás entre ellas verdadera disensión alguna ni verdadero conflicto, como quiera que ambas nacen de una y misma fuente, la de la verdad inmutable y eterna, que es Dios óptimo y máximo".

"Ciertamente, la razón humana, para no ser engañada ni errar en asunto de tanta importancia, es menester que inquiera diligentemente el hecho de la revelación".

B. Condena a los ontologistas (Gioberti, Rosmini, etcétera), 18 de septiembre de 1861. Se condena la proposición:

"El conocimiento inmediato de Dios, por lo menos habitual, es esencial al entendimiento humano...".

C. Carta "*Gravissimas inter*", al Arzobispo de Munich-Frisinga, sobre la doctrina de Jacobo Frohschammer, del 11 de diciembre de 1862:

"Jamás podemos tolerar que todo se mezcle temerariamente y que la razón ocupe y perturbe aquellas cosas que pertenecen a la fe, siendo así que son certísimos y a todos bien conocidos los límites, más allá de los cuales jamás pasó la razón por propio derecho, ni es posible que pase. Y a tales dogmas se refieren de modo particular y muy claro todas aquellas cosas que miran a la elevación sobrenatural del hombre y a su sobrenatural comunicación con Dios y cuanto se sabe que para este fin ha sido revelado. Y a la verdad, como quiera que estos dogmas están por encima de la naturaleza, de ahí que no puedan ser alcanzados por la razón natural y los naturales principios. Nunca, en efecto, puede la razón hacerse idónea por sus naturales principios para tratar científicamente estos dogmas. Y si estos filósofos se atreven a afirmarlo temerariamente, sepan ciertamente que se apartan de la opinión no de cualesquiera doctores, sino de la común y jamás cambiada doctrina de la Iglesia".

D. Encíclica "*Quanta cura*", del 8 de diciembre de 1864, que contiene el '*Syllabus*' o colección de errores modernos. Entre otras, se anatemizan las siguientes proposiciones:

8. "Como quiera que la razón humana se equipara a la religión misma, las ciencias teológicas han de tratarse lo mismo que las filosóficas"...
10. ..."La filosofía no puede ni debe someterse a autoridad alguna...".
11. "La Iglesia no debe reprender jamás a la filosofía...".
14. "La filosofía ha de tratarse sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural".

Todas esas proposiciones corresponden al capítulo II del "Racionalismo moderado". En el cap. VII, "Errores sobre la ética natural y cristiana", se condena este otro aserto:

56. "Las leyes morales no necesitan de la sanción divina y en manera alguna es necesario que las leyes humanas se conformen con el derecho natural o reciban de Dios fuerza obligatoria".

Éstas son normas de enseñanza dictadas por Pío IX, en concordancia con las establecidas por S.S. Gregorio XVI, en su Encíclica *Mirari*, del 15 de agosto de 1832. Por su parte, el Concilio Vaticano I, en la "Constitución dogmática sobre la fe católica", sancionada en la sesión III, del 24 de abril de 1870, fijó esta definición de fe:

E. "Dependiendo el hombre totalmente de Dios como de su creador y señor, y estando la razón humana enteramente sujeta a la Verdad increada; cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y de voluntad. Ahora bien, esta fe que es "el principio de la humana salvación", la Iglesia Católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, **no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos**".

Definición de la que se siguen varias conclusiones. Éstas incluidas en el capítulo IV, "De la fe y la razón", a saber:

F. "...la razón ilustrada por la fe... alcanza por don de Dios alguna inteligencia... de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos

entre sí y con el fin último del hombre; **nunca**, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, cubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad...".

G. "Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino".

H. "Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada partiendo de sus principios naturales, sea anatema"[104].

En síntesis, que al Dios revelado se le conoce por la fe, auxiliada por la gracia; por lo que la razón, aun auxiliada por la analogía y conexidad, por sí sola no basta; y, por consiguiente, la filosofía, en orden a estos principios, se subordina a la revelación, tal cual las leyes morales requieren de la sanción divina.

El Papa Pío XII, en su encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, ha vuelto sobre la doctrina perenne acerca de las reales condiciones históricas en que se halla el hombre para conocer a Dios con la sola luz de su razón. Así, dijo:

I. "A pesar de que la razón humana, hablando simplemente, puede verdaderamente, por sus fuerzas y luz naturales, llegar a un conocimiento verdadero y cierto de un Dios personal, que protege y

---

104. Denzinger, Enrique: *El magisterio de la Iglesia.* Barcelona, Herder, 1959, n. 1636, 1637, p. 383; n. 1659, p. 391; n. 1708, 1710, 1714, 1756, pp. 406, 407, 411; n. 1789, 1796, 1800, 1816, pp. 415, 417, 418; 421. Por comodidad, normalmente lo citamos abreviado "Denz." con la sola indicación del número, dadas las numerosas ediciones del famoso *Enchiridiom Symbolorum.*

gobierna el mundo por su providencia, así como de una ley natural puesta por el Creador en nuestras almas, sin embargo hay muchos obstáculos que impiden a esta misma razón usar eficazmente y con fruto su poder natural; por las verdades que se refieren a Dios y a los hombres **sobrepasan absolutamente el orden de las cosas sensibles** y cuando deben traducirse en actos y proyectarse en la vida exigen que el hombre se entregue y renuncie a sí mismo. El espíritu humano, para adquirir semejantes verdades, **padece dificultad** por parte de los sentidos y de la imaginación, así como de los malos deseos nacidos del pecado original. De ahí procede que en semejantes materias los hombres se persuadan fácilmente de la falsedad o al menos de la incertidumbre de las cosas que no quisieran que fuesen verdaderas".

De lo que se sigue que necesita ser iluminado por la Revelación, no sólo acerca de lo que supera su entendimiento, sino, además, de aquellas verdades morales o naturales que, cual enseñara Santo Tomás, no pueden ser conocidas sin dificultad, con certeza firme y sin mezcla de error (Sum. Theol. I, 1,1). Motivo por el cual, el Catecismo de la Iglesia Católica (promulgado por el papa Juan Pablo II, con la Constitución Apostólica **Fidei Depositum**, del 11 de octubre de 1992), indica:

J. "La fe es cierta, más cierta que todo conocimiento humano, porque se funda en la Palabra misma de Dios, que no puede mentir. Ciertamente las verdades reveladas pueden parecer oscuras a la razón y a la experiencia humanas, pero 'la certeza que da luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural' (Santo Tomás de Aquino, *Suma Theologiae*, II.II, 171, 5, ad 3). 'Diez mil dificultades no hacen una sola duda' (John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*)" (n. 157).

Además, como bien dijo el Papa Paulo VI, en una alocución (publicada en "L'Osservatore Romano", del 22 de marzo de 1970): "no podemos quedarnos en la ley natural. Necesitamos también la ley de la gracia, que posee una economía propia, un reino especial". O, si se prefiere un resumen más acabado de la enseñanza de la Iglesia acerca de las relaciones entre fe y razón, nada

mejor, a nuestro juicio, que el parágrafo de S.S. Pío IX que hemos colocado como acápite de este capítulo, esto es:

K. Alocución **Singulari quadam**, del 9 de diciembre de 1854:

"Los eruditos que confiesan ser con mucho la religión el don más excelente hecho por Dios a los hombres, pero que tienen en tanta estima la razón humana, la exaltan en tanto grado, que piensan muy neciamente ha de ser equiparada con la religión misma... han causado daño grandísimo, para la religión y el estado. Por lo cual es menester mostrar a esos hombres **que exaltan más de lo justo las fuerzas de la razón humana**, que ello es llanamente contrario a aquella verdadera sentencia del doctor de las gentes: '**Si alguno piensa que sabe algo, no sabiendo nada, a sí mismo se engaña**'" (Gál. 6, 3) (Denz. n. 1642).

Con tales normas por delante, que no pensamos que puedan ser interpretadas en clave racionalista-naturalista, quedamos en condiciones de adentrarnos en el estudio filosófico de estas materias.

No sin antes volver por un instante la vista a la Sagrada Escritura, con el fin de retener algunos hechos en ellas contenidos. La subida de Enoc a los cielos, la procreación de Sara, la decisión de Abraham de sacrificar a su hijo Isaac, el cruce del Mar Rojo, la caída de las murallas de Jericó, etcétera, ¿qué explicación natural racional pueden tener...? En verdad, entonces que la fe nos proporciona de las cosas invisibles una seguridad que es incomparablemente mayor que la alcanzada por medio de la ciencia humana.

2.3 Pecabilidad humana

Es sentencia cierta que todo el género humano procede de una sola pareja humana, creada a imagen y semejanza de Dios (Gén. 1, 27). Dicha pareja, Adán y Eva, fue instalada en el Edén con dones naturales (que incluían los preternaturales) y sobrenaturales. Contra Bayo y los jansenistas, el Concilio de Trento enseñó que nuestros primeros padres estaban dotados de gracia santificante y de los dones de la **integridad** ("dona integritatis"). La integridad abarcaba el don de rectitud (inmunidad ante la concupiscencia), de inmortalidad, de impasibilidad (inmunidad de sufrimiento), y de

ciencia. Este último, era el del conocimiento infundido por Dios de muchas verdades naturales y sobrenaturales. Como dijo San Cirilo de Alejandría: "nuestro primer padre Adán gozaba de un saber perfecto desde los primeros instantes de haber sido creado" (In Ioan., I, 9; cfr. S. Tomás de Aquino: *Sum. Theol*. I, 94, 3). Tales dones primitivos eran hereditarios, es decir, iban a ser transmitidos a sus descendientes. En suma, que los protoparentes, se hallaban en un estado de naturaleza **elevada**, o de justicia original. Ése era su estado histórico.

Pero, narra la Biblia, nuestros primeros padres pecaron gravemente en el Paraíso, transgrediendo el precepto divino que Dios les había impuesto para probarlos (Gén. 2, 17; 3, 1); Concilio de Trento, Denz. n. 788, 2123). La desobediencia y la soberbia los perdieron. Se produjo el Pecado Original Originante de varias consecuencias. Quedaron sujetos a la muerte y todo mal, esto es, a la pérdida de los dones de integridad (Gén. 3, 15-16; Jn. 12, 31; 14, 30; II Cor. 4, 4, Hebr. 2, 14; II Pedro 2, 19). El Concilio de Orange, en su canon primero, definió que "el pecado original afecta al **hombre entero**, tanto en su cuerpo como a su alma". Ambos principios de la naturaleza humana están "conmutatus in deterius". El Concilio de Trento, "Decreto super peccato originali" (Sesión, V, 1546), fijó la doctrina sobre esta materia. Por lo pronto, el pecado de Adán se propaga a todos sus descendientes por generación, y no por imitación del mal ejemplo, como decían los herejes pelagianos. No es una simple concupiscencia, sino un verdadero y estricto pecado, que se propaga por herencia y es inherente a cada ser humano, desde que Adán es cabeza del género humano. Luego, la "naturalia integra", el don de integridad, quedó "**herido**" (*Sum. Theol*., I, II, 85, I.). O, lo que es lo mismo: la naturaleza quedó **vulnerada**, generando la **pecabilidad** humana. Santo Tomás de Aquino enumera cuatro "heridas" del alma como consecuencia del pecado original, la primera de ellas: la **ignorancia**, o sea, la dificultad para conocer la verdad (*Sum. Theol.*, I, II, 85, 3). Como también el cuerpo quedó "herido". Interno quebranto del hombre histórico: obnubilamiento de la razón, flaqueza de la voluntad, aversión a Dios y conversión a las creaturas.

Se ha discutido entre los teólogos, si esta debilidad de la naturaleza histórica, es intrínseca o accidental. Aunque se admitiera la segunda posibilidad, dice el teólogo Ludwig Ott:

> "Hay que conceder también que la naturaleza humana **caída**, por los extravíos de los individuos y de las colectividades, ha experimentado cierta corrupción ulterior, de suerte que se encuentra actualmente en una **situación concreta inferior a la del estado de naturaleza pura**"[105].

El estado de naturaleza "pura" no es una situación histórica o real de la humanidad, sino tan sólo una posibilidad que la Iglesia admite. Es decir, que Dios pudo haber creado al hombre sin los dones sobrenaturales y preternaturales, sin que ello implicara una situación de pecado (Denz. n. 1055). No es necesario entrar en los errores de Bayo, Jansenio o Lutero, de negar semejante hipótesis, cuando, en definitiva, esa mera posibilidad queda supeditada a la situación histórica y real del estado de naturaleza caída (y, más adelante, de naturaleza "reparada", que posibilita la naturaleza "glorificada", con la visión beatífica de Dios).

Como fuere, lo que importa es que los estados reales del hombre no pueden ser sino cuatro: naturaleza elevada (en el Paraíso), caída (después del pecado de Adán), reparada (por la Redención de Cristo), y glorificada (en el cielo).

La benevolencia de Dios, su don gratuito, es decir, la gracia, mérito de Jesucristo, ha permitido la redención humana. Él ha salvado la naturaleza caída. La gracia actual se extiende al entendimiento humano. Es sentencia cierta de la Iglesia que la gracia actual (de asistencia o auxiliadora), de una manera inmediata e intrínseca, ilumina el entendimiento y fortalece la voluntad. Esto fue definido por el II Concilio de Orange, del año 529 (Denz. n. 180). Lo que supone que, por el contrario, si las potencias del alma no son tocadas por la gracia de manera inmediata e intrínseca, no hay nunca una acción saludable. Ya lo había dicho el Apóstol de los Gentiles:

> "No es que nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios" (II Cor. 3, 5).

105. Ott, Ludwig: *Manual de teología dogmática.* Barcelona, Herder, p. 190.

> "Yo planté, Apolo regó; pero quien dio el crecimiento fue Dios. Por eso ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento" (I Cor. 3, 6).

La virtud sobrenatural es la que puede elevar transitoriamente las potencias del alma, con un movimiento que Santo Tomás comparaba con un toque, un aldabonazo o un impulso. Auxilio absolutamente necesario:

> "Nadie puede decir 'Jesús es el Señor, sino en el Espíritu Santo (I Cor. 12, 3)'. Dios es el que obra en nosotros el querer y el llevar a cabo" (Filip. 2, 13).

Entonces: ¿cuál es la capacidad de la naturaleza humana sin la gracia?

La naturaleza sola, aun caída, puede conocer con su entendimiento humano verdades religiosas y morales; como puede realizar una acción moralmente buena, sin auxilio de la gracia santificante o de la gracia actual. Esto es de fe, según el Concilio Vaticano I. Pero, el mismo concilio precisó los límites de esa capacidad natural. Que son los de la "facilidad", la "firme certidumbre" y la "ausencia de error" (Denz. n. 1786). Es decir, que la "vulnus ignorantiae", o herida de ignorancia –como ya lo había dicho el Concilio de Trento (Denz. n. 806, 832)–, requiere del auxilio de la "gratia sanans", o gracia sanante. La debilidad del hombre caído, su debilidad fundada en la concupiscencia (Rom. 7, 14-25), acentúa la necesidad de la gracia divina. Tal como lo dice Santo Tomás:

> "A esta revelación divina hay que atribuir el que todas aquellas cosas divinas que de por sí no son inaccesibles a la razón sean conocidas **por todos**, en el estado presente del género humano, con **facilidad**, firme **certidumbre** y sin mezcla alguna de error (Definición Concilio Vaticano I, siguiendo a Sum. Theol., I, 1,1)".

A lo que agrega el Aquinate:

> "Por la justicia original la razón contenía perfectamente las fuerzas inferiores del alma; y la misma razón, sujeta a Dios, era por Él perfeccionada. Pero la justicia original se perdió por el pecado del primer Padre, como ya se dijo (q. LXXXI, a.2). Y por esto **todas las fuerzas del alma** permanecen en cierto modo

> destituidas del propio orden, que naturalmente las conforma a la virtud; y esta destitución se llama heridas de la naturaleza. Son cuatro las potencias del alma donde pueden residir como en sujeto las virtudes, como se dice arriba (q. LXXIV); es a saber **la razón** donde reside la prudencia; la voluntad en que se asienta la justicia; el irascible donde radica la fortaleza; el concupiscible donde se sujeta la templanza; la razón destituida de su propio orden a la verdad, queda herida **de ignorancia**; la voluntad sin orden al bien **queda herida** de malicia; el irascible sin orden a lo arduo queda herido de la debilidad; y la concupiscencia destituida del orden a lo deleitable moderado por la razón, queda herida de la concupiscencia. Así pues son éstas las cuatro heridas infligidas a toda la naturaleza humana a consecuencia del pecado del Primer Padre (*Suma Teológica*, Ia. - IIae., q. 85, a.3)".

Luego, el hombre nace enfermo y herido en su naturaleza, incluido el entendimiento. Los pelagianos fueron quienes discutieron esta verdad. El Concilio de Mileto los condenó. El Papa Inocencio I escribió a los Padres de ese Concilio:

> "Al negar los pelagianos el auxilio de Dios dicen que el hombre **se basta a sí mismo** y que no necesita de la gracia; pero, privado de la gracia y al pretender con sólo la libertad cumplir los mandamientos de vida, debe necesariamente sucumbir a las redes del diablo. ¡**Oh doctrina perversa de mentes perversas**! Cuando sabido es que la libertad de tal suerte engañó al primer hombre que, al aflojar indulgentemente sus frenos, cayó por la presunción en la prevaricación y de ésta no pudo ser sacado si, por la providencia de la regeneración, el advenimiento de Jesucristo no hubiera reformado el estado de la antigua libertad".

En otras palabras: "el hombre no puede en el estado en que actualmente nace cumplir la ley natural con solas sus fuerzas"[106].

---

106. Meinvielle, Julio: *De Lamennais a Maritain.* 2a. ed. Buenos Aires, A. Theoría, 1967, p. 79. En otro orden este autor al que seguimos en su concepción política, explica que es

Son los herejes pelagianos, o semi-pelagianos, y los racionalistas modernos, sus herederos, quienes niegan esta vulneración de la naturaleza humana por el pecado original (como, de modo inverso, los jansenistas y reformadores, la acentúan hasta transformarla en corrupción total). De otra manera: ignoran la justificación intrínseca por Cristo (no la extrínseca de Lutero). Lo que, a su vez, supone el desconocimiento de la pérdida del don preternatural de integridad. La solución estrictamente teológica del problema la plantea así Ludwig Ott:

> "La falta de la gracia santificante, considerada como un apartarse el hombre de Dios, tiene carácter de **culpa**; considerada como un apartarse Dios del hombre, tiene carácter de **castigo**. La falta de los dones de integridad tiene como consecuencia que el hombre se halle sometido a la concupiscencia, a los sufrimientos y a la muerte. **Tales consecuencias persisten aun después de haber sido borrado el pecado original**, pero entonces ya no son consideradas como castigo, sino como «poenalitates», es decir, como medios para practicar la virtud y dar prueba de la propia moralidad. El que se halla en pecado original está en servidumbre y cautividad del demonio, a quien Jesús llamó príncipe de este mundo (Jn. 12, 31; 14, 30), y San Pablo lo denomina dios de este mundo (II Cor. 4, 4; cfr. Hebr. 2, 14; II Pedro 2, 19)"[107].

No como castigo, sino como penalidad, la herida original de la ignorancia subsiste, después de la Redención. Y el único modo de curarla es por medio de la gracia. Tal la conclusión teológica del tema de la pecabilidad humana.

"absurdo y al margen de la ortodoxia católica" el intento de separar o limitar la actividad humana en "laica" y "sacral". Dice: "Sólo abstrayendo del hombre las actividades, pueden considerarse éstas como puramente temporales; pero, ¿qué actividad puede haber en el hombre que no sea humana? Y **si es humana ¿cómo puede dejar de ser sobrenatural?** Y si es sobrenatural ¿cómo puede dejar de caer bajo la jurisdicción de la Santa Iglesia": ***op. cit.,*** pp. 86, 87. Aclaración que tiene que ver con otros aspectos de este mismo capítulo y de otras partes de nuestra obra. De ahí que no quisimos dejarla de insertar aquí.

107. Ott, Ludwig: ***op. cit.,*** p. 189.

Ahora: si eso es así para los creyentes, ¿cómo es posible que los teólogos salmantinos se sintieran tan omniscientes que intentaran fundar su ciencia jurídica sobre la participación de la creatura racional en la Ley Eterna emanada de Dios (Derecho Natural), sin el auxilio de la fe y de la gracia, "como si Cristo no hubiera venido al mundo"...? ¿Habían recuperado, por sus solas fuerzas humanas, la integridad preternatural con su don de ciencia...?

Para ser benevolentes con ellos, digamos que suelen hacer abstracción de los estados históricos y reales de la naturaleza humana, y desenvuelven sus teoremas en el campo hipotético de la naturaleza "pura". Actitud intelectual que les permite, alegremente, prescindir de las consecuencias de la caída y de la Redención. De otra manera: se ponen en el lugar de Aristóteles. Y, como "la razón natural no es capaz de presentar un argumento contundente a favor de la existencia del pecado original, sino que únicamente puede inferirla con probabilidad de ciertos indicios" (Santo Tomás, Suma contra gentiles, IV, 52), se sienten dispensados de considerar los datos bíblicos –como lógicamente lo estuvo el Estagirita–, y empiezan directamente a disertar sobre "el hombre, animal racional". Porque, aducen encima, ese es el tratamiento "filosófico" de la cuestión, y no otro (supernaturalista).

Es ese estado de "naturaleza pura" –posible en sí, pero que históricamente no ha existido nunca–, el punto de partida de su filosofar. La Encarnación del Verbo –que, como lo subraya Gabriel Marcel, es el centro de toda la realidad y de toda la historia[108]–, les parece irrelevante, filosóficamente hablando. Y aseveran que la herida de la ignorancia del intelecto humano es sólo un problema moral, no ontológico. Luego, lógicamente, son naturalistas y optimistas; creen en el "hombre natural", o naturalmente bueno (no caído y redimido). Acerca de esto, dice el P. Leonardo Castellani:

> "Los optimistas como Rousseau creen que el hombre es 'naturalmente bueno'. Los pesimistas como Schopenhauer creen que es **naturalmente malo**. Y resulta que el hombre en el estado actual es naturalmente nada. Están especulando sobre un estado que nunca

108. Marcel, Gabriel: "A propos de *L´espirit de la philosophie médievale* par M. E. Gilson", en *Nouvelle Revue des Jeunes,* James, n. IV, 1932, pp. 308-314.

> existió, el 'estado de natura pura', que es una mera hipótesis teológica, que históricamente jamás se ha realizado"[109].

Bien; para beneficio de estos filosofantes, traeremos a continuación la opinión de dos de los más notables filósofos tomistas contemporáneos.

2.4 La gracia sanante y perfeccionante

La gracia, enseña Santo Tomás, presupone la naturaleza, pero la perfecciona. Comentando esta sentencia común, dice Jacques Maritain:

> "La gracia tiene acción doble: **cura** a la naturaleza que el pecado original había vuelto impotente, para amar eficazmente a Dios sobre todas las cosas, e **injerta** en la naturaleza una vida sobrenatural, una participación en la vida misma de Dios... En la medida en que es 'gratia sanans', la gracia restituye a la naturaleza su poder de amar eficazmente por sobre todas las cosas a Dios...
> El primer acto de libertad, volverse hacia Dios, eficazmente amado por encima de todas las cosas, es accesible a la naturaleza en el estado llamado '**estado de naturaleza pura**', y en el cual, **de hecho, el hombre nunca estuvo**. Esto era posible para la naturaleza en el estado llamado de 'naturaleza íntegra' o de 'justicia original'... Pero sabemos por la fe que, a causa del primer pecado y de la sangre redentora, la humanidad se halla en **estado de naturaleza caída**, **solicitada o curada y vivificada** por la gracia de Cristo y los dones sobrenaturales de la redención...
> Nos hallamos aquí frente a la **herida más profunda** de nuestra **naturaleza vulnerada** por el primer pecado. Nuestra naturaleza ha quedado fuera de su centro (Santo Tomás de Aquino dice '**corrompida**', no por cierto en el sentido de que la naturaleza haya quedado viciada en su esencia misma, sino en el sentido de que su orden interno, en lo que respecta al empleo de la libertad, quedó trastornado y debilitada su inclinación al bien. A este

109. Castellani, Leonardo: *Las parábolas de Cristo.* Buenos Aires, Itinerarium, 1959, p. 241.

> respecto, el hombre se convirtió en un '**inválido**'... de suerte que en adelante el libre arbitrio quedó en nosotros no ya destruido, pero sí **debilitado y naturalmente averiado... Cada uno de nosotros lleva en sí la debilidad de Adán**"[110].

Un "rey caído, indefectiblemente defectuoso", es, conforme a Maritain, el hombre.

Por su parte, Etienne Gilson, polemizó largamente sobre este punto. Lo hizo contra los "fideístas", como Maurice Blondel o los protestantes, como Pierre Guérin. De tales exposiciones extraemos los siguientes textos:

> 1. "...el mal personal, para el cristiano, es el pecado, o sea, la responsable oposición de la criatura a la finalidad que le ha impreso el Creador... El sufrimiento humano es consecuencia directa o indirecta del pecado, del que derivan la ignorancia, el dolor, el desorden, la muerte. Y el pecado, a su vez, es posible por la defectibilidad radical de la creatura, es decir, por un principio metafísico que, aplicado al ser responsable (capaz de conocer el bien y autodeterminarse a él) se llama precisamente 'pecabilidad'...".
> 2. "Por consiguiente, lo que distingue a los cristianos de los griegos, en lo que se refiere a la visión del mundo, no es el aprecio o desprecio de la naturaleza; los cristianos también aprecian y aman la naturaleza, pero saben que **la naturaleza no se basta a sí misma y no le basta al hombre**: todo lo creado –tanto la naturaleza como el espíritu– debe salvarse por lo sobrenatural, por la interpretación gratuita de la trascendencia divina".
> 3. "...un protestante ortodoxo –tanto un luterano como un calvinista– parte de la noción de naturaleza corrompida, o sea concibe al hombre como intrínsecamente corrompido por el pecado original, y cree que la gracia lo justifica sin sanarle. Partiendo de esta noción, no se puede entender otro uso cristiano de la razón que no sea pura teología. Y, efectivamente, se ve que, incluso entre los católicos, cuan-

---

110. Maritain, Jacques: *El alcance de la razón.* Buenos Aires, Emecé, 1959, pp. 119 y nota 1, 123.

do se exagera la debilidad de la naturaleza para conseguir la verdad, se acaba en posiciones anti-intelectualísticas y escépticas, como los fideístas o tradicionalistas. Pero estas posiciones acaban luego desvirtuando la misma teología, que se convierte en misticismo irracional. Así Lutero y los católicos heterodoxos adoptan la misma postura de desconfianza absoluta ante la sabiduría natural. Un católico, por el contrario, si profesa la doctrina ortodoxa (según la cual la naturaleza humana ha sido tan sólo '**vulnerata**' por el pecado original), admitirá que la inteligencia natural es capaz de obtener resultados válidos (en su orden), hasta justificar que la Revelación –una vez conocida– es **indispensable** para realizar cumplidamente el 'perfectum opus rationis'. Por esto..., sobre la base metafísica del moderado optimismo cristiano (católico) acerca de la naturaleza humana, es posible concebir una filosofía cristiana. **Bajo el influjo de la gracia**, que restaura la **naturaleza (luego también la razón)**, una filosofía cristiana es teóricamente posible y moralmente necesaria".

4. "En el estado de inocencia, el hombre controlaba con su razón cada uno de sus actos... Lo que el hombre perdió, después del pecado, fue la sujeción de su naturaleza al control de la razón. Si el hombre ya no domina sus actos, y su naturaleza se desboca con frecuencia, ello es como consecuencia de la herida original. Todo el dominio del erotismo..., resulta del pecado original. Sin el desarreglo de la sensibilidad por la falta, Freud, Jung o Lacan estarían hoy sin empleo"[111].

Hay, pues, un valor sanante y un valor elevante de la gracia divina sobre la naturaleza vulnerada y la razón caída. La invalidez en que nos dejara el pecado original, puede ser reparada por la gracia restauradora y vivificante. Sólo los naturalistas, que viven en estado de pura inocencia, pueden desconocer esos efectos y continuar exaltando, fuera de todo límite, la razón natural.

---

111. Gilson, Etienne: *op. cit.*, por: Livi, Antonio: *Etienne Gilson: Filosofía Cristiana e idea del límite crítico.* Pamplona, EUNSA, 1970, pp. 127, 128, 184; y Echauri, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson.* Pamplona, EUNSA, 1980, p. 60.

Para ésos, tal vez, escribió S.S. León XIII, en su *Encíclica Testem Benevolentiae* (22 de enero de 1899):

> "Cuesta trabajo concebir cómo hombres penetrados de la doctrina cristiana pueden preferir las virtudes naturales a las virtudes sobrenaturales y atribuirles una eficacia y una fecundidad superiores. ¡Pues qué! La naturaleza, ayudada por la gracia, ¿será más débil que abandonada a sus propias fuerzas?...".

Para los salmantinos, aparentemente, sí.

2.5 Perfeccionamiento de la razón por la fe

Contrariamente a lo que sostienen los salmantinos, fue, precisamente, Santo Tomás de Aquino quien formuló la síntesis exacta de la necesidad de la luz sobrenatural para la razón natural.

Por algo, su aforismo clásico en esta materia fue: "Oportet quod naturalis ratio subserviat Fidei", es decir: "Conviene que la razón natural obedezca a la Fe".

A fin de evitar la multiplicación de las citas, nos bastará con leer el manual de G. M. Manser, O.P. –indisputado en la Escolástica– para aprender la correcta concepción tomista sobre las relaciones entre la fe y la razón.

Hay, dice este autor, dos grandes sistemas de relacionarlas: el primero, de oposición (que acá no nos interesa, por ser manifiestamente anticristiano), y el segundo, de armonización. Con respecto a éste se dan diversas soluciones. Por lo pronto, aparecen dos criterios antitéticos. Uno, más antiguo, es el de la "**confusión**", por identidad de objeto, propuesto por John Peckham, y atribuible a San Anselmo, por su célebre aforismo "credo ut intelligam", que podría derivar en una especie de "transformación interna de la fe en saber", y que peca de estrecho. El otro, es el de la "separación", indicado por Guillermo de Ockham, que conduce a "la supresión de la fe". El tercero, es el de la "**distinción**", de Santo Tomás de Aquino. Con el Aquinate, corresponde trazar estas distinciones:

> por el objeto material: "visum" - "non visum"
> por el objeto formal: evidencia - autoridad divina
> por el efecto: necesidad - libertad
> por el sujeto: nunca en el mismo con relación a lo mismo

Una explicitación de esas distinciones es ésta:

> "El entendimiento, en cuanto que conoce verdaderamente una cosa en su contenido, la contempla espiritualmente; la cosa es entonces un 'visum', un 'scitum'. Este es el objeto concebido del saber, al cual el entendimiento asiente necesariamente, porque es **evidente**. En cambio, el objeto de la fe es lo no evidente en sí –non visum–, por lo cual el entendimiento no asiente aquí, sino apoyándose en la autoridad divina".

De lo que se siguen varias consecuencias.

Una, es la de la verdad **única**. No hay "doble verdad", una de fe y otra de razón, como pretendían los averroístas latinos con Siger de Brabante. Dice el Aquinate:

> "Ambas, la razón y la fe, nos han sido dadas por Dios, al cual tienen por autor, y ambas son fuentes fidedignas de la verdad, la cual por parte de Dios, es una misma, mas no así por parte de nuestra manera de conocerla... la fe está por encima de razón y, por consiguiente, sólo puede ser aceptada como cosa garantizada por la autoridad divina, pero no puede ser demostrada. El Aquinate no admite nunca el 'credo ut intelligam' en el sentido de transformación de lo creído en saber... comprende que las verdades de la fe son incomprensibles, que son **misterios**. Con esto ha tomado ya posición frente a la segunda posición errónea: armonía con base a la separación. El objeto de la fe y del saber es la verdad –lo verum– **la verdad única, absolutamente una**".

El acto de fe es, también, del entendimiento, pero que necesita de una moción especial de la voluntad, y ésta, a su vez, de la gracia. Ya que la distinción proviene del origen: a la fe, la iluminación de la gracia; al saber racional, la abstracción. Luego, aparece otra consecuencia:

> "Como quiera que la fe, nacida de la iluminación divina, está por encima de la naturaleza, sobrepasa también al conocimiento natural, en el cual el entendimiento asiente a lo directa o indirectamente evidente. Por consiguiente, **lo creído no puede ser ni algo intuido, 'visum', ni algo demostrado, 'scitum'**. Si hay

> algunas verdades que han sido reveladas y, al mismo tiempo, pueden ser demostradas, éstas no son verdades de fe en el sentido riguroso de la expresión, sino '**preambula fidei**'... Por eso también la razón del asentimiento es en la fe completamente diversa de la del saber, es decir, la autoridad divina. El creyente asiente a la verdad, 'quia a Deo revelatum'. La autoridad divina es, por tanto, el auténtico objeto formal –quo– de la fe, sin el cual no se da en absoluto ninguna fe sobrenatural y el cual es el mismo para todos, doctos e indoctos. La decisión acerca de lo que se contiene en las fuentes de la revelación corresponde exclusivamente a la Iglesia infalible, absolutamente en todo, y bajo la dirección del Papa romano".

Si eso es así, entonces, ya tenemos perfilado el objeto formal de la Teología, es decir la ciencia de lo sagrado. Ésta tiene:

> "Como principios las verdades reveladas... aquello que sólo es cognoscible gracias a la luz divina...; en otras palabras: los **artículos de la fe**... De ellos parte..., saca, asimismo conclusiones de lo revelado, las une lógicamente y así nace la sacra Theologia como sistema científico. La teología no demuestra los artículos de la fe... como ninguna ciencia demuestra sus propios principios, sino que parte de ellos para demostrar por ellos otras verdades. Por lo demás, los artículos de la fe no necesitan ninguna demostración, porque **son más seguros** que cualquier principio de razón, ya que se apoyan en la revelación divina, en la autoridad de Dios... Por eso es **sabiduría** en sentido eminente".

Tras lo cual Santo Tomás –Manser no hace más que reunir sus citas textuales–, forma una síntesis:

> "Un todo **único**, una síntesis **total**... ambas, filosofía y teología están allí unidas... está (la filosofía) **subordinada** a ésta (la teología)... Es el método de la '**colaboración**'".

La distinción, pues, es de colaboración, no de separación; toda vez que:

> "No sólo la fe abre al entendimiento nuevos horizontes, sino que, además, la luz sobrenatural **robustece** sus naturales fuerzas cognoscitivas. **La revelación es, incluso, moralmente necesaria para un conocimiento general y bien concatenado de las principales fuerzas naturales...**".
> "Por otra parte, la filosofía presta a la sacra Theologia grandes servicios. Ofrece a la fe y a la teología los supuestos, los 'preambula'. Ilustra incluso los misterios indemostrables por medio de instructivas analogías. Defiende a la fe, aunque no aporte pruebas para demostrar sus artículos, puesto que éstos son indemostrables... ciertamente, procura salir al paso de las objeciones contra la fe"[112].

En esto radica el primer estado, de distinción, con colaboración necesaria entre razón y fe. A partir del cual se estructuran los saberes filosóficos y teológicos.

Mas, la materia no concluye ahí, cual parecieran predicarlo quienes se apegan a fórmulas de manuales. No. Hay que ahondar, todavía, bastante más. Es decir, examinar otras facetas de la misma cuestión.

A. Alcance del perfeccionamiento

Enseña el teólogo Ludwig Ott que lo sobrenatural no subsiste en sí mismo, sino en otro, que no es sustancia sino accidente; por lo cual requiere de una naturaleza creada en que pueda sustentarse y actuar. Pero, y esto es lo que nos interesa subrayar:

> "Lo sobrenatural no es algo que se añada de forma extrínseca a lo natural, sino que constituye con ella una **unión intrínseca y orgánica**. Penetra la esencia y las fuerzas de la naturaleza perfeccionándola, o bien dentro del orden creado (dones prenaturales), o bien elevándola al orden divino del ser y del obrar (dones absolutamente sobrenaturales). Los padres de la

112. Dr. P. G. M. Manser, O.P. *La esencia del Tomismo.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1947, pp. 122, 123, 124, 126, 129, 135, 139, 140, 141, 143, 144, 148, 149.

> Iglesia y los teólogos comparan lo sobrenatural con **el fuego** que encandece el hierro o con el vástago fértil de exquisita planta, **injertado** en un patrón silvestre"[113].

Por supuesto que corresponde distinguir el orden de la gracia (realidad sobrenatural, don divino) del orden de la naturaleza. Empero, como decía el filósofo argentino Tomás D. Casares, esa operación es cosa muy distinta de la de "considerar el orden natural de modo separado, como si fuese autosuficiente, como si se bastara a sí mismo". Esa escisión la establecen quienes ven a lo sobrenatural "como un extremo de altura al término del orden natural" o una realidad sobreañadida, cuando de lo que se trata es de "la propia realidad natural sobreelevada". Y es por esa conexión intrínseca que el hombre "sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado"[114].

Como antes decíamos, si aun el objeto del conocimiento es Dios, puede la sola razón natural operar. Pero, agrega Régis Jolivet:

> "Hay que comprender bien, sin embargo, el alcance de esta abstracción. Porque si bien las luces de la fe no pueden intervenir con su carácter propio en la exposición racional, son de naturaleza tal que pueden ayudar y aclarar el esfuerzo del filósofo en su mismo terreno, mediante el socorro 'extrínseco' que le aportan. El misterio es principio de luz ya en el orden racional, pese al celo con que éste se reserva su autonomía y su facultad de no obedecer a otras exigencias que las de sus propios fundamentos"[115].

No obstante, y según nuestro entender, ha sido Etienne Gilson quien ha podido perfilar con nitidez los límites entre la razón y la fe. Ha

---

113. Ott, Ludwig, *op. cit.,* pp. 173, 174.
114. Casares, Tomás D. "La fe en Dios. Fuente de toda justicia y rectitud en los Estados", en *Concordia,* n. 129, junio 1943, Buenos Aires, pp. 16, 19; cfr. Lasa, Carlos Daniel: *Tomás Darío Casares. El pensamiento y la obra de un jurista y filósofo cristiano.* Buenos Aires, Gladius, 1994, p. 72.
115 Jolivet, Régis. *El Dios de los filósofos y de los sabios.* Andorra, ed. Casal i Vall, 1958, pp. 95, 96.

indicado él varios parámetros para ajustar el problema. Uno, es la autoridad del Magisterio de la Iglesia; en este caso, fijada en la Encíclica *Aeterni Patris*, de S.S. León XIII, del 4 de agosto de 1879, que restableció la vigencia de la filosofía cristiana de Santo Tomás y que enseñó: "La fe suministra a la razón cogniciones múltiples". Otro –ya anotado por Manser– es la distinción tomista entre la "verdad creída" y la "verdad sabida". El tercero, consiste en la diferencia entre "**lo revelado**" ("revelatum"), que sobrepasa el poder de la razón natural, y "lo revelable" ("revelabile"), o sea: **datos contenidos en la Revelación, que contienen conocimientos accesibles a la razón humana, pero que son igualmente necesarios para la salvación**. Munido de tales distinciones procede a formular las siguientes notas:

1. "Sabe más sobre Dios quien tiene fe, que quien carece de ella. Y filosofa mejor un hombre con fe, que él que no la tiene, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino que la mejora. Una razón en estado de gracia, por lo tanto, se encuentra mejor dispuesta en la consecución de la verdad, que aquella que no lo está, porque la razón debe prosperar al ser fecundada por la fe, teniendo en cuenta el hecho de que la gracia perfecciona la naturaleza, haciéndola capaz de las cosas más grandes"[116].
2. "Puesto que el hombre tenía necesidad de conocimiento en lo que respecta al Dios infinito que es su fin, estos conocimientos, por exceder los límites de su razón, no podían ser propuestos más que a la aceptación de su fe...".

   "Entre una fe verdadera y unos conocimientos verdaderos, el acuerdo se realiza por sí mismo y como por definición...".

   "Lo mismo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana, la fecunda y la perfecciona, la fe, por la influencia que ejerce desde arriba sobre la razón en tanto que tal; permite el desarrollo de una actividad racional más fecunda y más verdadera... Es igualmente inexacto sostener que Santo Tomás haya separado los dos dominios... Está claro que no los ha separado... El temor que manifiestan ciertos discípulos de Santo Tomás a llegar a creer en una posible contaminación de su razón por

---

116. Echauri, Raúl: *op. cit.,* pp. 95, 96.

su fe, no tiene, pues, nada de tomista... y es manifestar una inquietud que el mismo Santo Tomás no hubiera comprendido... Con plena conciencia de todas las consecuencias que entraña una actitud semejante, Santo Tomás acepta simultáneamente, y cada una, con sus exigencias propias su fe y su razón. Su pensamiento no apunta a constituir del modo más económico posible una **conciliación superficial**... Los que quieren conservar el derecho a llamarse tomistas sin dejar de eliminar completamente de la doctrina esta influencia, ejercida por la voluntad de comprender la fe, a partir de la intelección que el entendimiento obtiene de ella, se apoderan de un título al que no tienen derecho"[117].

3. "Enseña la encíclica leonina que el resplandor de la verdad divina, recibido en la mente humana gracias a la fe en la palabra de Dios, **acrecienta el vigor de la inteligencia**... El cristiano debe saber que la Fe ennoblece y refuerza la razón natural... La filosofía y la fe no dejan de ser formalmente distintas, pero entre ambas existe **un nexo positivo y real, intrínseco y eficaz**... Racionalismo y fideísmo... quedan excluidos de la noción leonina de filosofía cristiana el hombre sin fe está **condenado a errar**, incluso por lo que se refiere a las verdades parciales o partes de verdad que son accesibles a la razón natural. **Sólo el creyente está en condiciones de filosofar rectamente**, porque las verdades sobrenaturales... **indican el camino** para alcanzar las verdades naturales. En este sentido, **la Revelación es fuente de verdad filosófica**... la Revelación proporciona a su vez la ayuda necesaria para lograr (de hecho) alcanzar con plenitud esta meta natural. En efecto, la Revelación contiene también verdades naturales sobre Dios, el mundo y el hombre".
   "...esto no significa que él (creyente) deba excluir cualquier certeza natural para dejar sitio sólo a la fe; tampoco significa que la fe haga superflua toda otra certeza, toda evidencia racional; significa tan sólo que, si la investigación filosófica subsiste, sus metas específicas **no excluirán** de

117. Gilson, Etienne: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.* Pamplona, EUNSA, 1978, pp. 40, 41, 42, 43, 50, 63.

ninguna manera una **certeza superior**. Al mismo tiempo, no es posible que esta certeza superior, estas verdades trascendentes no influyan de alguna manera en el desarrollo positivo de la filosofía"[118].

4. "Puede **saberse** por la razón que hay Dios, pero sólo puede **llegarse** a ese Dios por la fe. No es, por lo demás, ni más ni menos que la enseñanza formal y explícita de la Escritura (Hebreos, 11, 16)... Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe... Hacer pasar al Dios de los filósofos y de los sabios antes del de Abraham, de Isaac y de Jacob, es realizar una sustitución de objeto cuyas consecuencias pueden ser graves..."

   "Creer es una cosa completamente distinta de creer saber... Santo Tomás recomendaba a todos ...recibir la verdad de Dios por la fe, **en espera de poder comprenderla**. Era la sabiduría personificada... Creo en Dios porque él mismo nos ha revelado su existencia ...Salga lo que salga, la fe posee **por anticipado** toda la substancia de lo que el filósofo conocerá jamás de Dios, y más... (por ello) **hay que instalarse de golpe en la fe**... en la virtud (teologal) misma de la fe. La metafísica puede ofrecer unos preámbulos a la fe, pero sólo la palabra de Dios le sirve de fundamento... Toda filosofía cristiana que deja de reconocer **la primacía de la fe**, se ahoga en la dispersión de las filosofías paganas. Las fuentes primeras de su unidad son la Escritura y la tradición".

   "La metafísica es difícil para todo el mundo, y es precisamente por eso por lo que, según Santo Tomás, era necesario que incluso las verdades salutíferas accesibles a la razón natural fueran reveladas. Santo Tomás lo dice con términos propios: era **necessarium**... Santo Tomás no ha admitido ciertamente nunca que cualquier prueba metafísica de la existencia de Dios pueda dispensar al cristiano de creer un solo instante en la existencia de Dios que este mismo nos enseña... Santo Tomás concluía de ello: 'De donde se sigue que cada

---

118. Livi, Antonio: *op. cit.,* pp. 46, 47, 111, 181, 185. Además del nexo objetivo, existe el subjetivo: "en un cristiano, la razón permanece inseparable de la fe en su ejercicio, ya que es el mismo sujeto en el que cree y el que investiga racionalmente, y con la misma inteligencia se asiente a la verdad revelada y se estudia la verdad natural": *op. cit.,* p. 107.

uno está obligado a creer explícitamente y en todos los tiempos que Dios existe y que ejerce su providencia sobre las cosas humanas'" (*De veritate*, 14, 11).

"Y por ello, resulta más notable que esta verdad religiosa fundamental encuentre tan difícil acogida en el espíritu de... algunos teólogos"[119].

5. "Contra esta suficiencia absoluta de la filosofía, naturalmente, Tomás de Aquino mantiene que, además de las ciencias filosóficas, hay necesidad de otra doctrina; a saber, las Escrituras, de las cuales San Pablo dijo: 'Toda escritura inspirada por Dios es provechosa para la enseñanza, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia'" (2 Tim. 3, 16).

   "...Es, por consiguiente, necesario que, además de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, haya una doctrina sagrada conocida por la revelación".

   "Esta conclusión lleva al tan discutido tema de si es posible creer por fe sobrenatural verdades reveladas por Dios, que por sí mismas son asequibles al entendimiento humano. No sólo es posible, sino necesario. Todo un artículo de la Summa Theologiae tiene por objeto probar que '**es necesario** creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural' relativas a Dios... Los argumentos aducidos por Tomás de Aquino en apoyo de sus conclusiones no niegan de ninguna forma la distinción, desde el punto de vista de su objeto formal, entre metafísica y doctrina sagrada. El problema práctico de la salvación domina por completo la discusión ... Finalmente (y esto concierne a todos los hombres) **la fe es más segura que la razón**, especialmente en lo relativo a la divinidad"[120].

6. "Un hombre (Justino) busca la verdad valiéndose únicamente de la razón, y fracasa; la fe le ofrece la verdad, la acepta, y luego de aceptarla, la halla satisfactoria para la razón".

---

119. Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología.* Madrid, Los libros del monograma, 1962, pp. 128, 88, 94, 95, 104, 260, 93, 98, 231, 233, 280, 93, 98, 101, 102, 283, 130, 132, 122, 123, 254, 258.

120. Gilson, Etienne: *Elementos de filosofía cristiana.* Madrid, Rialp, 1969, pp. 28, 30.

> "...En una palabra: en todos los filósofos cristianos dignos de ese nombre, la fe ejerce una influencia simplificadora y su originalidad se manifiesta sobre todo en la zona directamente sometida a la influencia de la fe: doctrina de Dios, del hombre y de sus relaciones con Dios...".
> "La **debilidad** del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado como dudoso por los otros...".
> "Para remediar esa **debilitas rationis** el hombre tiene, pues, necesidad de una ayuda divina"[121].

En esos seis parágrafos está condensado el alcance del perfeccionamiento de la gracia y de la fe sobre la razón y la naturaleza (1). Donde queda reconciliado el Dios de Abraham y del Evangelio con la especulación racional (2). Unión intrínseca, no conciliación superficial (3). Nexo positivo y eficaz, necesario, para evitar el error (4). Punto de partida del recto filosofar (5). Primacía de la fe, que da un conocimiento más seguro; y (6) que remedia la debilidad actual de la razón.

La distinción de lo sabido y lo creído, subsiste. Mas, "el espíritu del tomismo auténtico –afirma categóricamente Gilson– implica una confianza sin límites en el afecto bienhechor que ejerce la fe sobre el ejercicio de la razón natural"[122].

Entonces, si eso es así, como lo es, ¿cómo es posible que teólogos como los de la Escuela Salmantina hayan escindido y separado razón y fe, invocando a Santo Tomás...?

"Los comentadores de Santo Tomás –contesta Gilson– han puesto tanto celo en multiplicar las distinciones formales, que han alterado progresivamente la postura tomista respecto del problema"[123]. Han incurrido en filosofismo. Que es: "una enfermedad congénita de la filosofía, a la que hace finalmente perecer de inanición en su soledad. Su fin llega cuando, para asegurar su perfecta pureza inteligible, el pensamiento decide no

---

121. Gilson, Etienne: *El espíritu de la filosofía medieval.* Madrid, Rialp, 1981 pp. 31, 43, 44.
122. Gilson, Etienne: *El Tomismo, etcétera, op. cit.,* p. 64.
123. Gilson, Etienne: *op. cit.,* p. 32.

nutrirse más que de sí mismo, con la exclusión de todo objeto"[124]. Pero ése, desde luego, no es "el acceso al Dios auténtico de Santo Tomás de Aquino"[125]. Que es el único Dios de la Salvación, al que se arriba por la fe. En suma:

> "Tanto la razón como la fe perciben al único Dios que existe, pero sabe más sobre él una pobre vieja por su fe, que un gran científico por su razón, según dice San Buenaventura...".
> "Sabe más sobre Dios quien tiene fe, que quien carece de ella"[126].

Tal el límite: la confianza sin límites.

B. Fin último

El Principio de Finalidad, el "telos" de los griegos, el "para qué" o el "con miras a", que rige a todos los seres animados, también debe ser examinado en este punto.

Los seres vivos no son movidos por un azar o por una coincidencia casual, sino por un orden causal que apunta a un fin. Los que niegan la finalidad natural no han encontrado ninguna otra explicación satisfactoria. Ese plan misterioso que preside la realización de una obra, se registra en la Creación. La orientación hacia la perfectibilidad se detecta desde los seres irracionales inferiores hasta el hombre. El dinamismo es propiedad de todo ente finito, que sólo se sacia en el Ser infinito. Por ello:

> "Nacido de una causa final, el universo está necesariamente impregnado de finalidad, es decir, que en ningún caso se puede disociar la explicación de los seres de la consideración de **su razón de ser**. Por eso, a pesar de la resistencia y de la oposición a veces violenta de la filosofía y de la ciencia moderna contra el

---

124. Echauri, Raúl: *op. cit.,* pp. 242, 243.
125. Gilson, Etienne: *El difícil ateísmo.* Santiago de Chile, Ed. Univ. Católica de Chile, Inst. de Filosofía, 1991, p. 9.
126. Echauri, Raúl: *op. cit.,* p. 95.

> finalismo, el pensamiento cristiano jamás renunció ni renunciará a la consideración de las causas finales"[127].

Por esa orientación el hombre se mueve en el Universo buscando su centro. De ahí la visión "teocéntrica". Rasgo definidor de la filosofía cristiana, que ninguna escuela puede borrar, "sin perder al mismo tiempo su carácter cristiano y sin convertirse además en metafísicamente contradictoria por el hecho mismo"[128]. En particular, la filosofía medieval se atuvo sin dificultad al principio de finalidad. Aceptó las observaciones aristotélicas sobre las tendencias de los seres contingentes inferiores, por debajo del hombre. Mas, por encima del hombre:

> "Siempre colocó a Dios, cuya acción trascendente a la nuestra no se regla sobre fines, pero pone simultáneamente en el ser los fines y los medios sin más razón que la de comunicar su beatitud al mismo tiempo que su inteligibilidad".
>
> "Por eso, del mismo modo que es un universo sacramental, el mundo cristiano tal como lo concibe la Edad Media es un univer-

---

127. Gilson, Etienne : "El espíritu, etcétera", *op. cit.*, p. 111; cfr. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía.* Pamplona, EUNSA, 1976, pp. 40, 50. Félix Adolfo Lamas sostiene que Etienne Gilson niega el principio de finalidad. Cita el trabajo del filósofo francés Constantes philosophiques de l´etre (que no hemos podido consultar). Y lo atribuye a la crónica confusión –de Gilson– entre "ser" y "ente". Por otra parte, indica que: "Aristóteles no ha hecho una demostración en forma de la finalidad; menos aún su comentador cristiano (Santo Tomás). Ha habido, sí, de parte de ambos, una "mostración", y una rica doctrina metafísica que penetra la inteligibilidad del principio": *El Principio de Finalidad*, en: Padre Osvaldo Lira. *En torno a su pensamiento. Homenaje en sus 90 años.* Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez-Zigzag, 1994, pp. 162-163, 180 nota 27, 167-168. En los dos libros de Etienne Gilson que mencionamos, hay algo más que una "mostración" de la finalidad. En otra parte, criticando a Julián Huxley, dice que: "Si el único modo inteligible de explicar la existencia de los seres organizados es admitir que hay designio e intencionalidad en su origen, admitámoslo, si no como científicos, al menos como metafísicos": *Dios y la filosofía.* Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 145. En todo caso, para evitar controversias, nos acogemos a la doctrina expuesta por Garrigou-Lagrange, Réginald: *El realismo del principio de finalidad.* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.
128. Gilson, Etienne: El espíritu, etcétera, *op. cit.*, p. 109.

> so orientado; y siguió siendo lo uno y lo otro, en cualquier época de su historia que se lo considere, cada vez que el pensamiento cristiano tomó conciencia de su verdadera naturaleza"[129].

Luego, hay un remate lógico de la finalidad. Hay fines naturales y fines sobrenaturales. El asunto es si se correlacionan jerárquicamente, en función de lo superior y lo inferior, de lo menos perfecto y de lo más perfecto. Y, en su caso, si siguen habiendo dos fines, o si el que sea fin último incluye al anterior.

Enseña Santo Tomás que es "imposible que haya dos causas completas inmediatas de una misma cosa, lo que es manifiesto en todo género de causas". Luego:

> "el fin natural o temporal no puede ser al mismo tiempo fin absolutamente último como el sobrenatural, sino que le debe estar subordinado. Por eso escribe el P. Ramírez: 'Cuando el fin último natural se subordina al fin último sobrenatural, puede el mismo hombre dirigirse por uno y otro al mismo tiempo y tenerlos; pero cuando el fin último natural no se subordina al fin último sobrenatural, sino que se le opone y contraría, no puede el mismo hombre tenerlos al mismo tiempo ni dirigirse por ellos eficazmente'".
>
> "De aquí que para que pueda el fin temporal o natural subordinarse al fin de la Iglesia debe ser **'per se' subordinable**"[130].

---

129. Gilson, Etienne: El espíritu, etc., *op. cit*., p. 113.

130. Meinvielle, Julio: *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana.* Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948, pp. 326-327; cfr. Santo Tomás de Aquino: Suma Teológica, Ia., q. 52, 3; Ramírez, Santiago: De Beatitudine, I, 340. Agrega Meinvielle que no se trata de una subordinación accidental, sino esencial: "La unidad de Dios, ejemplar de la unidad del hombre, exige que haya una subordinación esencial de un orden al otro... La demostración es sencilla y está fundada en la unidad del hombre, que es un único todo y que tiene un único y último fin, el cual debe ordenar todas sus acciones. Este fin, único y absoluto de toda su vida, es Dios... Aquí ya no cabe la distinción que formulábamos antes cuando considerábamos la naturaleza de las actividades humanas y decíamos que unas eran medios directos temporales y las otras medios directos sobrenaturales, que conducen a la vida eterna. Y así, aun cuando en un constructor, su actividad profesional se ordena a edificar una cosa –finis operis– esa actividad en él debe tener como fin último –finis operantis– conseguir la vida eterna": *De Lamennais a Maritain*, *op. cit*., pp. 85, 86.

Esta cuestión de la subordinación, exige mayores aclaraciones.

Monseñor Octavio Nicolás Derisi se expide claramente por la subordinación del fin natural al fin sobrenatural. Y especifica el significado del fin último de este modo:

> "Ahora bien, el último fin del hombre –reconózcalo él o no– en la realidad es de hecho sobrenatural. El hombre que pudo ser creado en un estado de 'pura naturaleza', está llamado de hecho a vivir una vida superior y divina, en germen en el tiempo por la gracia santificante y en su plenitud en la eternidad por la posesión contemplativa, por la visión de Dios, participando así de la misma vida de Dios, que en el cielo es participación de su misma beatitud. Tal es el fin supremo del hombre existencial: vivir y desarrollar su vida divina, su vida de hijo de Dios, en la tierra, para lograrla plenamente en el cielo en los goces de la visión. El hombre o alcanza este fin supremo sobrenatural o no alcanza ninguno, ni siquiera el natural. O se salva como cristiano o no se salva, ni siquiera como hombre. Tal el dilema tajante planteado por la elevación del hombre al plano sobrenatural. La naturaleza no deja de existir ni pierde sus exigencias específicas. Pero como el último fin es siempre y esencialmente único (cfr. S. Theol., I-II, q. 1, a. 5), no sólo no pueden ellas realizarse desvinculadas del fin sobrenatural, sino que han de ordenarse y converger a su logro. Nada hay en el hombre que escape a su último fin ya que todo lo que es, es por el último fin (cfr. S. Theol. I-II, q. 1, a. 6). Consiguientemente todo el ser y el obrar natural humano ha de converger y desembocar en el orden sobrenatural, en que de hecho se encuentra el fin supremo del hombre...".
>
> "...según enseña Santo Tomás, para un mismo ser **no caben dos fines últimos** (S. Theol. I-II, q. 1, a. 5). ¿Cómo, pues, pueden subsistir juntos estos dos últimos fines (natural y sobrenatural)? Es que en rigor no se trata de dos fines últimos: sino de un último fin sobrenatural que incluye un fin natural. No estamos ante dos fines últimos del mismo orden, sino del orden de la naturaleza y de la gracia respectivamente; no de dos fines últimos independientes, sino subordinados e inseparables... el inferior se subor-

> dina al superior, de tal manera que sólo en la consecución del fin sobrenatural se alcance también y a fortiori el natural, y sin aquél no es tampoco normalmente alcanzado éste"[131].

En singular, pues: fin último y supremo. No es cuestión –como lo hacen los salmantinos– de ensalzar el Principio de finalidad y, después, quedarse en el fin natural; y, encima, empezar a otorgarle diversas "autonomías" o "independencias", hasta llegar a la teoría del "paralelismo" (que en el fondo, no es sino una reformulación de la "doble verdad" del averroísmo latino).

La concepción cristiana no es "autónoma", sino "teónoma". Lo que por supuesto, contiene muchas implicancias, entre ellas, las políticas. Frederick Copleston –que es bastante afecto a la corriente juridizante del tomismo, o sea a multiplicar las distinciones formales, en este caso, del bien último–, conviene en que:

> "No es una distinción entre dos fines que corresponden a dos órdenes mutuamente excluyentes, uno sobrenatural y el otro de 'pura naturaleza': es una distinción entre dos órdenes de conocimiento y de actividad en el mismo ser humano concreto... por cuanto el hombre ha sido creado para un fin sobrenatural, el fin natural no puede satisfacerlo, como argumenta Santo Tomás en la Suma contra Gentiles (3, 27 y s.s.); el fin natural es **imperfecto**, y apunta a más allá de sí mismo...".
>
> "...Santo Tomás creía, como cristiano, que el hombre, 'de facto', tiene solamente un fin, un fin sobrenatural, de modo que una ética puramente filosófica tenía que ser a sus ojos una guía insuficiente en la práctica; sencillamente, Santo Tomás no podía adoptar por completo el aristotelismo. Lo mismo puede decirse de su teoría política, en la cual adoptó la estructura general de la doctrina aristotélica; pero, al mismo tiempo, tuvo que dejar su propia teoría política 'abierta'. Aristóteles suponía,

---

131. Derisi, Octavio Nicolás: *Concepto de la filosofía cristiana.* 2ª. ed., Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1943, pp. 99-100, 102, 103.

sin duda, que el Estado satisfacía, o podía satisfacer idealmente, todas las necesidades de los hombres. Pero Santo Tomás no podía sostener eso, dado que él creía que el fin del hombre es un fin sobrenatural, y que es la Iglesia, y no el Estado, la que provee a dicho fin...".

"Pero, la tentativa de síntesis entre la idea aristotélica del Estado y la idea cristiana de la Iglesia fue algo precaria. En el De regimine principum (1, 14), Santo Tomás declara que el fin de la sociedad es la vida buena, y que la vida buena es una vida según la virtud, de modo que el fin de la sociedad humana es la vida virtuosa. A continuación observa que el fin último del hombre no es vivir virtuosamente, sino vivir virtuosamente para llegar a gozar de Dios, y que el logro de ese fin último se confía a Cristo y a su Iglesia...".

"El punto está en que Santo Tomás no dice que el hombre tenga dos fines últimos, un fin temporal del que se cuida el Estado, y un fin sobrenatural, eterno, del que se cuida la Iglesia; lo que dice es que el hombre tiene un fin último, un fin sobrenatural, y que es tarea del monarca, en su dirección de los asuntos terrenales, facilitar el logro de aquel fin...".

"La fe cristiana de Santo Tomás incide frecuentemente en su filosofía y la modifica. Por ejemplo, convencido de que el hombre tiene un fin último sobrenatural, y sólo un fin último sobrenatural, tuvo que considerar como término de la ascensión intelectual del hombre el conocimiento de Dios tal como Él es en Sí mismo, no según el conocimiento propio del metafísico"[132].

---

132. Copleston, Frederick, S.I.: *Historia de la Filosofía.* Vol. II *"De San Agustín a Escoto"*, 2ª ed. Barcelona, Ariel, 1974, pp. 311, 399, 402, 403, 414. Copleston rechaza el concepto de "filosofía cristiana", con el conocido argumento que no hay una biología o una matemática "cristianas" (como si estos saberes fueran del mismo orden) y como si no existiera la bioética, con implicancias cristianas. Su expresión de que la síntesis tomista fue "precaria", corresponde a su naturalismo político. Varias veces la llama "ambigua", "precaria" e "intrínsecamente precaria". Y asienta la posibilidad de disentir (con Santo Tomás) por razones que le parezcan inexcusables. Esto, porque piensa que: "si uno se adhiere estrictamente a ese aspecto del tomismo, uno se encuentra en una posición algo difícil": *op. cit.*, II, pp. 404, 415, 419, 531, 532. Difícil, desde luego, será para quien se apega a la exégesis racional-naturalista y, al mismo tiempo, quiere declararse tomista.

Lo que monseñor Derisi, desde un ángulo espontáneamente católico, nos había dicho llanamente, lo viene a decir, también el P. Copleston, desde sus reticencias filosofantes. Y nos dice más aún, puesto que nos adelanta las conclusiones del capítulo político de nuestra obra. Sucede que el enfoque de Copleston está inficionado por el racionalismo de los intérpretes renacentistas del Aquinate, a quienes lo que les interesaba era tornar aceptable la filosofía de Santo Tomás a los criterios semi-incrédulos ya en boga; para lo cual, debían esforzarse en separar su metafísica de su teología (o soslayarla, o ponerla entre paréntesis). Punto de partida que no era, para nada, el del propio Santo Tomás, como lo verificaremos más adelante.

Fernando Ocáriz, tomista contemporáneo, desligado de esas inquietudes naturalistas, destaca que en la Suma Teológica es "total la apertura al misterio, que impide absolutamente que este rigor (intelectual) llegue a ser una especie de racionalismo". Es que el intelectualismo tomista jamás puede ser confundido con alguna variante del racional-naturalismo. A fin de probarlo, Ocáriz, traza esta glosa ajustada del Aquinate en orden al tema del fin último. Dice así:

> "Para dirigirse hacia aquel fin (último) y alcanzarlo, el hombre tiene necesidad de un poder proporcionado y que, en consecuencia, no puede ser simple derivación de su propia naturaleza (cfr. Com. Theol. I, 143). Este poder operativo debe estar enraizado en la misma naturaleza divina de la cual la criatura espiritual debe participar ... Esta participación de la naturaleza divina es distinta de la participación natural del Ser divino propia de toda criatura... por la participación sobrenatural, el espíritu creado queda constituido en Dios por participación" (In de Div. nom., XI, 4; In Ioan. Ev. 15, 2).
>
> "Este don divino, que se llama gracia habitual o santificante, a través del cual el hombre se diviniza o deifica (hecho 'Dios por participación'), alcanza la esencia misma del alma (cf. S. Theol., I-II, q. 110, a. 4 c.)... Así pues, la criatura espiritual, por la gracia divina no es 'ayudada' solamente en su operación para alcanzar un fin más allá de sus fuerzas naturales, sino que verdaderamente es elevada toda entera, hasta el punto de que esta elevación es

llamada, en el Nuevo Testamento, nueva creación, re-creación (cfr. S. Th., I-II, q. 110, a. 4 c), y alcanza el nivel más profundo, el del acto de ser, de tal manera que los hombres, por la gracia, in novo esse constituuntur" (S. Th., I-II, q. 110, a. 2 ad 3); cfr. In I Sent., d. 17, q. 1, a. 1 ad 3)...

"El alcance metafísico de la participación sobrenatural... se explicita en la derivación del uno a los múltiples, de la Totalidad a la parcialidad, del simple a lo compuesto, del subsistente a lo inherente. Así, por ejemplo, existe el Hijo Unigénito que es la filiación subsistente y perfecta, y existen muchos hijos de Dios que tienen una filiación parcial e inherente... Pero hay otro aspecto que parece útil señalar: el de la capacidad 'natural' que el espíritu creado tiene para recibir lo sobrenatural... Esta capacidad es potencia de recibir la acción de Dios (y en este sentido es simplemente potencia pasiva), pero en la medida en que el resultado de la acción 'recreadora' es perfectiva de la naturaleza (ya en la gracia, al elevar la naturaleza a un orden superior, la hace más perfecta), resulta que la capacidad natural del espíritu creado para recibir lo sobrenatural es potencia pasiva de ser perfeccionada"[133].

Por donde vemos que el Principio de Finalidad se injerta con el de Participación Sobrenatural, a fin de explicarnos cómo el orden natural queda perfeccionado por la gracia.

Esa simbiosis es la que se refleja en la oración de la Misa: "¡Oh Dios, que al crear la naturaleza humana la has dignificado maravillosamente y la has reformado aún más maravillosamente!, concede, por el misterio de esta Agua y este Vino, que podamos ser participantes de la divina naturaleza de Quien se digna participar de nuestra naturaleza humana, es decir, Jesucristo, nuestro Señor e Hijo tuyo, que contigo vive y reina en unidad con el Espíritu Santo, Dios y universo sin fin. Amén".

---

133. Fabro, C. - Ocáriz, F.- Vansteenkiste, C.- Livi, A.: *Las razones del tomismo.* Pamplona, EUNSA, 1980, pp. 80, 81, 82, 83.

Incluso, el mismo concepto de "naturaleza", caballito de batalla de la escolástica racionalista, obedece al "telos". Conforme lo ha estudiado Jorge Martínez Barrera, el término "naturaleza", en Aristóteles, y más aún en Santo Tomás, subraya el aspecto de "nacimiento" y "generación" en el ente móvil, físico o espiritual. De ahí que se aclare que:

> "...si bien Santo Tomás se halla más próximo a Aristóteles que a San Agustín en cuanto al tratamiento científico del concepto en cuestión ('naturaleza'), no por ello puede hablarse de una ruptura entre ambos Doctores de la Iglesia. En efecto, si bien la naturaleza es para el Aquinate equivalente de la forma, puede suceder, sin embargo, que, aun habiendo un ordenamiento natural de las cosas hacia un fin debido, este fin preestablecido no sea alcanzado. 'Naturaleza' alude más a 'tendencia', a 'potencialidad' que debe ser actuada en la dirección de su propio fin, voluntariamente en el hombre, involuntariamente en los irracionales, pero es tendencia que también puede resultar **frustrada**. Por esta razón, la naturaleza se toma a veces en el sentido de 'materia', que no siempre y necesariamente alcanza su fin. En realidad, los fines naturales se alcanzan "ut in pluribus" y puede suceder que no se alcancen, pero ello no implica la inexistencia de una cierta 'normatividad' natural"[134].

Resulta, pues, que en el orbe cristiano, por un camino o por otro, siempre arribamos al mismo centro de todas las cosas. Etienne Gilson lo expone de este modo:

> "En este sentido, el finalismo cristiano mismo es un corolario inmediato de la noción de creación, a tal punto que hasta podemos decir que la noción de causa final no recibe su pleno sentido sino en el universo dependiente de la libertad del Dios de la Biblia y del Evangelio"[135].

---

134. Martínez Barrera, Jorge: *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino.* Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999, pp. 62-63. Aclara asimismo que el cambio de significación del concepto de naturaleza obedeció al influjo de Kepler, Galileo y Newton, quienes lo deslizaron de lo metafísico a lo matemático inmóvil: *op. cit.*, p. 69, nota 52.
135. Gilson, Etienne: El espíritu, etcétera, *op. cit.*, p. 114.

¿Finalidad? Sí. Pero los diversos fines se distinguen, se organizan, se jerarquizan y, en última instancia, se subsumen en el Fin último, supremo y único.

2.6 La filosofía cristiana

Estábamos en que el punto de colaboración entre la filosofía y la teología –a raíz de que la gracia perfecciona la naturaleza y, por ende, a la razón– consiste en que ciertas verdades naturales que pueden ser descubiertas por la razón humana, son mejor conocidas, de hecho, con el auxilio de la fe.

Ese esfuerzo de simbiosis entre la verdad creída y la verdad sabida es el que define la Filosofía Cristiana; una filosofía elaborada por la razón, pero bajo el influjo de la Revelación. ¿Con qué objeto? Con el de arribar a la unidad, propia de la Sabiduría.

Monseñor Derisi presenta de esta forma la cuestión:

> "Ninguno como Santo Tomás ha distinguido con tanta precisión entre teología y filosofía... Para S. Tomás, pues, como para los demás escolásticos de su escuela, 'Filosofía cristiana' no es sinónimo de teología, sino de filosofía construida por la razón bajo el influjo de la Revelación cristiana...".
>
> "Para ellos la verdad de la filosofía y la de la teología se integraba en una misma Sabiduría, como sus objetos –naturaleza y sobrenaturaleza–, en una realidad total...".
>
> "Sin confundir sus notas específicas, S. Tomás ha unido fuertemente la filosofía y la teología en la unidad de la sabiduría cristiana, que nos da la visión del ser integral. Y no podía ser de otro modo. La 'sabiduría cristiana' debe ser el reflejo de un mundo ordenado, articulado, en que lo natural y lo sobrenatural –sin identificarse ni confundirse– viven interpenetrados en una realidad concreta. El hombre concreto, tal cual es el mundo de la existencia, está llamado a vivir la vida sobrenatural de la gracia; el fin último al que Dios lo encamina es también sobrenatural, y toda la existencia del hombre –sépalo él o no– se mueve en un orden sobrenatural. Por

> eso, el saber que tiene a conocer ese mundo uno es también uno: la sabiduría cristiana"[136].

Hay que distinguir, claro. Pero, ¿para qué? ¿por el mero gusto de acumular distinciones...? ¿O para no confundir y así mejor poder unir?

Además: el conocer no sólo sirve en sí, sino, también, para vivirlo; esa es su función sapiencial. En ese sentido, de sabiduría cristiana, empleó, entre los primeros San Agustín, la expresión "filosofía cristiana" ("Obsecrote, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia": Contra Iulianum pelag, IV, 14, 72).

Las distinciones formales confluyen, pues, en la unidad intrínseca. Unidad que no es de yuxtaposición, sino de integración, de combinación. Y el aglutinante lo proporciona la fe, que dispone de la máxima certidumbre, puesto que se apoya en la palabra de Dios que no puede engañarse ni engañarnos.

Régis Jolivet lo explica así:

> "Consistiendo en esta incorporación (de la filosofía a la teología), o si se prefiere, en esta jerarquía, la filosofía permanece en su papel esencial. Mejor aún: ella lo cumple enteramente, en cuanto que el orden de la naturaleza (o de la razón) está, de hecho, **no yuxtapuesto, ni siquiera simplemente en continuidad**, con el de la sobrenaturaleza (o de la fe), sino **compenetrado** verdaderamente por el orden sobrenatural, al punto de no formar con él, concretamente, más que **una sola realidad**: la de la **naturaleza sobrenaturalizada**"[137].

Naturaleza sobrenaturalizada. Eso, en concreto, es el hombre. De ahí que con su incomparable don para la paradoja, Gilbert K. Chesterton dijera: "quitado lo sobrenatural no queda sino lo que no es natural". Traducción del aforismo del filósofo medieval Escoto Eríugena: "Quitadme a Cristo y no me queda nada".

---

136. Derisi, Octavio Nicolás: *op. cit.*, pp. 28, 29, 36.

137. Jolivet, Régis: *La filosofía cristiana en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires, Biblioteca de Doctrina Católica, Santa Catalina, 1934; cfr. Derisi, Octavio Nicolás: *op. cit.*, pp. 77-78.

Ese modo de filosofar fue el propio de la Edad Media. Acota su historiador, Edouard Jeauneau:

> "Ni los Padres ni los hombres de la Edad Media se preocupan por dividir estas disciplinas (filosofía y teología) con las barreras que nosotros ponemos entre ellas. Buscaban la verdad con toda su alma, y cuando filosofaban, lo hacían como creyentes. Con excepción de un pequeño número de ellos –algunos averroístas, por ejemplo...–, no se les hubiera ocurrido construir un templo de la Sabiduría cuyos fundamentos no fuesen cristianos"[138].

Advirtamos pronto que el nexo intrínseco del que hablamos lo establece la filosofía con la teología propiamente dicha, con la Sacra Theologiae, con la ciencia sagrada, sin quedar reducido, por modo alguno, a la teodicea, o teología natural. No. Porque lo que les interesaba era la salvación, la sabiduría para alcanzarle. Y esto tenía un nombre propio: Cristo.

Etienne Gilson ha tomado el caso prototípico: el del ángel de las escuelas, Tomás de Aquino. Examina histórica y concretamente cómo procedió el Doctor Angélico. Y fija estos criterios de interpretación:

1. S. Tomás distinguió "entre el orden formal que determina la diferencia genérica entre las dos disciplinas" (filosofía y teología).
2. S. Tomás usó principalmente del método teológico: "lo que Santo Tomás mismo llamaba 'teología', y el método que, a partir de ella siguió junto con los otros escolásticos. Es decir, que ellos nunca expusieron sus tesis según el orden propiamente filosófico, yendo de las criaturas a Dios, sino que lo habían expuesto siempre... según el orden propiamente teológico, yendo de Dios a sus obras".
3. S. Tomás estaba interesado fundamentalmente en "el orden concreto de la economía general de la salvación". Por ello, busca "la unidad de la experiencia filosófica". La experiencia "en su totalidad". La unidad en la sabiduría, "en la unidad del objeto, halla la utilidad filosófica de una relación **intrínseca** con la fe". Que es el modo "como un cristiano integra la filosofía en el ámbito de la sabiduría".

---

138. Jeauneau, Edouard: *La filosofía medieval.* Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 10-11.

Explanando estos conceptos, escribe Gilson:

a) "Santo Tomás ha establecido con todo cuidado esta distinción formal, pero no por la preocupación de que la filosofía fuera absorbida por la teología, sino para dejar bien clara la transcendencia sobrenatural de la ciencia de la fe"[139].

b) "En gran parte de sus intérpretes modernos, se presenta a Santo Tomás sobre todo como un filósofo preocupado de no comprometer la pureza de su filosofía con la menor mezcla de teología. En realidad, el Santo Tomás histórico se preocupaba por lo menos otro tanto de lo contrario. En la Suma Teológica, el problema era para él: ¿cómo introducir lo filosófico en la teología sin corromper la esencia de la filosofía? El problema era más bien: ¿de qué forma introducir lo filosófico en una teología sin corromper la esencia de la teología?...".

"Para exponer a Santo Tomás según un orden diverso del suyo (de Dios a las cosas, y no de las cosas a Dios), sería preciso, en primer lugar, dislocar continuamente sus textos, pero sobre todo sería necesario dislocar su pensamiento al obligarlo a ascender una corriente que él mismo afirma haber descendido. ¿Y con qué resultado? Para concluir viendo su filosofía según la luz con la que él gustaba hacerlo, la luminosidad de esta luz de la fe que no cesó de iluminar su trabajo"[140].

c) "Para él (S. Tomás), no obstante, ciencia, lógica y filosofía nunca sirven a ningún otro fin que al de hacer posible una más perfecta contemplación de Dios. A la pregunta tan frecuentemente disputada: '¿Hay una filosofía en las obras de Santo Tomás de Aquino?', la contestación más sencilla es: 'sí, la hay; pero siempre para facilitar el conocimiento de Dios por el hombre'...".

Leamos la sorprendente afirmación de Tomás de Aquino sobre este punto. Para él el verdadero nombre de la sabiduría fue Jesucristo. Cristo es, por consiguiente, la verdad. Ahora bien, ¿qué dijo el mismo Cristo sobre esto? He aquí la respuesta de Tomás de Aquino:

139. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 204, 205, 207, 208.
140. Gilson, Etienne: *El Tomismo, etcétera, op. cit.*, pp. 9, 10, 23, 24, 34, 35 nota 32.

> "Por esto, la sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: 'Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad' (Jn. 18, 37). Y el filósofo determina que la primera filosofía es 'la ciencia de la verdad', y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto del ser (Sum. Contra Gentiles 1, 1, 2)".

Lejos de imaginar que pueda haber conflicto entre los fines de la investigación filosófica y los de la teológica, Santo Tomás piensa que su objeto último es uno solamente... para él, el estudio de las Sagradas Escrituras era su verdadero fin"[141].

d) "El método de la filosofía cristiano-medieval consiste, pues, en situar la labor filosófica en el nivel de la sabiduría, pero sin usurpar el lugar que corresponde a la teología como inteligencia de la fe. De esta manera, la experiencia filosófica es realmente total (ya que no excluye la fe y la experiencia mística) y realmente libre (ya que no está llamada a resolver problemas existenciales absolutos –los problemas religiosos–, porque éstos se pueden resolver sólo por la fe sobrenatural). La filosofía, en otras palabras, queda como necesaria (y a la vez libre) comprensión de la experiencia en relación con la totalidad"[142].

e) "La filosofía debe hacer de la fe la base del saber, rechazando cualquier intento de autonomía, porque la filosofía autónoma es pagana y se pierde necesariamente en una frívola y funesta búsqueda de una verdad inalcanzable"[143].

f) "(la filosofía cristiana) consiste, en primer término, en considerar la razón natural como elemento integrante de la vida de la fe, tanto que puede ofrecer a la fe misma una ayuda valiosa. Pero esta

---

141. Gilson, Etienne: *Elementos, etcétera*, *op. cit.*, pp. 32, 33, 20, 21, 22, 23.
142. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 22, 80, 116, 191. Y nota 12; cfr. Gilson, Etienne: *La unidad de la experiencia filosófica.* Madrid, Rialp, 1960, pp. 36 y ss.
143. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 37, 38.

ayuda es posible sólo si la razón natural desarrolla su potencialidad específica, investigando sobre las verdades 'cognoscibles' (al menos, de derecho) sin la fe, pero sabiendo que la Revelación proporciona a su vez la ayuda necesaria para lograr (de hecho) alcanzar con plenitud esta meta natural"[144].

g) "...la Revelación ha tenido un influjo positivo en la génesis de nociones filosóficas... (y) estos resultados filosóficos se deben al cristianismo. Y si se admite que esto es históricamente cierto, entonces habrá que reconocer que la distinción formal entre razón y fe ha de entenderse de muy diversa manera a como se suele entender ordinariamente...".

"...tanto la tradición clásica y medieval como las voces más autorizadas del pensamiento actual coinciden en considerar como máximo problema de la filosofía –mejor dicho, como problema perenne de la filosofía– el de la función sapiencial y del valor dogmático de la reflexión filosófica, en relación justamente con los temas eternos de la sabiduría, que son los mismos problemas de la religión, y por tanto aquéllos sobre los cuales más anhela el hombre conseguir una absoluta certeza... la filosofía, en otras palabras, se reconoce no como mero deseo de conocer la verdad, sino más bien como anhelo de vivir la verdad, a realizarse en la verdad, refiriendo a ella no sólo la inteligencia, sino todo el ser personal"[145].

h) "La sabiduría revelada toma posesión de la inteligencia de tal manera, que ya el sujeto no tiene la posibilidad de afrontar los problemas sapienciales como si estuviese buscando una solución desconocida... por la sencilla razón de que el cristiano ya tiene resueltos, en el nivel de la fe los problemas específicamente religiosos, y sabe que la Sabiduría (o sea, el conocimiento sobrenatural de Dios) trasciende por completo todo alcance humano ...filosofa sin abdicar de ninguna de sus convicciones de fe, sino más bien proponiéndose unas metas filosóficas que le venían sugeridas por la propia fe...".

---

144. Livi, Antonio: *op. cit.*, p. 181.
145. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 73, 49 y nota 44, 90, 18, 19.

"Porque la fe es **fuente de unidad**: la fe es sabiduría suprema y presupone un orden o, mejor dicho, crea y sostiene un orden, para dirigirlo todo al fin último del hombre... la fe es el elemento unificador y orientador"[146].

i) "Ese esfuerzo de la verdad creída por transformarse en verdad sabida es verdaderamente la vida de la sabiduría cristiana y el cuerpo de las verdades racionales, que ese esfuerzo nos entrega, es la filosofía cristiana misma. El contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón"[147].

j) "Es demasiado claro que Jesucristo no vino a salvar a los hombres por medio de la ciencia o de la filosofía; Él vino a salvar a todos los hombres, incluso a los filósofos y a los científicos... Éste (el pecado contra la luz), al menos, es un pecado que Tomás de Aquino no cometió nunca. La sabiduría, para él, no era una filosofía; no era ni siquiera la teología; en su única forma perfecta, la sabiduría es Cristo"[148].

k) "Más o menos frecuentemente se le habrá advertido (al estudiante del tomismo) que debe mantener su fe al margen de la investigación filosófica para preservar su total y completa pureza racional. En tales casos, será demasiado tarde para algunos intentar una nueva aproximación a Santo Tomás, y es de temer que la verdadera naturaleza del tomismo les sea para siempre desconocida...".

"El peligro es que el estudioso pueda pasar años ponderando la doctrina de Tomás sin advertir que ni siquiera ha comenzado a barruntar su significado. Esto es fácil que suceda cuando el estudioso olvida la única puerta de entrada que existe para un apropiado conocimiento del tomismo, a saber: una exacta noción metafísica del ser, enlazada con una exacta noción del Dios cristiano"[149].

---

146. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 211, 212, 213.
147. Gilson, Etienne: *El espíritu, etcétera, op. cit.*, p. 39.
148. Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría.* Buenos Aires, Otium, 1979, pp. 24, 50, 76, 77.
149. Gilson, Etienne: *Elementos, etcétera, op. cit.*, pp. 9, 10.

El filósofo cristiano, pues, es el que, como Santo Tomás, "asume como punto de partida la noción revelada de Dios y de ella desciende a la consideración de todas las criaturas".

La filosofía cristiana es exigente. Implica una integración de saberes. No se conforma con añadidos, yuxtaposiciones ni armonizaciones extrínsecas. Pide una simbiosis de fe y razón. Que no por ello deja de ser filosofía. "Negarlo –decía Gilson– equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras so pretexto de que sirven para construir una catedral". Y se inspira en el ejemplo del Aquinate, un "teólogo filosofante", que unía las fuerzas del intelecto humano a las de la fe cristiana, que se ejercitó siempre en "el arte de unir la luz de la fe y la del intelecto". "La teología de Santo Tomás es la de un filósofo, pero su filosofía es la de un santo"; ya que "Santo Tomás pensaba con la manera como rezaba". De ahí que su talento estuvo hecho "todo de fuerza y de certeza, de seguridad y de precisión. Todo lo que quiere decir, lo afirma y con una firmeza de pensamiento tal que, la duda, amedrentada, huye"[150]. Exactamente lo contrario de los filósofos filosofantes de la Modernidad que postulan la duda y viven en la incertidumbre.

Se acusará a esta filosofía cristiana de ser como una "sirvienta" ("ancilla") de la teología. Charles Péguy contestó esa objeción, sosteniendo: "La filosofía es sierva de la teología, claro está (María es la sierva del Señor). Pero la sierva no debe quejarse de la señora ni la señora oprimir a la sierva. Porque, en seguida, aparecería un extraño que las pondría rápidamente de acuerdo". A lo que adiciona Gilson: "la servidora no es la dueña, pero es de la casa"[151].

Esto no es fideísmo o supernaturalismo. Simplemente:

> "El hombre es un animal religioso... A quienes entre nosotros están inclinados hacia el pasado (racionalista) por temor de caer en el fideísmo, pido la venia para citar el Vaticano I precisamente a este respecto: 'A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón

---

150. Gilson, Etienne: *El Tomismo, etcétera, op. cit.*, pp. 9, 10, 658, 660.
151. Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología, op. cit.,* p. 9.

> humana, pueda ser conocido por todos, aún en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno"[152].

Al espíritu del mundo no le agrada, claro, esta posición. Pero, como "el cristianismo es una condenación radical del mundo", de lo que se trata es de:

> "Vivir como cristianos, sentir como cristianos, pensar como cristianos en una sociedad que no es cristiana"[153].

En líneas generales, a esto parecería reducirse toda la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe, la naturaleza y la gracia.

3. Santo Tomás y los aristotelismos

A. El ser y el conocer

Hay una evidencia primera, paradigmática y ejemplar: la cosa sensible visible. El objeto del conocimiento es externo a nuestro pensamiento. Es, dice Santo Tomás, "la cosa real, situada fuera, de toda conciencia, en su propia entidad, lo real mismo". Ella constituye una evidencia y, por tanto, un postulado de la gnoseología. Algo que no requiere de demostración por la vía crítico-racional, para llegar a ella por modo de conclusión. Desde que en la base de todo conocimiento está el ser. Las cosas son; los pensamientos serán verdaderos o falsos según se adecuen o no a las cosas. Por lo cual, la actitud del sujeto cognoscente debe ser la realista. Del realismo consecuente, sistemático, o "metódico", como lo llama Etienne Gilson, por oposición a la duda metódica de cuño cartesiano.

No consideraremos acá la cuestión tan disputada de orden gnoseológico de la correspondencia entre los conceptos y la realidad y su vinculación con la distinción real entre esencia y existencia. Digamos sencillamente nada más que este asunto originó el problema del "paralelismo", que desembocaría en el de la "doble verdad" del averroísmo-latino. Frente a

---

152. Gilson, Etienne: *El difícil ateísmo, op. cit.*, pp. 72 y nota 10; cfr. Denz. 3005.
153. Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría*, *op. cit.*, p. 68.

una tesis que sostenía la correspondencia absoluta y perfecta entre conceptos y realidades (realismo extremo), surgió la del paralelismo completo, que concluiría con la negación de los universales y sostendría que el primer objeto del conocimiento sería sólo lo singular (nominalismo). Contra Siger de Bravante, Santo Tomás de Aquino afirmaría la correspondencia de los conceptos positivos y absolutos con la realidad, mientras que admitía que, tratándose de conceptos negativos o relativos, podía haber una distinción conceptual sin que por ello hubiera una distinción real. Esa es la conclusión que nos interesa, la del realismo "moderado", en ese punto. Entonces, el realismo, tal como lo propone la escuela realista tomista:

> "Se basa en la evidencia de sus principios, y un principio no siempre es un postulado inevidente... en este carácter evidentísimo del principio de todo conocimiento humano: 'res sensibilis visibilis'".
>
> "Este sentimiento de la evidencia sensible... es la evidencia de una percepción. Y, puesto que se trata de una evidencia, es vano querer demostrarla. La única cosa que puede hacer el que ve un objeto a favor del que no lo ve es hacérselo ver. Si él lo ve, no le puede demostrar además que lo ve. Las dificultades comienzan cuando el filósofo se pone a transformar esta certeza sensible en una certeza de naturaleza demostrativa, que será obra del entendimiento. Entonces nacen las objeciones que empleaban ya los filósofos mencionados por Aristóteles en el libro IV de su Metafísica, los cuales pretendían demostrarlo todo y, al ver vanos sus esfuerzos, caían en el escepticismo".
>
> "Estos sofistas –dice Santo Tomás comentando a Aristóteles– quieren que se pueda dar de todo razones demostrativas. Porque lo que ellos querrían es que se les suministrase algún principio que les sirviese de regla para distinguir al hombre sano del enfermo, al hombre despierto del que sueña. E incluso no se contentarían con cualquier conocimiento de esta regla, sino que querrían que les fuese dada por vía demostrativa. Todo lo que se les puede demostrar por razones demostrativas... es que todo no puede ser demostrado. Ahora bien: pedir que se demuestre la verdad de

> distinciones empíricas que puede hacer todo el mundo, es pedir que se demuestre un principio"[154].

Y los primeros principios de las ciencias no se demuestran. Porque sino no serían principios. Luego, no hay necesidad de pasar por el 'Cogito' señalado por Descartes. Y:

> "No porque el 'Cogito' no sea, también él, una evidencia, sino porque no condiciona nuestra certidumbre de la existencia del mundo exterior, es decir, porque no es una evidencia primerísima"[155].

Al contrario, lo primero de lo primero es el ser:

> "El ser es un principio primero, y el primero de los principios porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento".

¿Cuál ser? Están el ser y su entidad. Conforme a Gilson:

> "Lo primero que cae en el entendimiento, esto es, el punto de partida de toda filosofía realista, no es un mero ente desencarnado, sino el ente informado por el ser o, con otras palabras, el ser concreto, el 'actus essendi' especificado por una naturaleza sensible...".
>
> "No es el entendimiento el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino el hombre por medio de los dos. El sujeto cognoscente es tan plenamente real como el objeto conocido, que se nos manifiesta como tal en una evidencia primerísima"[156].

Hay quienes piensan que Gilson no distingue bien entre el ser y el ente. Gilson exalta la distinción entre "ser" y "lo que es", entre el ser como sustantivo, esencia y como verbo, acto de existir, y sostiene que el primer sentido es como la corteza, la capa exterior del segundo. Al

---

154. Palacios, Leopoldo Eulogio: *"Estudio Preliminar"*, a: Gilson, Etienne: *El realismo metódico.* Madrid, Rialp, 1950, pp. 35, 36.
155. Palacios, Leopoldo Eulogio: *op. cit.*, p. 23.
156. Palacios, Leopoldo Eulogio: *op. cit.*, p. 15.

revalorizar a este "esse" afirma que la metafísica tomista es existencia, fundada en última instancia en el "que es" sin ser nada determinado, el Acto puro de existencia. Otros tomistas piensan que el "esse" es un co-principio constitutivo del "ente real" y no de la existencia, ya se lo tome como presencia real del ente o como estado de realidad de la esencia. En todo caso, su discípulo argentino Raúl Echauri, expone la posición gilsoniana de esta forma:

> "Santo Tomás, sobrepujando la ontología aristotélica, aunque conservando la forma como principio constitutivo de la realidad, afirma que hay en ella un dato más íntimo aún que la forma, a saber, el 'esse', gracias al cual el ente existe. Por tal motivo y, en última instancia, o, mejor dicho, primera instancia, la entidad del ente no depende de la forma, sino del 'esse', que actualiza, por su parte, a la materia y a la forma, confiriéndole así toda su realidad existencial".
>
> "Y este 'esse' emana de la fuente del ser ('fons essendi'), esto es, de Dios, concebido por Santo Tomás como el ser mismo en estado puro ('ipsum purum esse'). Al crear, Dios produce el 'esse' y, asimismo, aquello que lo recibe; la esencia, que delimita y aminora el ser. Por ello, toda criatura está realmente compuesta de dos principios metafísicamente distintos, la esencia y el ser".
>
> "Estos son los principios rectores de la filosofía tomista y que Gilson ha tenido el enorme mérito de reactualizar y remozar, después de varios siglos de oscurecimiento. Pero, por otra parte, afirma reiteradamente nuestro autor, estos principios no habrían surgido, si la filosofía tomista no hubiese estado al servicio de la fe"[157].

No seremos nosotros quienes laudemos el pleito tomista. Mas, aunque sea o no exacta la distinción entre el ser y la esencia que Gilson atribuye a Santo Tomás, lo seguro es la remisión a la fuente del ser. De los seres finitos al Ser Infinito. Este es la causa universal de todas las cosas, la que produce o crea a todas, y "aquello que es absoluto por sí mismo, es por ello lo que es". Como

---

157. Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría, op. cit.*, "Prólogo", de Raúl Echauri, pp. 8-9.

dice Santo Tomás: "existe algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones... Es, por consiguiente, necesario que todos los demás seres, que no son su propio ser, lo reciban de este único ser a modo de participación"[158]. También, el ente infinito es acto puro, existencia pura. Es decir: Dios.

Hasta aquí el camino que va del principio gnoseológico de aceptar la evidencia del dato sensible para llegar al principio ontológico del ser de las cosas y de su causa primera, el Ser incausado. Primer Motor Inmóvil que puede ser inteligido por la razón, si se dispone de un alto entendimiento, como lo tuvo el griego Aristóteles.

Conclusión metafísica que los cristianos aceptan, desde luego. Porque, como decía San Justino mártir: "todo lo que de verdadero ha sido pronunciado por los hombres, nos pertenece como cristianos". Sea quien fuere quien lo haya pronunciado, si el juicio es verdadero, es también cristiano. Y, como tal, lo incorporó Santo Tomás.

B. El Dios de Aristóteles

El escolástico medieval Abelardo había escrito: "No quiero ser filósofo hasta tal punto que resista a Pablo; no quiero ser Aristóteles hasta tal punto que me aparte de Cristo". Tomás de Aquino, por lo pronto, pensaba que podía seguirse un buen trecho en el camino andado por el Estagirita. Estaban las cinco vías probatorias de la existencia de Dios que debían ser aprovechadas. Pero hasta un límite determinado. Para Aristóteles el mundo era eterno, el destino era determinista y subsistía el mito platónico del eterno retorno. Eso le resultaba inaceptable. La física y la lógica aristotélicas las podía incorporar. Con la metafísica ya había problemas. Santo Tomás dispone de un acervo cultural para criticar esas teogonías griegas, míticas e inmanentistas:

> "Ha leído a casi todos los Padres Latinos y varios griegos, ha recibido el monumental aporte de San Alberto Magno, ha leído a los filósofos judíos y musulmanes y, seguramente, a sus contemporáneos. Ha tenido acceso a todo el corpus aristotélico y ...su doctrina

---

158. Gilson, Etienne: *Elementos, etcétera, op. cit.*, pp. 94, 95.

de la participación significa no solamente la reunión sintética de Platón y Aristóteles, sino... su superación en un nuevo todo doctrinal. Desde ese punto de vista, Santo Tomás está muy lejos de ser servilmente aristotélico (o platónico). Al asumir toda la tradición filosófica griega que queda **transfigurada y desmitificada** (rechazo crítico del ser eterno, del eterno retorno, del destino determinista, etcétera) la potencia al insuflarle los contenidos de la tradición bíblica, reforzada por todo lo que habían pensado los Padres, en particular San Agustín"[159].

Porque la idea de la "creatio ex nihilo" viene de la tradición judeocristiana, no de los griegos. La transcendencia de Dios al mundo significa que todo el ser finito proviene de un libre acto creador de Dios sin nada supuesto al ser finito mismo. En particular, respecto del Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, piensa Tomás que:

"Acto puro, separado, pensamiento de pensamiento, no es lo que es el Dios cristiano en la filosofía. El primer motor inmóvil es el solo primero, pero no es el solo motor inmóvil, o sea una divinidad. Así, tampoco con Aristóteles tenemos una superación filosófica del politeísmo, porque no tenemos la idea del Ser subsistente y absolutamente trascendente...".

"...por eso mismo, es inútil buscar una idea de creación en Platón o en Aristóteles... la metafísica griega explica por qué el universo es así, pero no por qué es...".

Referente al movimiento, la primera "vía" de Tomás:

"Ya no es aristotélica, porque la filosofía cristiana, que es existencialista, ve en el movimiento la existencia de lo contingente, de donde remonta hasta el Existente por necesidad... Se debe a Santo Tomás... una solución, en términos de metafísica del ser, del problema cristiano de la naturaleza humana: el alma es sustancia, y es también forma del cuerpo; alma y cuerpo no son pues como dos sustancias, cuya yuxtaposición daría

159. Caturelli, Alberto: *La filosofía medieval.* Universidad Nacional de Córdoba, Departamento de Acción Social, 1972, pp. 14-25, 276.

> lugar a una tercera, el hombre. Sólo el hombre es sustancia en sentido propio, aunque deba toda su sustancialidad al alma. En esto está... la novedad de la antropología cristiana respecto a la de Aristóteles".

En orden a la dimensión personal del ser:

> "También aquí... las nociones agustinista, tomista y escotista de persona, aun siendo de inspiración aristotélica y platónica, son soluciones nuevas... uno de los mejores intérpretes de Aristóteles, William David Ross... ha demostrado las dificultades del Estagirita para conciliar la idea de algún valor del individuo que no resultara contradictorio con el valor de la especie y con su unidad".

Salta a la vista que Tomás llama a Aristóteles el Filósofo. Por lo que, apresuradamente, algunos suponen que para Tomás la buena filosofía es la de Aristóteles. Sin recordar que:

> "El término 'philosophus', en el siglo XIII, era sinónimo de pagano, y el Filósofo por antonomasia era el pagano Aristóteles"[160].

Añade Gilson, interpretando la crítica tomista, que los dioses griegos eran potencias o fuerzas vivas dotadas de voluntad propia que actuaban sobre las vidas humanas, dirigiendo desde arriba los destinos de los hombres: "Un dios, para los seres vivos, es otro ser vivo, a quien reconocen como señor de sus propias vidas". Sobre tales dioses de su mitología, Aristóteles va a instalar un dios supremo, pensamiento divino que se piensa a sí mismo, en un mundo eternamente necesario y necesariamente eterno. Un dios que se ocupa "eternamente de sí mismo, pero nunca de nosotros". Por lo tanto: "Con Aristóteles, los griegos lograron una teología indudablemente racional, pero perdieron su religión". Ese dios era algo, pero no alguien[161].

Y el hombre, ser religioso por naturaleza y, máxime si es cristiano, busca a ese "Alguien" en quien contemplarse y satisfacerse; es decir, que no le basta con el "Algo" de Aristóteles.

---

160. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 78, 119-120, 122, 123, 124, 129, 130 y nota 26, 206.
161. Gilson, Etienne: *Dios y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 31, 35, 54, 55, 56.

C. El Dios de Santo Tomás

¿Quién es Dios? El Aquinate se interroga y halla la respuesta en el Libro del Éxodo (3, 13-15): Dios es el que "es". Ese es su punto de partida. No el de Aristóteles:

> "En rigor de verdad, Santo Tomás ha procedido de otro modo (que el Estagirita). Su Suma Theologiae no se abre con el tema del 'ens qua ens', sino con el tema de Dios. En tanto que teólogo, su ambición más cara era saber lo que es Dios, interrogante que, según uno de sus biógrafos, ya lo agitaba desde su niñez. Y como teólogo cristiano que era fue a buscar en la **Biblia** una respuesta para su inquietud. Allí se encontró, como todos los filósofos cristianos, con el famoso texto del **Éxodo** en el que Dios interrogado por Moisés acerca de su nombre, le revela, de algún modo, algo sobre su naturaleza íntima. La respuesta de Dios no pudo ser más lacónica, ni, a primera vista, más desorientadora, pues contestó simplemente: **Yo soy**. Pero, ¿qué?, pregunta San Agustín reflexionando sobre el mismo texto. Él ha dicho que es, concluye el obispo de Hipona, pero no lo que es".
>
> "Sin embargo, al abordar la cuestión, Santo Tomás intuye que Dios no ha dicho lo que es, **justamente porque no es algo, porque no es tal o cual cosa, sino que simplemente es**, sin ser esto y lo otro. He aquí el misterio metafísico de Dios, pues, ¿cómo se puede ser, sin ser algo?".
>
> "En el orden sensible no se puede ser, sin ser una cosa, pero Dios sencillamente es, sin ser nada de lo que es. Dios es, por lo tanto, el 'esse' mismo, el '**ipsum esse**', en su absoluta pureza, hasta el punto que el 'esse' constituye la naturaleza misma o esencia de Dios... **Dios es el acto puro de ser** y, por ello, es simple"[162].

---

162. Echauri, Raúl: *op. cit.*, pp. 32-33, 34.

Ahora bien, si se desea conocer algo más sobre Dios, surge, de inmediato, un problema:

> "No hay demostración filosófica posible de la existencia de Yahvé ni de la de Jesucristo hijo de Dios Salvador. La Escritura no revela la existencia de Dios, sino, más bien, la del verdadero Dios que se hace conocer personalmente por el hombre"[163].

Entonces, la razón debe ceder su sitio a la fe:

> "La razón, por lo tanto, únicamente puede advertir a Dios como primer principio o primera causa del universo, y no sólo como causa motriz, sino también como causa eficiente, o sea como **creador de las cosas**. Pero la razón humana jamás podría saber, por sus propios recursos, que ese Dios es también el Padre del género humano. 'La trascendencia del Dios cristiano es tal que, si él mismo no nos revelase su existencia... jamás la conoceríamos'. Con los filósofos, sabríamos que hay un primer ser y podríamos llamarlo Dios, pero no sería aún el 'verdadero Dios' de la teología cristiana, aquél cuyo ser trasciende tan absolutamente el nuestro, que su conocimiento no puede venirnos más que de él".
>
> "El Dios de la fe excede de tal manera la razón natural, que ella no hubiese podido conocerlo únicamente con sus fuerzas... Por tal motivo, **el único Dios que verdaderamente existe es el Dios de la salvación**"[164].

Y ese Dios, es el único Dios, puesto que Él ordena como su Primer Mandamiento: "No tendrás otro Dios más que a Mí". "Escucha, Israel: el señor, tu Dios, es el único Señor" (Deut. 6, 4). Unicidad. Luego:

> "Si Dios no se hubiese revelado, sólo tendríamos en nuestras manos al **Dios de la razón**; pero este Dios **no ama a nadie, ni perdona a nadie, ni redime, ni salva, ni resucita a nadie**. Pero, un Dios semejante, ¿**merece tal nombre**?"[165].

---

163. Gilson, Etienne: *El Tomismo, etcétera, op. cit.*, p. 62.
164. Echauri, Raúl: *op. cit.*, pp. 90-91.
165. Echauri, Raúl: *op. cit.*, p. 91.

No; claro. Como lo volcara en un "Pensamiento" Blas Pascal: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob / no de los filósofos ni de los científicos. / Certidumbre - Certidumbre. / Dios de nuestros padres. Dios de Jesucristo". Entonces: tras el "Dios" Creador de la sola razón, el verdadero Dios de la Fe, Providente, Misericordioso, Redentor, Salvador. Que sólo se descubre con los ojos de la fe. Porque es un "Deus absconditus", un Dios que no permitiría ser penetrado si no se revelase un poco Él mismo, si por caridad no concluyera alianza y participación con los humanos. Como es un Dios misterioso, "si no creéis, no comprendéis". Así, para Santo Tomás adquiere su correcto significado la frase de San Anselmo.

D. Santo Tomás y el aristotelismo

De las diferencias antes apuntadas se desprenden varias consecuencias. Una, referente al realismo:

> "La verdad de las cosas depende pues de la verdad divina, y por esto la verdad de las inteligencias creadas depende de las cosas. Esta solución también se deriva de la noción primaria de creación y participación, y sólo así puede Santo Tomás rehabilitar la experiencia sensible...".
>
> "Respecto al realismo aristotélico ... la diferencia consiste en esto: mientras para Aristóteles el realismo es necesario porque el reino del hombre es **este mundo**, y nosotros necesitamos una ciencia de este mundo, para los cristianos el realismo es necesario porque el reino de Dios, aun no siendo de este mundo, debe realizarse **comenzando en este mundo**"[166].

Desde que es necesario que haya verdad en las cosas y en la conciencia humana, para facilitar el conocimiento de Dios: "Todos los seres cognoscentes conocen implícitamente a Dios en todas y cada una de las cosas que conocen" (St. Tomás: "Quaestiones disputatae de Veritate", q. 22, art. 2, ad 1m.). Los saberes que las estudian son filosóficos. Unificados en la Filosofía Cristiana que, no es, de manera alguna, la aristotélica:

---

166. Livi, Antonio: *op. cit.*, pp. 132, 136.

> "Es difícil exponer en pocas palabras al nuevo Aristóteles encontrado por Tomás de Aquino. Algunos de los rasgos, al menos, son fácilmente visibles. Estrictamente hablando, no es correcto decir que Tomás bautizó a Aristóteles. Por el contrario, dondequiera que Aristóteles contradice la verdad del cristianismo (creación 'ex nihilo'), Tomás lo advierte claramente ...En todo caso, si bautizó a Aristóteles no lo hizo en sus Comentarios, sino más bien en sus propios escritos teológicos. Cuando así lo hizo, el bautismo produjo su normal efecto: el 'vetus homo' tenía que morir primero para que un nuevo hombre naciese. El nombre de este nuevo cristiano tenía que ser un nombre cristiano: no Aristóteles, sino Tomás...".
> "...nunca debe darse por supuesto que el significado de una noción determinada (ser, substancia, causa, etcétera) es la misma en las dos doctrinas. Aristotelismo y Tomismo son dos filosofías distintas...".
> "(el tomismo) es irreductible a la filosofía de Aristóteles por la sola razón de que el primer principio del conocimiento humano, el ser, no es entendido por Santo Tomás y Aristóteles de la misma forma"[167].

La intelección del Ser Subsistente y absolutamente trascendente es la divisoria de aguas. Anota Etienne Gilson:

> "Lo que falta tanto a Platón como a Aristóteles es el '**Ego sum qui sum**'... Se le podía adivinar por el simple hecho de que las cinco vías tomistas (de pruebas de la existencia de Dios) declaran expresamente seguir el texto del Éxodo... El hecho de que Santo Tomás utilice en esas materias la física de Aristóteles no prueba nada, si, como acabamos de decirlo, empezando en físico, termina siempre en metafísico...".
> "Planteado el problema del origen del ser, Platón y Aristóteles **estaban en el buen camino**, y justamente porque estaban en el

167. Gilson, Etienne: *El espíritu, etcétera, op. cit.*, pp. 15, 16, 25, 26.

> buen camino significaba un progreso **sobrepasarlos**. En su marcha hacia la verdad se detuvieron en el umbral de la doctrina de la esencia y de la existencia, concebidas como realmente idénticas en Dios y realmente distintas en todo lo demás. Es la verdad fundamental de la filosofía tomista y, puede decirse, de la filosofía cristiana entera...".
> "Platón y Aristóteles construyeron un arco magnífico cuyas piedras suben todas hacia esa clase de bóveda; pero ésta no ha sido puesta en su lugar sino **gracias a la Biblia**"[168].

Por eso, si bien la lógica aristotélica es seguida por los escolásticos, cuando éstos arriban a la metafísica, construyen su propio conjunto orgánico de nociones filosóficas, que no son ya las de la especulación griega. Si San Agustín alcanzó el límite de la propia ontología griega, Santo Tomás descubrió otro universo metafísico. De esa manera, su aristotelismo, "quizá merezca mejor el nombre de **metamorfosis** de ese pensamiento aristotélico a la luz de la revelación cristiana". Y si es verdad que, en tanto que filósofo, Tomás no era discípulo de Moisés sino de Aristóteles, por su método y sus principios, no lo es menos que produjo "la verdadera **revolución metafísica**", comenzando por "traducir del lenguaje de las esencias al de las existencias todos esos problemas concernientes al ser". Así, "Él que Es", no es sólo el Creador, o el "Autor de la Naturaleza" –como involutivamente diría Descartes, al volverse a los griegos–, sino mucho más que eso: el Ser supremamente auténtico, que, por serlo, puede crear[169]. Luego, no es correcto hablar de un sistema "aristotélico-tomista". Error que, todavía en 1928, repetía Jacques Maritain, al postular aquello de: "No porque sea cristiana sino porque es demostrativamente cristiana, vale la filosofía tomista como filosofía". Aristóteles su primer fundador no era cristiano[170]. El de la escolástica principal es simplemente "tomista". Nominación que, a su turno, implica otras cuestiones.

---

168. Gilson, Etienne: *El espíritu, etcétera*, *op. cit.,* pp. 80, 83, 88, 90, 91.
169. Gilson, Etienne: *Dios y la filosofía, op. cit.,* pp. 31, 35, 54, 55, 56.
170. Maritain, Jacques: *"Le Thomisme et la Civilization"*, en: Revue de Philosophie, Paris, t. XXVIII, 1928, p. 110.

E. “Aristotélico-tomismo”

Desde la exégesis de Cayetano, en el Renacimiento, hasta la neoescolástica de Lovaina contemporánea, se viene asociando sistemáticamente al Estagirita con el Aquinate. Del mismo modo como oponen el platónico Agustín al aristotélico Tomás. Cual si el Doctor de la Gracia y el Doctor Angélico no fueran más que prolongadores medievales de las escuelas griegas. A lo sumo, se le considera a Tomás como el autor de una síntesis acabada (y hasta con la admisión de un desarrollo original) entre las nociones de participación platónica y de causalidad aristotélica.

Tal presentación del tomismo pareciera no tener en cuenta las distancias fundamentales que ya hemos puntualizado y otras más que ahora expondremos.

Así, Michele Federico Sciacca subraya de nuevo la diferencia en el punto de partida. La concepción aristotélica de Dios como un ente cosmológico, como una ley de la naturaleza, del mundo físico y no como Persona que, en un acto de Amor infinito, crea los seres y se revela a ellos. Motivo por el cual, el Dios de Santo Tomás “está muy lejos de ser el Dios de Aristóteles” y, consecuentemente, el aristotelismo de Tomás es muy “diverso del de Aristóteles”. Además:

> “Igual que Agustín no es Plotino, sino la transposición cristiana del neoplatonismo; así el Aquinate no es Aristóteles, sino la transposición cristiana de Aristóteles. Y no es que le haya **añadido o yuxtapuesto** el Cristianismo, sino que lo ha introducido dentro con sus problemas y con sus principios extraños a la filosofía aristotélica...”.
>
> “Un aristotelismo integral, a nuestro parecer, es **anticristiano y antitomista** en cuanto presenta una concepción del mundo y del hombre radicalmente inconciliable con la cristiana”[171].

Cornelio Fabro –a quien, creemos, que nadie podrá acusar de confundir el “esse” tomasiano con la “existentia” y, por ello, de infidelidad al

171. Sciacca, Michele Federico: *Historia de la Filosofía.* Barcelona, Miracle, 1950, pp. 128, 170, 232, 241, 242.

tomismo "esencialista"[172]– ha sido muy contundente en la formulación de la diferencia de la que tratamos. Dice que el problema se suscita por las "complicadas superposiciones racionalistas de desacreditada evidencia" de cierta escolástica pedante. Pues:

> "es precisamente el mismo Santo Tomás quien nos enseña que en filosofía el criterio de autoridad ocupa el último lugar. El verdadero y principal fiador del pensamiento de Santo Tomás **es el mismo Santo Tomás**... incomparablemente superior –para descubrir su pensamiento auténtico– a todo lo que puedan haber dicho sus más grandes comentaristas cuando, como se puede demostrar, se muestran desprovistos de los criterios indispensables para la lectura y comprensión de cualquier clásico. Puede pues, suceder... que haya sido precisamente la 'Escuela' uno de los mayores obstáculos para la comprensión del tomismo".

La Escolástica formalista, añade, ha sido especialmente culpable: la "escolástica formalista, que ha preparado y provocado con su vaciedad y carencia especulativa la llega del pensamiento moderno". Y ella, según Fabro, ha sido la autora de la confusión de Aristóteles con Santo Tomás:

> "Dando origen al '**slogan**' **del aristotelismo tomista** cuando en realidad se debería hablar del **tomismo y basta**. Santo Tomás está cerca de Aristóteles, como Hegel de Kant: no más tal vez menos"[173].

Joseph Pieper ha efectuado otras precisiones sobre el mismo asunto. Refiere que: "Tomás no es ni platónico ni aristotélico o es ambas cosas". Explica que: "Precisamente Tomás no tomó parte en el 'exagerado culto a Aristóteles', hecho usual. Grabmann dice que en absoluto ha encontrado en Santo Tomás juicio de valor alguno sobre Aristóteles". Afirma Pieper que: "nunca una cita de Aristóteles quiere significar en Tomás que lo dicho es verdadero porque proceda de Aristóteles... Los argumentos filosóficos, dice Tomás, son válidos "no a causa de la autoridad de aquellos que los dicen,

---

172. Soaje Ramos, Guido: *"La identidad del tomismo"*, en: *Padre Osvaldo Lira, op. cit.,* pp. 153, 155.
173. Fabro, C. y otros: *op. cit.*, pp 38, 39, 40.

sino a causa de lo dicho" ...no le interesa lo que Aristóteles pensaba, "sino cuál es la verdad de las cosas". De lo que concluye:

> "Más allá de lo meramente histórico, ¡cómo es posible que sigamos seriamente considerando, después de 700 años, que Santo Tomás fue el 'fundador del aristotelismo cristiano de la Edad Media!'. En todo caso no puede ser esto por lo que Tomás es 'Doctor communis' de la Cristiandad".
>
> "Históricamente considerado es también una equivocación acerca de lo que realmente sucedió ver esta dirección del joven Tomás hacia Aristóteles. Como si simplemente se tratara de la puesta en marcha de un 'aristotelismo'. Esta idea **ha bloqueado** precisamente una comprensión real de Tomás durante decenios, hasta que, en los últimos años, se ha señalado muy enérgicamente que también Platón, San Agustín y el neoplatónico Dionisio Aeropagita tienen una presencia muy activa en la obra de Santo Tomás y, precisamente, no sólo una presencia inconsciente para el propio Santo Tomás. Tomás defiende muchas veces a Platón contra Aristóteles"[174].

Jacques Chevalier destaca que si bien las tesis filosóficas de Santo Tomás se parecen a las de Aristóteles:

> "El uso que hace de ellas es muy otro y el sentido que toman en él es enteramente diferente, porque la dirección a que tienden en él es la opuesta a la dirección que Aristóteles les había dado. Son como **dos ríos** que corren contra pendiente ... para el que observa la dirección y el sentido, nada más de-semejante y, en cierta manera, nada más opuesto que sus doctrinas. Entre uno y otro se produjo una transmutación tal, que la humanidad fue enteramente renovada por ellos. De uno a otro encontramos toda la distancia que separa la concepción pagana de la concepción cristiana del mundo... La idea de creación, desconocida para Aristóteles, como de todos los griegos y, que, en la doctrina

174. Pieper, Josef: *Filosofía Medieval y Mundo Moderno.* Madrid, Rialp, 1973, pp. 229, 253, 254, 257, 262, 263, 264.

de Santo Tomás, como en toda doctrina cristiana, es el principio de lo real y de lo inteligible, es precisamente lo que cambia, con la concepción del objeto mismo, la concepción de la ciencia y de la razón, que renueva enteramente todas las perspectivas humanas. Para establecer el hecho de la creación (S. Th. 1., q. 44-49), Santo Tomás abandona resueltamente a Aristóteles y sigue a San Agustín. Y se apoya en textos agustinianos (Conf. XII, 7) para probar contra Aristóteles que el ser todo él procede de la causa universal que es Dios (1., q. 44, a.2; q. 45, a.1 y 4)... Ante todo participaciones. En este punto, Santo Tomás vuelve también la espalda a Aristóteles y se adhiere a Platón o, al menos, a Platón repensado, completado y corregido por San Agustín...".

"Aquí (en la noción del infinito) se aprecia toda la distancia que separa al tomismo del aristotelismo...".

"Henos aquí (en la Bondad infinita) lejos del Dios de Aristóteles, pura actividad teórica que descansa eternamente en sí mismo, que no tiene necesidad alguna de actuar, que no podría incluso actuar, precisamente porque es en sí mismo su propio fin (De coel., II, 12, 292, b.5). En estas condiciones, según Aristóteles, sería absurdo hablar de amor de Dios (Mag. Mor., II, 11, 1028 b.30). Al Dios de Santo Tomás, por el contrario, la vida y la acción convienen eminentemente (1., q. 18, a.3). Dios es la verdad, el camino y la vida. Dios es bueno, es amor y objeto de amor. Es nuestro Dios...".

"De donde concluye Santo Tomás, a la manera platónica (C.G., II, 79), que la muerte que separa el alma del cuerpo, no debe ser para el alma su anulación, sino su liberación: 'si perficitur, non deficiet'. Así se verá colmado su deseo de perpetuidad".

"Pues bien: tal afirmación implica otra cosa, que lleva a Santo Tomás a repudiar resueltamente el averroísmo y, dígase lo que se quiera, **a abandonar la posición aristotélica misma**. En este punto decisivo –el destino inmortal del alma– se consuma y comprueba la ruptura del aristotelismo tomista y del aristotelismo árabe. Nada tuvo más lejanas consecuencias para el futuro del pensamiento occidental"[175].

175. Chevalier, Jacques: *Historia del pensamiento*, II, *El pensamiento cristiano.* Madrid, Aguilar, 1958-1963, pp. 307, 308, 316, 319, 321, 329.

Si eso es así, no cabe, de modo alguno, reducir o reenviar la doctrina de Tomás a la de Aristóteles. Ni, tampoco, inventar un aristotelismo "moderado" o "no contrario a la fe", cual lo proponen ciertos neo-escolásticos. Etienne Gilson ha escrito que:

> "Agustinismo, averroísmo, escotismo y ockahamismo se han opuesto al tomismo **desde fuera**; pero desde 1270, este Aristóteles no contrario a la fe, ha comenzado a oponerse a Tomás de Aquino **dentro** de la así llamada escuela tomista misma".
>
> "De aquí nació un aristotelismo, que no fue ni Averroes, ni Santo Tomás, ni siquiera Aristóteles mismo, sino tan sólo un aristotelismo no contrario a la fe. Aristóteles, por lo tanto, parece haber sido uno de los mayores obstáculos para que se advirtiera la **originalidad** del pensamiento tomista, cosa que le ocurrió a **Cayetano**; pero no sólo eso, con ser ya mucho, sino que también ocasionó... nada menos que la descomposición de la teología escolástica del siglo de oro: "Este esfuerzo por **purificar el tomismo de Tomás de Aquino**, reemplazando la metafísica del Doctor Angélico con la de un **aristotelismo moderado** fue cabeza de un brillante futuro; su triunfo perdurará tanto como el de Cayetano... Brevemente, causó la desintegración de la teología escolástica del siglo XIII""[176].

O sea: ni aristotelismo "integral", ni aristotelismo "moderado". Luego, tampoco: "aristotelismo-tomista". Tomismo, y ... basta.

F. Los comentarios a la política aristotélica

Este es tu tema propio del capítulo de las Ideas Políticas. No lo desenvolveremos aquí, pues. Nos limitaremos a mencionarlo, nomás.

Presentando el punto de los Comentarios sobre la Política de Aristóteles, de Santo Tomás, informa Marcel Demongeot que:

> "Para Baumann, los Comentarios expresan ideas propias de Santo Tomás; para Antoniades, las de Aristóteles solamente. Para

176. Echauri, Raúl: *op. cit.*, p. 139.

> Grahay, existe perfecto acuerdo entre los dos o, si a veces hay desacuerdo, Santo Tomás lo dice expresamente. Para Feugueray finalmente, quien parece acercarse más a la verdad, el interés esencial de los Comentarios está en que nos dan a conocer el **lenguaje político** de Santo Tomás. Es una llave mediante la cual podemos penetrar en sus demás obras políticas".

Pero, el asunto central es de si para Santo Tomás la política es una ciencia natural, como lo es para Aristóteles. Acerca de lo cual, anota Demongeot:

> "Semejante ciencia es perfectamente legítima. No destruyendo el fin sobrenatural del hombre, su fin natural, puede erigirse muy bien en una política que sólo considere éste. Pero ella será evidentemente **insuficiente**, puesto que efectivamente, el hombre tiene un fin sobrenatural. Por esto el teólogo no podría hacer suya pura y sencillamente tal política; deberá estudiarla a la luz de la teología, refiriéndola al fin sobrenatural y no conservar en definitiva otras soluciones de la ciencia política natural, sino **aquéllas que conservan toda su verdad vista con esta nueva luz**...".
>
> "... Brevemente puédese decir que S. Tomás hizo suyo, en la política de Aristóteles, **todo lo que su teología podía integrar**"[177].

Si acá se recuerda lo que hemos apuntado sobre el fin último y único y sobre las distancias metafísicas y éticas del tomismo con el aristotelismo, cabrá mensurar mejor tal conclusión.

Porque, como dice Sabine: "No puede decirse que Santo Tomás sacase de Aristóteles nada importante que añadir a la opinión existente acerca de este problema", del régimen político. Y que, contrariamente a Tomás de Aquino, fue Dante Alighieri –quien se hallaba en 'el lado opuesto de la controversia"– quien 'diese cuenta del peligroso semilaicismo que podría esconderse en la Política de Aristóteles, especialmente en la teoría de que la sociedad civil es en sí perfecta y autárquica". En tanto que la teoría de

177. Demongeot, Marcelo: *El mejor régimen político según Santo Tomás.* Buenos Aires, Santa Catalina, 1937, pp. XVII-XVIII.

Marsilio de Padua, "mostró por primera vez las consecuencias subversivas a que podría llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista de Aristóteles". Un naturalismo aristotélico, "que se anticipa a la resurrección del paganismo producida en el Renacimiento italiano que aparece plenamente madura dos siglos más tarde en Maquiavelo"[178].

Camino lógico de todo naturalismo-racionalista. Camino que, en modo alguno, es el de Santo Tomás.

No es que creamos, con Giuseppe Saita que "la política tomista es la negación de la aristotélica". No; simplemente pensamos que la concepción política de Tomás se halla en otras obras y no en los Comentarios.

Gilson explica que "seguir a Santo Tomás no es privarse de ninguna verdad", y que ser tomista es ser "un espíritu libre". Además, Tomás está esencialmente en su obra teológica y se revela, a "quien lo lee como teólogo" y como "la fuente de sus fuentes". No como comentador de Aristóteles, Boecio o Avicena. Otra de sus reglas de interpretación es la de que:

> "Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que prácticamente quiere decir que, en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentarios, vale más juzgar sus comentarios por Santo Tomás de Aquino".

Ésa sería la exégesis tomista propiamente dicha. La otra posibilidad sería la de apegarse a los "argumentos de autoridad" y hacer cargar al Aquinate "con todos los pecados de la escolástica", o sea, con los de Cayetano y Báñez[179].

Uno, precisamente, de esos "pecados" de la escolástica tardía fue el de no advertir todas las implicancias del averroísmo latino. Por consagrar el separatismo de razón y fe, Santo Tomás lo combatió. Esos aristotélicos consecuentes tenían en vista un proyecto político. Tomás había enseñado que:

> "El poder temporal debe estar sometido al poder espiritual como la metafísica y las demás ciencias lo están a la teología. Para superar este argumento (tomista), el único método eficaz era

---

178. Sabine, George H.: *Historia de la teoría política.* 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 190, 200, 228.
179. Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología, op. cit.,* pp. 121, 253, 258, 259.

> sustraer la filosofía a la obediencia teológica. Y eso precisamente es lo que los averroístas latinos acababan de hacer en el orden de la especulación pura, y por eso **su separatismo teórico acabó por tener consecuencias prácticas**. Rehusando integrar la filosofía en la 'doctrina sacra', los discípulos latinos de Averroes terminaban por **yuxtaponer** una filosofía sin teología a una teología sin filosofía; pero desde el momento en que en el orden temporal podía acogerse a una filosofía independiente de la teología, podía exigir también un Jefe independiente de la Iglesia. Los Papas debían su 'dominium' práctico sobre lo temporal al 'dominium' doctrinal de la teología sobre la filosofía. **Romper la unidad jerárquica de la Sabiduría cristiana era, por lo tanto, romper la unidad jerárquica de la Cristiandad**"[180].

Eso era lo que Santo Tomás no quería y que, los aristotélicos que siguieron a Siger de Bravante, hicieron.

G. Las Escuelas

Un tomista puede dialogar, para aprender, con los expositores de otras filosofías cristianas; tal, por caso, las de San Agustín, San Buenaventura o Juan Duns Scoto. Por la simple razón de que la teología de esas diversas filosofías es común.

Posición no entendida por los escolásticos "aristotélicos", que gastan sus mejores fuerzas en atacar a los doctores cristianos medievales no tomistas.

En esa línea de exposición se suele comenzar argumentando que el "aristotelismo" de Tomás proviene de San Alberto Magno, quien habría incorporado la filosofía del Estagirita a la Escolástica, transmitiendo esa conducta a su discípulo Tomás de Aquino.

---

180. Gilson, Etienne: *La filosofía en la edad media.* Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. 2ª ed. Madrid, Gredos, 1965, p. 536. De: Saitta, Giuseppe, ver: *Il carattere della filosofia tomistica.* Firenze. 1934, p. 126, y su polémica obra: *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti.* Torino, Bocca, 1911.

Al respecto, cabe hacer ciertas distinciones. En primer lugar:

> "San Alberto no desconocía los límites de su filosofía cuando se aplicaba a la explicitación del Dogma católico; sabía que el universo aristotélico era limitado, aunque eterno, sin ninguna referencia a la creación; que la divinidad es un ser inmóvil que mantenía en movimiento las esferas celestes, espíritu puro pero no creador del mundo, elemento constitutivo del mismo cosmos e inmerso en él; y que no había en Aristóteles ninguna referencia a un más allá trascendente y, por consiguiente, que la psicología del Estagirita se construía al margen y, a veces, en contra de las tesis escatológicas cristianas".

Por otra parte, si bien el Doctor Universal afirmó la posibilidad de la razón de alcanzar un conocimiento de Dios por la luz natural, aclaró, de inmediato, que se trataba de un "conocimiento cierto, pero no conocimiento completo"[181].

Ya lo hemos dicho, pero lo reiteramos, que la interpretación estrictamente racionalista de Aristóteles fue obra de los averroístas. Y éstos escribieron con posterioridad a San Alberto. Le incumbió, pues, a su discípulo Tomás enfrentarlos. Lo hizo con su opúsculo *De unitate intellectus contra averroístas* y, en el capítulo 85 de la primera parte de su *Compendio de Teología*, acusó a los averroístas de vaciar de contenido los artículos de la fe católica. En cuanto al mismo Aristóteles, como lo hemos registrado antes, Tomás se manejó con nociones metafísicas extraídas de la Revelación, como por ejemplo:

> "La noción de creación, que le permitió entender correctamente el principio de causalidad y los conceptos de necesidad y contingencia; la noción de espíritu puro creado o ángel, que le permitió perfilar su doctrina de la subsistencia de las formas puras y rechazar el hilemorfismo universal; la autorrevelación de Dios en el libro del Éxodo, que le ayudó a descubrir el constitutivo metafísico o formal de Dios; el misterio de la unión

---

181. Saranyana, José Ignacio: *Historia de la filosofía medieval.* Pamplona, EUNSA, 1985, pp. 197, 199.

hipostática, que le ayudó a profundizar en las definiciones de persona y naturaleza, etcétera".

Por todo ello es que:

"No dudó en corregir al Estagirita en temas de tanta trascendencia como que la forma sustancial no era la última perfección o acto más profundo de las cosas; o bien que Dios no era sólo el primer motor, sino Causa primera radical del mundo, eficiente en sentido creador y ejemplar, el verdadero 'Esse subsistens'"[182].

Bien. Un aspecto mucho más trillado por los neo-escolásticos es el del enfrentamiento de Santo Tomás con San Agustín, en función del platonismo y aristotelismo respectivo. Acerca de lo cual no está demás decir una palabra.

Por lo pronto, como lo observa Henri Marrou, "la síntesis tomista es una síntesis cristiana", de modo que no podía ni ignorar, ni soslayar ni contradecir los aportes fundamentales de la Patrística. Y, todavía, en el orden específico filosófico las relaciones entre las filosofías de ambos doctores son un asunto "mucho más complejo", del que suele ser presentado en los manuales[183].

Frederick Copleston indica que:

"Lo que hizo Santo Tomás fue expresar el agustinismo en términos de la filosofía aristotélica, hecho que le obligó a utilizar la noción de fin natural, pero interpretó ésta de un modo tal que no puede decirse que adoptase un punto de partida filosófico totalmente diferente del de San Agustín".

Agregando que ambos doctores "ante todo creían y, luego, trataban de entender". Y asevera:

"En este punto, pues, estoy dispuesto a clasificar a Santo Tomás como un '**agustiniano**'"[184].

---

182. Saranyana, José Ignacio: *op. cit.*, pp. 217, 218.
183. Marrou, Henri: *Saint Augustin et l´augustinisme.* París, Ed. Du Seuil, 1955, p. 162.
184. Copleston, Frederick, S.I.: *op. cit.*, II, pp. 312, 529, 530.

Y, si como a lo largo de estas páginas lo venimos haciendo, recurrimos de nuevo a nuestro guía, Etienne Gilson, daremos con mayores precisiones.

Expone Gilson que él ha descubierto "en San Agustín la clave interpretativa para descifrar el criterio filosófico de Santo Tomás". Que existe un "perfecto acuerdo" sobre los temas esenciales entre las diversas escuelas cristianas. "La filosofía patrística y escolástica es una... en la medida que es cristiana". Esto es lo que permite el "pluralismo" católico: la "certeza de que el elemento unitario, dentro de este pluralismo, es la revelación cristiana". Lo cual no suprime los matices diferenciales entre la producción intelectual de ambos doctores. Mas, por encima de los distingos filosóficos, "la teología de los doctores es sustancialmente la misma". Por ello es:

> "Qu'en derniére analyse, ces deus attitudes ne soient pas dogmatiquement contradictoires, la chose ne fait á nos yeux aucun doute: saint Augustin n'exclut pas saint Thomas d'Aquin en ce centre de toute philosophie chrétienne, **il le prépare bien plutot et il l'apelle**"[185].

De ahí que pueda adherir a muchas conclusiones agustinianas, sin renunciar a su tomismo.

El neo-platonismo de San Agustín o el agustinismo de San Buenaventura pueden ser criticados desde el punto de vista realista. No obstante, dice refiriéndose al Doctor Seráfico, éste podía ignorar algunas cosas, pero "no ignoraba, por lo menos, la única necesaria: la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal"[186]. Y, como ese es el fondo de la cuestión, las diferencias no cabe exagerarlas.

Ese pluralismo de las escuelas cristianas no es aplicable a otros orbes conceptuales. No hay entendimiento posible con la Modernidad, desde

---

185. Livi, Antonio: *op. cit*., pp. 87, 126 nota 23, 139 nota 35; Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología*, *op. cit.*, p. 265; *Introduction á l´etude de saint Augustin.* 2ª ed., París, J. Vrin, 1929-1943, p. 299; cfr. *"Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin"*, en: Mélanges Mandonnet. "Etudes d´Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Age", Bibliotéque Tomeste, t. I, París, J. Vrin, 1930, pp. 371-383; *"Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin"*, en: Archives d´Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Age, t. I, París, 1926, pp. 5-127; *"L´idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d´Aquin"*, en: Acto Hebdomadae augustiniano-thomisticae. Roma, 1930, pp. 75-87.

186. Gilson, Etienne: *La filosofía de San Buenaventura.* Buenos Aires, Debedec, Ed. Desclée de Brouwer, 1948, p. 7.

luego. Pero, tampoco, es practicable un sincretismo con la filosofía griega, puesto que: "lo cierto es que entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación cristiana y que ésta ha modificado profundamente las condiciones en que se ejercita la razón. ¿Cómo los que poseen esta revelación podrían filosofar cual si no la tuvieran?". En suma, que:

> "Los errores de Platón y de Aristóteles son precisamente los de la **razón pura**; toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma volverá a caer en los mismos errores o en otros peores; de modo que en adelante **el único método seguro** para nosotros consiste en **tomar a la revelación como guía**, a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la revelación es la filosofía misma"[187].

Entonces, si eso es así, a la hora de establecer los fines de la sociedad civil, de la comunidad social, habrá que buscarlos en la Ciudad de Dios de San Agustín, antes que en la Política de Aristóteles. Esto es: poner por delante la visión escatológica del fin último; tal como lo hiciera el Doctor de la Gracia. Noción cristocéntrica de la que surgió la Cristiandad medieval. Época en que los hombres vivieron, como dice Gilson, "bajo la jurisdicción de Hildebrando"; es decir, con el Papado como centro político, cultural y moral. Cuando la Iglesia, "dueña común y suprema de los pueblos" (Mt. 28, 49), inspiró el bien común de las sociedades.

El modelo ideal social-cristiano está, pues, en la Cristiandad –en "la sociedad temporal que forman todos los cristianos, por el hecho mismo de ser cristianos"–; universo humano unido por la fe, y no por la razón, los sentimientos, la voluntad, los intereses o las ideologías.

Dicha concreción práctica del mensaje cristiano, fue precedida por la unidad teórica, forjada por la exégesis de los Padres y de los Escolásticos, de mancomún. Su vértice estuvo en el siglo XIII. Este apogeo cristiano tuvo su norma:

> "En el siglo XIII, el esfuerzo principal de la teología estaba encaminado a hacer ver **la necesidad de la fe y la insuficiencia de la razón filosófica** para asegurar la salvación de los hombres. Era por lo demás la consigna que les imponía la

---

187. Gilson, Etienne: *El espíritu,* etcétera, *op. cit.*, p. 16.

> Iglesia. '¡Que no se hagan los filósofos! Nec philosophos se ostentent', decía, en 1231, el papa Gregorio IX hablando de los teólogos de la Universidad de París...".
>
> "...entre estas dos luces (la razón y la fe), hay una diferencia de orden y de autoridad, una diferencia literalmente 'jerárquica' ...Nada escapa a la ciencia que, por Sí mismo, Dios tiene ...ciencia divina, ley una y simple de todo". La teología está, pues, en el vértice de la jerarquía de las ciencias, de una manera análoga a aquélla como Dios es el vértice del ser. A este título **trasciende todas las divisiones y todos los límites que incluye en su unidad sin confundirlos**. Contiene todo el saber humano por modo eminente...".
>
> "Las teologías escolásticas de la Edad Media eran teologías y ninguna de ellas era una filosofía ... Ninguna de las doctrinas recogidas por la teología tomista entra en ella más que bajo la luz transformadora de la fe en la palabra de Dios"[188].

Tal unidad eminente procurada por la Ciencia Sagrada es la que rompió el racionalismo-naturalista.

H. La escolástica racionalista

La simbiosis de fe y razón producida por la síntesis tomista, no se pudo mantener por mucho tiempo. Según Gilson, el "divorcio" comenzó "a gestarse a partir del año 1277 entre la fe y la razón y se consumó ... en el siglo XVI". La "alianza" de fe y razón fue interpretada entonces como "sospechosa promiscuidad", aparejando "la caída de la cultura medieval"[189].

Santo Tomás sabía que la luz de la fe podía favorecer y promover la obra de la razón como tal:

> "Lamentablemente, en el siglo **XVI** se separó la filosofía escolástica de la teología escolástica, como si fuesen entidades **autóno-**

---

188. Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología*, *op. cit.*, pp. 102, 126, 130, 132, 283.
189. Echauri, Raúl: *op. cit.*, pp. 125, 126,

> **mas**: 'Es solamente **a partir del siglo dieciséis**, que el desarrollo propio de los estudios filosóficos, exigidos a los futuros teólogos, condujo a dividir los estudios religiosos en dos partes, la filosofía escolástica y la teología escolástica. En este momento, lo que había habido de filosofía, incluida en las teologías escolásticas o, explícitamente elaborado en vistas de estas teologías y para su uso, se constituyó como cuerpo distinto de doctrina'. Y tal decisión, lejos de beneficiarlas, **rompió la armonía** existente entre ellas y disolvió su alianza provocando, incluso..., el ocaso del pensamiento medieval"[190].

Paralelamente, se busca reemplazar la unidad centrípeta de la Cristiandad fundada en la fe, por proyectos utópicos que quieren sustituir "la fe con no importa qué **vínculo natural** que pueda concebirse, como fuerza unitiva de esta sociedad"[191].

Autonomía filosófica, naturalismo político. Es un reenvío, una remisión, a la civilización pagana. Por algo, se le llama "Renacimiento". ¿De qué? Del paganismo, desde luego.

En esos albores de la modernidad, la escolástica formalista prestará su servicio. Afirma Cornelio Fabro:

> "Tal dependencia del pensamiento moderno por parte de la escolástica decadente ha sido afirmada con insistencia incluso recientemente: la escolástica de la era barroca está de hecho en parte conectada con las escuelas nominalistas de los siglos XIV y XV...".
>
> "...se ha puesto de relieve que la restauración de la llamada '**segunda escolástica**', debida sobre todo a los escritores españoles..., está en estrecha conexión con el ocasionalismo ...el pensamiento moderno no se habría desencadenado o, por lo menos, no lo habría hecho con aquella fuerza irrefrenable, si el campo del pensamiento no hubiera estado **minado** anteriormente: 'En fait, **de 1550 a 1650**, un lien étroit unit les scholastiques spaňols a cé que nous avons appelé l'esprit de la philosophie moderne'[192].

---

190. Echauri, Raúl: *op. cit.*, p. 99.
191. Gilson, Etienne: *La metamorfosis de la Ciudad de Dios.* Buenos Aires, Troquel, 1954, p. 292.
192. Fabro, C., y otros: *op. cit.*, pp. 40, 43.

Fabro individualiza en Francisco Suárez al responsable de ese "campo minado". En realidad, para quien conozca mejor la "segunda escolástica" española, el reproche debiera ser más abarcador. Esto es lo que, en alguna medida, ha hecho el profesor del Pontificio Seminario Romano, Roberto Masi. Estudia él la génesis del llamado "pecado filosófico", supuesto pecado –no reconocido por la Iglesia–, que se cometería contra la naturaleza humana y la razón, pero no contra la ley divina. Se trata de una doctrina condenada por el Papa Alejandro VIII, el 24 de agosto de 1689.

Masi expone la causa de este grave error:

> "Es interesante cómo en estos autores (F. Suárez, De Lugo, etcétera) se advierte la tendencia a la separación de dos aspectos de la moralidad: **el orden humano y el orden divino;** tales aspectos, sin embargo, **si bien pueden ser examinados, no pueden ser separados por completo, porque el aspecto racional implica necesariamente el aspecto divino, sin el cual no subsiste**...".
>
> "...el origen de la doctrina del pecado filosófico es precisamente la separación de **dos conceptos inseparables**, acto contra la razón y acto contra Dios...".
>
> "A éstos hay que decirles que si es posible considerar el pecado bajo dos aspectos, teológico y filosófico, no es, sin embargo, lícito separar estos aspectos ni siquiera teóricamente, en cuanto que no es posible entre ellos una abstracción completa y perfecta".

Por supuesto que tal equivocación había sido precedida por la escisión de la filosofía de la teología y de la ley natural de la ley divina. Estos filósofos se declaran tomistas y miembros de la Segunda Escolástica. Masi caracteriza de este modo a esa Escuela:

> "La doctrina del pecado filosófico es un producto de la segunda Escolástica, es decir, de la Escolástica de la Contrarreforma que, por otra parte, ha sido tan bien acogida en la Iglesia Católica y en la civilización. **Es conocido el carácter ecléctico, poco metafísico**, más bien analítico, del pensamiento filosófico y teológico de la segunda Escolástica...".
>
> "Fue así **una continua decadencia** de la más pura metafísica y teología ...de la gran Escolástica habían transcurrido dos siglos

y no en vano; el escotismo y el ockhamismo habían trabajado intensamente. Los maestros de la segunda Escolástica, F. Suárez, L. P. Lessio, R. Belarmino, etcétera, estudiaron a Hales, a San Buenaventura, a San Alberto Magno, a Santo Tomás después de las exposiciones y las críticas de Escoto, de Ockham, de Durando de San Porciano, de Pedro Aureolo, de Gregorio de Rimini, de Gabriel Biel, de Capreolo, de Cayetano y de tantos otros **teólogos que no siempre supieron captar el sentido profundo, teológico y metafísico de la construcción tomista**. Es precisamente esta la razón por la que la segunda Escolástica, aun comentando asiduamente a Santo Tomás, **tiene una mentalidad tan distinta a la tomista**".

"Esta mentalidad, más bien **analítica**, casi **mecánica** y ciertamente menos profunda que la del siglo XIII aparece clara en **muchas tesis** de filosofía y teología. Precisamente este modo de pensar ...insinuó una distinción demasiado avanzada entre moralidad humana y ley divina, y preparó así el camino al pecado filosófico. **Santo Tomás nunca habría llegado a esta conclusión, porque nunca habría separado la moralidad humana de la ley eterna. Estos dos conceptos están profundamente unidos en su misma raíz**. Y esto hace radicalmente imposible el pecado filosófico"[193].

Tenemos ahí esbozado ese fenómeno separatista. Posición (o, cuando menos disyunción) entre naturaleza y gracia, entre fe y razón, entre derecho natural y divino y entre Iglesia y Estado. Ese es el sello distintivo de la Escuela Salmantina. Averigüemos un poco más sobre este asunto.

El investigador argentino Mario Enrique Sacchi proporciona los nombres de los personajes más destacados de la Escuela: Tomás Vío Cayetano, Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Báñez. También recuerda el criterio del Aquinate, el sentido teológico, que:

193. Masi, Roberto: *"El pecado filosófico"*, en: R. Masi - B. Gherardini - B. Matteucci - C. Fabro - P. Felici - I. Cisar: *El pecado en la filosofía moderna.* Madrid, Rialp, 1963, pp. 22, 23, 26, 27.

> "Omnímodamente dependiente de la fe en lo que Dios ha revelado, tiene un ámbito de universalidad incomparablemente mayor que el de todo otro conocimiento".

Esa universalidad de la doctrina sacra es la de la Escolástica. Pero no de cualquier "escolástica", porque:

> "La escolástica **del Renacimiento, la del siglo de oro español**, la coetánea del racionalismo y la denominada «neoescolástica» ofrecen alternativas que no siempre responden al esquema forjado en el medioevo...".

La Segunda Escolástica, en particular, "ya no tiene la lozanía de la primera: no ha podido evadirse de complicar el método disputativo, de conceder licencias lexicográficas –y a veces no sólo lexicográficas– al nominalismo de Ockham"[194].

En efecto: "Las ideas de Guillermo de Ockham se hicieron presentes en la escolástica española... y en Juan Gerson que habría de tener influencia en **Vitoria** y en los demás teólogos juristas españoles", mediante un "compromiso" entre tomismo y nominalismo[195].

Digamos ya que el "tomismo" de tal compromiso, viene pasado por el tamiz del Cardenal Cayetano. Este comentarista de Santo Tomás –"Cayetano no era sino un bastardo", según lo afirmara a Réginald Garrigou-Lagrange, en 1918, el extraordinario profesor de Teología Dogmática de la Universidad Gregoriana Cardenal Louis Billot[196]–, es en el juicio de Etienne Gilson uno de los iniciadores del humanismo teológico. Gilson le atribuye además otro error: el del esencialismo de la Segunda Escolástica:

> "Sin duda alguna, Cayetano y Suárez también parecen haber contribuido a difundir esta ontología sin ser ... (una metafísica)

---

194. Sacchi, Mario Enrique: *"Reseña de la Escolástica y añoranza del Tomismo"*, en: Mikael, Paraná, n. 20, segundo cuatrimestre 1979, pp. 125, 136, 141.
195. Hanisch Espíndola, Hugo: *"La Segunda Escolástica o Escolástica Española y sus aportes a la historia del Derecho"*, en: Derecho y Justicia, Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile, **Terceras Jornadas Chilenas de Derecho Natural**, Santiago de Chile, marzo de 1977, p. 71.
196. Billot, Louis: *El Error del Liberalismo.* Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1978, p. 27.

> en la forma bastarda que le han impuesto Cayetano, Suárez y todos aquellos que, desde el s. XVI, han enseñado en las escuelas una ontología del ente, privado de su ser".

De ahí, asimismo, que considere a Francisco Suárez antecesor directo de René Descartes[197].

Por encima de todo, Gilson los acusa del separatismo entre razón y fe, entre filosofía y teología. Una de cuyas derivaciones es la exaltación sin límites del "Derecho Natural". Ellos no advirtieron que:

> "Como tal, **la ley divina es fuente de toda otra ley** y, en primer lugar, de las leyes de la naturaleza, colectivamente llamadas 'ley natural'... **La ley natural es un caso particular de la ley divina**"[198].

Además, ignoraron la distinción neta trazada por San Agustín entre "Derecho natural absoluto" y "Derecho natural relativo", éste impuesto como consecuencia del Pecado Original. Por lo cual:

> "La especulación escolástica (N.A.: tardía) echa casi en olvido la distinción entre Derecho natural absoluto (propio del estado de inocencia) y Derecho natural relativo (correspondiente a la naturaleza corrompida)"[199].

Ni aplicaron consecuentemente la doctrina tomista del fin último para entender la primacía del Derecho Divino sobre el Derecho Natural. Porque ya Santo Tomás (IV Sent., d. 33, q. 2, a. 2; I Sent., d. 47, a. 4) había planteado los casos veterotestamentarios de dispensa divina de la ley natural: vgr. la poligamia de Abraham, Jacob y David, la inmolación de Isaac por Abraham, el casamiento de aquél con su hermana Sara, la orden de Oseas que tomara mujer fornicaria, la

---

197. Echauri, Raúl: *op. cit.*, pp. 144, 234, 235; cfr. Gilson, Etienne: *Cajétan et l´humanisme théologique.*

198. Gilson, Etienne: *Elementos,* etcétera, *op. cit.*, p. 340.

199. Recasens Siches, Luis: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez. Con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica,* 2ª. ed., México, Jus, 1947, pp. 42, 74-75. Este autor, neokantiano, que declara no ser escolástico (*op. cit.,* p. 9), no oculta su coincidencia con la Escuela Salmantina, precisamente porque, apartándose de Santo Tomás, introdujo innovaciones que la colocan "ya de plano dentro del desarrollo típico de la ciencia jurídico-política de la Edad Moderna": *op. cit*., p. 170.

permisión del repudio de la mujer, la otorgada a las mujeres de Israel para apropiarse de los objetos valiosos de las esposas de los egipcios, etcétera. Por cierto que tales disposiciones iban contra el Derecho Natural y el promulgado en el Decálogo (puesto que implicaban homicidio, robo, adulterio, etcétera). Mas, el Aquinate había aclarado que dichos actos malos no se oponían directamente a Dios, sino que sólo implicaban un desorden entre los seres creados. Y Dios, Omnipotente, podía interrumpir el orden natural de coordinación entre las criaturas, con el milagro vgr., si el fin último de las mismas pudiera lograrse directamente, sin pasar por la ley natural de intermediación. En esos casos, los referidos actos, dejaban de ser malos. Precisamente, por la supremacía del Derecho Divino sobre el Natural, que estos escolásticos tardíos se empeñaban en desconocer.

En verdad, fueron eclécticos antes que tomistas. Domingo de Soto lo declaraba paladinamente, diciendo que la diferencia entre realismo y nominalismo era "mínima". Y añadía que: "la distinción real entre la esencia y la existencia no es de gran importancia y la materia primera, absolutamente hablando, puede existir sin la unión con la forma sustancial"[200]. Melchor Cano aconsejaba a sus discípulos: "no recibir sin elección ni examen todas las palabras de Santo Tomás y menos cuando parecían duras e improbables"[201]; jactándose de que "nunca entendió qué cosa pudiesen ser los universales"[202]. En lo que seguían al maestro de todos ellos, Francisco de Vitoria. Éste, conforme lo expone el mayor estudioso de la Segunda Escolástica, Carlo Giacon, "no fue un gran metafísico" ni cultivó la especulación teorética. Fue un moralista al cual:

> "Le questioni di speculazione pura non lo interessarono soverchiamente, e rimasero sempre per lui como in secondio piano. Non rilevó la differenze profonde, che separavano le tendenze realistiche da quelle nominalistiche. Egli era dello stesso parere di Domenico Soto e di Merchior Cano, l'uno suo collega e l'altro

---

200. Giacon, Carlo, S.J. *La Seconda Scolastica. I grandi commetadori di San Tommaso.* Milano, Fratelli Bocca, 1944, p. 211.
201. Gallegos Rocafull, José M.: *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro.* México, Stylo, 1946, p. 12.
202. Giacon, Carlo, S.J., *op. cit,* p. 166 nota 7; cfr. Cano, Melchioris: *De Locis Theologicis.* Patavii, 1777, p. 261, q. 1, 9, c. 7.

> suo discepolo, che affermarono essere minima la differenza tra nominalismo e realismo, e non avere alcun valore le discussioni intorno agli universali, all'analogia, al principio di individuazione e alle questioni prettamente scolastiche[203]".

Más continuadores de Ockham que de Santo Tomás, es perfectamente lógico que concluyeran en "la distinción **radical** entre el orden natural y sobrenatural", y en el "racionalismo naturalista", que les encomia su discípulo y apologista el P. Venancio D. Carro[204].

Así, pues, de esta escuela fue de donde partió la idea de que la Donación Americana sólo podía ser analizada a la luz del Derecho Natural, entendido éste como un campo autónomo, de naturaleza "pura", sin rastros de pecabilidad original y sin la menor corrección de la gracia.

Como, además, sus miembros modernos han tomado partido en contra de la "filosofía cristiana", veremos ahora este último asunto.

I. El debate sobre la filosofía cristiana

La fe es la fe y la razón es la razón. Aquélla procede con la verdad creída; ésta con la verdad sabida o intuida. El estudio de la primera conforma la teología: el de la segunda, la filosofía.

Ésas son nociones elementales, que provocan distinciones formales, admitidas por todos los estudiosos del tema (o, casi todos, puesto que los protestantes y los fideístas católicos no las aceptan así como así).

---

203. Giacon, Carlo, S.J.: *op. cit.,* pp. 165, 167; cfr. García Villoslada, Ricardo, S.J.: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522).* Roma, Universidad Gregoriana, 1938, p. 468, dice que Vitoria no era metafísico, sino jurista-moralista, y que de la "genial síntesis filosófico-teológica (de Santo Tomás), con la rigurosa trabazón lógica de las partes y armonía del conjunto, **ni una palabra.** No parece ser eso lo que le seduce en la obra del Angélico". Gallegos Rocafull, José M.:, *op. cit.,* p. 56, observa que si Melchor Cano paga tributo a Erasmo y a Maquiavelo, "su doctrina renacentista no es holandesa ni italiana, sino de pura cepa española... es la enseñanza de su maestro, el Padre Vitoria".

204. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, t. I, pp. 153-154, 17-18, 184 notas 69, 70.

Las divergencias surgen cuando se trata de establecer si existen relaciones o no entre ambos órdenes de conocimiento.

En tal sentido y, tal cual se ha podido apreciar en los debates contemporáneos, se registran cuatro escuelas o tendencias básicas, a saber:

1. **La racionalista**, no-cristiana (o anti-cristiana, si se prefiere); cartesiana, en cuanto a la autosuficiencia de la razón, inmanentista, por su antitrascendentalismo; naturalista, en tanto que niega o ignora lo sobrenatural, que postula una filosofía independiente de la fe ("con ideas claras y distintas") y que, en consecuencia; sostiene que en el Medioevo no hubo filosofía propiamente dicha (u original, en todo caso), sino sólo teología. Emile **Bréhier**, medievalista racionalista, será cabeza de esta corriente en la controversia moderna. Ellos niegan el pecado original.

2. **La fideísta**, cristiana, que piensa que dada la corrupción absoluta de la naturaleza humana por obra del pecado original, el intelecto humano está incapacitado para alcanzar alguna verdad por vía racional. Luego, la filosofía, en cuanto tal, es pura soberbia y debe ser reemplazada por la teología y la mística. En su variante católica, esta tendencia ha sido representada por Maurice **Blondel**, y en su versión protestante, por Pierre Guérin; quienes, por opuestas argumentaciones a las de los racionalistas, vienen a coincidir con ellos en la negación de relaciones entre filosofía y teología, o entre razón y fe.

3. **La neo-escolástica**, cristiana, aristotélico-tomista, que distingue, para separar, razón y fe por sus objetos y motivos formales, aunque admita una coincidencia parcial en el objeto material y una confluencia en el sujeto ("filósofo cristiano"). Por lo que el influjo de la fe sobre la razón sólo es negativo y extrínseco, porque de lo contrario se pondría en peligro la autonomía filosófica. Pierre **Mandonnet**, de Lovaina, con el tomismo llamado "oficial" fue el más caracterizado expositor de esta escuela negadora de una "filosofía cristiana" que, en general, parte del estado de naturaleza "pura" y soslaya los efectos de la caída original.

4. **La filosofía cristiana**, tomista, que afirma que la distinción formal entre filosofía y teología se armoniza en campos de unión intrínseca y positiva, tanto cuando la razón colabora en los "preámbulos de la fe" teológicos, cuanto la fe fecunda a la razón con parte del dato revelado y la auxilia moralmente eliminando errores propios de la naturaleza vul-

nerada. Etienne **Gilson** se convertirá en el campeón, más que de la "filosofía cristiana" en sí, de la necesaria unidad final de la filosofía y la teología en la sabiduría cristiana.

Esbozadas sintéticamente las cuatro líneas interpretativas de la cuestión, digamos ahora un poco más de ellas en función de nuestros propósitos.

El fideísmo, vinculado al tradicionalismo teológico católico y al luteranismo y calvinismo protestantes, a nuestros objetivos, es bastante irrelevante. El P. Laberthoniére lo había difundido en Francia, en los tiempos modernos, con un ataque tenaz a Santo Tomás de Aquino y a los neo-tomistas, considerándolos prácticamente racionalistas, que descuidaban la enseñanza Patrística (en particular, la de San Agustín), y sectarizaban el papel del Aquinate en perjuicio de otras escuelas cristianas (de San Buenaventura, Duns Scoto, etcétera). Aunque expuesta con acrimonia y apasionamiento excesivos, su crítica no dejaba de contar con cierta apoyatura. Claro que no advertía la suma de errores que por su lado se gestaban, netamente relacionados al modernismo teológico, como antes lo había estado con el tradicionalismo, siempre por la carencia iluminadora y equilibradora de la visión de Santo Tomás y por la abierta desobediencia al Magisterio de la Iglesia. Gilson, en 1931, en La Sorbona, polemizará con Maurice Blondel y, en 1935-1936, con Pierre Guérin. Al defender las virtualidades subsistentes de la razón humana para alcanzar ciertas verdades por sí sola, perfilará –por este costado– mejor la posición genuinamente tomista.

Los racionalistas eran consecuentes con las premisas subjetivistas e inmanentistas del pensamiento moderno. Había sido el hegeliano de izquierdas, Ludwig Feuerbach, quien en 1839 había pronunciado la frase que sería un caballito de batalla de todos ellos (incluidos los neo-escolásticos): "no hay una filosofía cristiana como tampoco hay una física o matemáticas cristianas"; como si esos saberes fueran del mismo orden, y como si –aun dentro del terreno racionalista– no se hubiera distinguido a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. León Brunschvicg, inmanentista spinoziano, añadiría que: "No hay una filosofía donde hay cristianismo, pues se busca lo que se tiene encontrado". Desde que, para ellos, la filosofía es puramente problemática y problematizadora, toda vez que no parte de principios en la evidencia sensible. Luego, también la filosofía griega, de Aristóteles, quedaba desa-

creditada. Lo único que admitía Brunschvicg era que un pensador fuera personalmente cristiano, como Malebranche, y siempre que como Descartes se adhiriera al nominalismo. En suma: "La filosofía medieval ha surgido como el bautismo de Aristóteles; es Aristóteles y nada más. Pero lo aristotélico, y esto agrava la cuestión, no tiene valor racional". Corroboraba así, la tesis de Bréhier de que la filosofía cristiana "carece de interés para el filósofo como tal". Bréhier lo ejemplificaba con el tema del "Logos" griego, que ya era un dogma, pero que, al transformarse en el "Verbo Encarnado" de San Agustín, se volvía puro misterio, sin explicación racional.

Estas exposiciones fueron hechas en la "Sociedad Francesa de Filosofía", el 21 de marzo de 1931. Esta entidad era un "centro laico".

> "Su fundador, como asimismo de la Revista (Revue de Métaphysique et de Morale) es el hebreo Xavier León; y entre sus primeros y más activos colaboradores figuran otros hebreos tan notorios como él, Brunschvicg, Halévy (E), Bergson, Lévy-Bruhl"[205].

La apariencia de "neutralidad" que adoptaron al invitar a Etienne Gilson y Jacques Maritain para controvertir con ellos la noción de "filosofía cristiana" era nada más que eso: apariencia. Todos ellos eran militantes anticristianos y –siguiendo la tesis de Harnack, del "plagio" cristiano de la especulación griega– , fueron congruentes con su actitud.

Dada la cerrada intransigencia del racionalismo en concederle valor filosófico al pensamiento medieval, los profesionales católicos de esa disciplina se hallaban muy a la defensiva. No deseaban ser excluidos de los honores académicos por su sola condición de seguidores de la Escolástica. Menos aún querían ser confundidos con los fideístas, tenidos por irracionales. Su escolasticismo, por otra parte, era deudor directo de la Escolástica Tardía del Renacimiento, pronta a multiplicar las distinciones formales y exaltar el Derecho Natural, a través de los más divulgados comentaristas del Aquinate: Cayetano,

---

205. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia sobre la noción de filosofía cristiana*", en: *Pensamiento*, Madrid, 1945, n. 1, pp. 7-29; "La filosofía cristiana en la *Sociedad Francesa de Filosofía*" (21 de marzo de 1931, en *Pensamiento*, n. 3, p. 174.

Juan de Santo Tomás, Cano, etcétera. Se inspiraba en Aristóteles, en ese Aristóteles "no contrario a la fe" (que diría Gilson), para empalmarlo con el Doctor Angélico, a quien procuraba desligar de cualquier contacto con San Agustín y su escuela neoplatónica.

Por esas y otras notas, el neo-tomismo de las primeras décadas del siglo XX hacía gala de su defensa de la "autonomía filosófica" frente a los "teologismos". Para lo cual, prácticamente, adoptaban el concepto cartesiano acerca de la ciencia racional-natural.

Además, tendían al encuentro con la fenomenología de Max Scheler, cuando este autor "por los días en que estuvo considerado como defensor del cristianismo y de la Iglesia en el terreno de la filosofía... se pronuncia contra la realidad de la sedicente filosofía cristiana", con argumentos análogos a los de Bréhier. Un autor de esa línea germana, v. Hertling, había polemizado sobre este punto con el español Norberto del Prado en el **IV Congreso Científico Internacional de los Católicos**, reunido en Friburgo en 1897. Mientras la tesis de v. Hertling y de Baeumker recibía el apoyo de la Escuela neo-tomista de Lovaina, del cardenal Desiré Mercier y el historiador Maurice de Wulf, Del Prado se batía en solitario (con el auxilio del cardenal Z. González) por la validez de la filosofía "cristiana", en función del influjo intrínseco y positivo de la fe sobre la razón.

Desde entonces, al menos, los neotomistas de Lovaina persistieron en tal posición. "La doctrina revelada no es para el filósofo y para el sabio un motivo de adhesión, una fuente directa de conocimientos –dirá el cardenal Mercier, en su *Logique*–, sino **una salvaguardia**, una **norma negativa**". En el mismo sentido, Antonin-Dalmace Sertillanges, comparará la fe con las balizas protectoras que marcan la ruta a los barcos. El libro de Norberto del Prado –*De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*– quedó relegado al más completo olvido, cuando "todo era hablar de la filosofía autónoma, filosofía soberana, filosofía sin diferenciaciones, todo lo más escolástica, neo-escolástica", apunta el perito en el tema, P. Joaquín Iriarte, S.I.[206]. Esto, hasta tal punto que, cuando Etienne Gilson, Alis Dempf, Régis Jolivet y Jacques Maritain, cada uno por su lado, comiencen a revisar el problema en la década de 1930, ignorarán el valioso aporte del español Del Prado.

206. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia*", etcétera, *op. cit.*, p. 9.

No deja de ser curioso (más no en exceso), que quienes mayor empeño pusieron en esa labor de "aseglarar" la filosofía y en librarla de la mácula de "ancillae" teológica (la frase se la atribuían a San Pedro Damiano, tildado de "agustinista"; cuando había sido el mismo Santo Tomás de Aquino quien había dicho que la "sacra scientia" debía valerse de la filosofía como de una "esclava": *Suma Teológica*, I, q. I, a. V, o.) fuesen clérigos: Mercier, Sertillanges, Gardeil, el medievalista de Lovaina, Fernand van Steenberghen, el dominico francés de *Le Saulchoir* Marie-Dominique Chenu, el jesuita francés Henri de Lubac, el belga monseñor León Noël y, sobre todo, el dominico Pierre Mandonnet, en tanto:

> "Gilson, Marcel, Lenoir, Chevalier, Maritain, Le Roy, Wust, Dempf, seglares todos ellos, van a ser en la Controversia los más 'cristianos', fenómeno que también ocurrió en la reacción doctrinal contra la revolución francesa ...y que se va repitiendo en algunos otros casos"[207].

La "Controversia" aludida es la que suscitó en septiembre de 1933 en las Jornadas de la Sociedad Tomista, reunida en Juvisy, a raíz de las "Gifford Lectures" (clases en la Universidad escocesa de Abeerden, en 1931), de Etienne Gilson (reelaboradas y publicadas en 1932 en *El espíritu de la filosofía medieval*). Porque en ellas, Gilson, en tanto que historiador del pensamiento medieval, afirmaba que en la Escolástica la razón permanece inseparable de la fe en su ejercicio, conformando la Sabiduría cristiana, y que, por lo mismo no fue un desarrollo homogéneo de la filosofía de Aristóteles. Que la metafísica de Santo Tomás era la metafísica del Éxodo y que la fe no era para la filosofía "mera norma negativa, un frío 'nihil obstat' como quien dice"[208]. Y que la *Suma Teológica*, tal como la concibió y la escribió Santo Tomás, no era una suma filosófica, sino, precisamente, teológica. Por entonces, Gilson se hacía fuerte en el argumento histórico (que luego completaría en el aspecto doctrinario, con libros y cursos dictados en diversas universidades norteamericanas: Harvard, 1937, Virginia, 1938, Yale, 1941, Marquette, 1951, Toronto, 1957). De ahí la costumbre de sus contradictores de reducirlo a la condición de "historiador medievalista", con la que implícitamente le descono-

---

207. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia*", etcétera, *op. cit.*, p. 15 nota 10.
208. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia*", etcétera, *op. cit.*, p. 10.

cen categoría de filósofo ("Ningún filósofo puede saber si es tomista, a menos que sea también historiador", les respondió con su fina ironía). Y si se la llegan a conceder será a título de "autor de inspiración cristiana" (como la hace, vgr., el P. Teófilo Urdánoz, en su continuación de la *Historia de la Filosofía*, del P. Guillermo Fraile). En todo caso, Gilson –profesor de filosofía en las universidades de Estrasburgo, La Sorbona, de Holanda, Gran Bretaña, Canadá, Estados Unidos y la Pontificia, miembro de la Academia Francesa– no se preocupaba mucho por esos desaires, ni por el título que le acordaran: "Durante todo el siglo XVIII francés –el así llamado 'siglo de los filósofos'–, no hubo ni un solo gran filósofo", acotaba, para uso de filosofantes. De todas maneras, en el debate aludido de 1933, la posición teorética a favor de la "filosofía cristiana" corrió por cuenta de Jacques Maritain, quien, abandonando sus antiguas negaciones, apoyó sin dudar a Gilson.

Mandonnet y Chenu se proclamaron tomistas en tanto que contrarios a San Agustín y el agustinismo:

> "El agustinismo con su fundador quedaría borrado de los tratados filosóficos por ... un sabio religioso. Casi como lo habrían hecho los más audaces de los renacentistas, los enciclopedistas y los racionalistas, bien interpretados por Hegel, quien no reconocía anterior a Descartes una filosofía 'veri nominis'"[209].

En verdad, más que tomistas eran –como los definió Souriau– "anti-agustinistas". Y, específicamente lo eran por su negación de la fecundidad racional de la fe, "significado verdadero del 'credo ut intelligam' de San Agustín y del 'fides quaerens intellectum' de S. Anselmo".

Maritain les observó que existía un "estado cristiano de la filosofía". Que se detectaba en los objetos que la Revelación había puesto en primer plano. Así, en el concepto de creación, en el de persona, en el de naturaleza (que "no es un absoluto en sí mismo, y puede –lo que no vieron los griegos– terminar en un orden sobrenatural; el Ser 'per se subsistens' que los doctores cristianos han extraído de Aristóteles gracias a Moisés; y en el orden moral la noción de pecado en el sentido ético del vocablo"). Por ello, Maritain coincidía con Gilson en que la Revelación es "generadora de razón", entendido "no de

---

209. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia*", etcétera, *op. cit.*, p. 20.

todo el dato revelado, sino de sólo los elementos de orden natural que contenga o que le sean conexos"[210].

"Los neo-tomistas ni atendieron ni entendieron ese planteo, atentos como estaban a conservar para Santo Tomás "incólume el florón de la cientificidad filosófica", "un cientificismo absoluto y del todo puro", de filósofo "en el sentido moderno del vocablo, que con tanto desvelo se custodiaba en torno a sus sienes"[211].

Un buen resumen de esa posición que mantienen intacta, lo ofrece el P. Guillermo Fraile, O.P. Traza él el siguiente cuadro:

CAMPO DE LA CIENCIA FILOSOFÍA	**CAMPO DE LA FE CRISTIANISMO**
1. Procede por demostraciones racionales. Acata la "autoridad de la evidencia".	1. Procede por la "evidencia de la autoridad". Se apoya en la fe y en la aceptación de la palabra revelada de Dios.
2. Su objeto formal "quo", o la "ratio sub qua", es la luz de la razón.	2. Su objeto formal "quo", o su "ratio sub qua", es la fe en la revelación de Dios, explícita o implícita. La fe es una virtud sobrenatural infusa.
3. La certeza científica se apoya sobre la evidencia intrínseca de la verdad.	3. La certeza de la fe se apoya en la evidencia extrínseca del hecho de la revelación divina y en la moción interna de la gracia que determina el asentimiento"[212].

Cuadro que comenta con estas proposiciones:

- "De aquí se sigue que, siendo el objeto formal el que distingue y especifica las ciencias, si el cristianismo y la filosofía tienen objetos formales distintos, tampoco puede darse en sentido estricto una 'filosofía cristiana', de suerte que esa expresión implica **contradicción 'in**

---

210. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia",* etcétera, *op. cit.,* pp. 185, 186.
211. Iriarte, Joaquín, S.I.: "*La controversia",* etcétera, *op. cit.,* pp. 17, 16.
212. Fraile, Guillermo, O.P.: *Historia de la Filosofía.* Madrid, BAC, 1975, t. II (1°), p. 37.

terminis'. El adjetivo 'cristiano' destruye el sustantivo 'filosofía'. Una filosofía basada en el objeto formal de la fe no sería filosofía... La filosofía es sencillamente verdadera o falsa. Todos los demás adjetivos determinativos son accidentales para caracterizarla".

- "Cuando un cristiano filosofa orientado por la fe... la misma fe sirve para iluminarle sobre los principios y los métodos más apropiados para llegar a esas conclusiones. No obstante, este influjo de la fe sobre la razón debe ser **extrínseco** y orientador, pero sin determinarla intrínsecamente hasta el punto de **poner en peligro su autonomía**".
- "Todos (¿?) están de acuerdo en que la influencia de la fe sobre la razón **no puede ser intrínseca** ... Dejando aparte el motivo intrínseco y sobrenatural de la gracia, el asentimiento de la fe es extrínseco...
  A un filósofo cristiano la revelación le enriquece positivamente el caudal de sus conocimientos, **pero fuera del orden estrictamente filosófico** ... porque no le suministra argumentos ni razones intrínsecas para demostrarlas...
  El influjo es mayor aún en teología natural ...".
- "De hecho la Iglesia **no se ha ligado jamás** a ninguna tendencia filosófica concreta ... No obstante, aunque la Iglesia no se ligue a ningún sistema ni a ninguna escuela filosófica ni teológica, tampoco ha disimulado sus **preferencias** ... su predilección (por el tomismo) ... no sólo con carácter puramente directivo, sino también preventivo y **autoritario**".
- "... la palabra 'filosofía', entendida como ... ciencia de las 'ultimidades' ..., en realidad no es otra cosa que una etiqueta bajo la cual **se encubren formas de teologías más o menos camufladas**"[213].

Gilson, por lo pronto, ya les había preguntado a estos "tomistas" por qué se decían discípulos del Doctor Angélico, cuando angélico es "nombre y realidad tomados del mundo de la Revelación"; y si no habrían olvidado lo que Santo Tomás "fue y decididamente quiso ser; un Doctor cristiano". Para lo cual, él unía "el adjetivo con el sustantivo". Y si a estos extrínsequistas de

---

213. Fraile, Guillermo, O.P.: *op. cit.,* pp. 36, 40, 42, 43, 44, 46, 50.

la fe no les habría opuesto los criterios intrínsecos, como los de la moción interna de la gracia.

Un argentino, que dispuso de la suerte extraordinaria de poder asistir a la exposición gilsoniana del problema, Carlos María Cervetti, redactó para la revista Criterio algunas notas que sintetizaban la posición del maestro francés. Partes de ellas eran las que siguen:

- "Juzgando imparcialmente, hay que confesar que, en general, la actitud de los neo-escolásticos es contradictoria y no difiere en el fondo de la opinión de los racionalistas ... Simplemente que se ha desenfocado el problema, que se le ha considerado desde puntos de mira excesivamente simplistas y, en fin, que en la noción de filosofía cristiana se ha deducido demasiado y se ha inducido muy poco".
- "El problema encierra, pues, dos cuestiones: una cuestión de hecho, o histórica, y una cuestión ideológica, o de derecho. La solución de la cuestión histórica es básica y primordial ... ¿Por qué encastillarse 'a priori' en no admitir que el cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por intermedio de la fe, perspectivas que la razón no había aún descubierto? ... Estas nociones son la de esencia, la de naturaleza, la de persona, la de Dios, que es el punto de partida de toda metafísica. Si estas nociones son en realidad esencial y profundamente distintas, de suerte que establezcan una visión del universo específicamente diversa, es decir, de suerte que el universo cristiano sea intrínsecamente diverso del universo griego, tendremos como conclusión que la Edad Media ha elaborado un verdadero sistema filosófico propio, que no es ya una adaptación más o menos ingeniosa de la filosofía griega, sino otra filosofía; más aún, una filosofía radicalmente opuesta a la primera"[214].
- "Es la noción de un Dios creador, contenida en la Biblia y, dígase lo que se quiera, insospechada por los filósofos griegos, la que cambiará los cauces de la filosofía. La doctrina de la Creación por un Dios soberanamente libre no cabe en un cerebro griego, y entre

---

214. Cervetti, Carlos María: "Etienne Gilson y la noción de la filosofía cristiana. I. Exposición gilsoniana del problema", en: *Criterio*, Buenos Aires, n. 220, 19 de mayo de 1932, pp. 177, 178.

el Dios de Platón y de Aristóteles y el Dios de los judíos y cristianos, a pesar de todas las tentativas de reconciliación que se han hecho, hay un **abismo insalvable ...**".

- "Por eso la filosofía griega toda entera gira en torno de un determinismo hermético ... Los filósofos cristianos oponen a la fórmula del determinismo griego, 'nada nace de nada', la fórmula de la Creación ... En el universo griego la naturaleza es explicada únicamente por ella misma y está sujeta por lo tanto a un **determinismo inflexible**. De aquí que para Aristóteles y Platón nadie, ni el mismo Dios, puede torcer o reformar el orden de los acontecimientos naturales ... El universo cristiano, por el contrario ... será siempre un determinismo limitado ... la naturaleza cristiana es una noción proyectada **a lo sobrenatural**; lo sobrenatural es como su prolongación, porque el milagro, la gracia, etcétera, no son otra cosa que una consecuencia de la Creación. La inserción de lo sobrenatural en lo natural es una inserción legítima, perfectamente comprensible en la noción cristiana de naturaleza, absurda e imposible en la naturaleza griega".
- "El problema está en rigor resuelto. Justificada la inserción de lo sobrenatural, gracias a **la ampliación de la noción filosófica de naturaleza**, queda justificada la capacidad, por parte de Dios, de sobrenaturalizar al hombre por medios extraordinarios, solos a su alcance. Queda justificada también la posición particular del filósofo cristiano, el modo especial como ejercita su razón filosófica y, en definitiva, la filosofía cristiana"[215].

Ése fue uno de los giros fundamentales, copernicanos, que Gilson introdujo en la Controversia (auxiliado por los estudios de helenistas, como el del libro de Jacques Chevalier, **La notion du nécessaire chez Aristotele et chez ses prédécesseurs, particuliérement chez Platon**, y el de Robin, **La pensée grecque et les origins de l'esprit scientifique).** Otras materias se fueron añadiendo a la disputa; pero ésa, de la revalori-

---

215. Cervetti, Carlos María: "Gilson y la noción de la filosofía cristiana. II. Elementos propios de la misma", en *Criterio*, Buenos Aires, n. 224, 16 de junio de 1932, pp. 271-272.

zación de lo sobrenatural-cristiano frente a lo natural-pagano, ha permanecido como eje central de la polémica.

Aclara Antonio Livi que el acuerdo entre los neo-tomistas y los racionalistas radicaba en que aquéllos aceptaban el concepto de filosofía de los segundos, con leves correcciones. Por caso, para Van Steenberghen, es posible:

> "Una filosofía del cristianismo, en el ámbito de la filosofía de la religión, pero nada más ... Estas afirmaciones pueden darnos la medida de la divergencia que existe entre la posición del historiador de Lovaina –coherente con toda la tradición de su escuela y análoga a la de Mandonnet– y la de Gilson y Maritain".

Luego, al concretar Gilson su idea de la "unidad de la experiencia filosófica" y definir la filosofía cristiana como "el esfuerzo de la verdad creída por llegar a ser –hasta donde sea posible– verdad sabida", la divergencia no desaparecería. Por el contrario:

> "No hará otra cosa que aumentar el desacuerdo entre los autores católicos y, especialmente, la aversión que hacia su tesis mantienen los ambientes oficiales de la filosofía católica: la escuela de los dominicos (encabezada por Mandonnet), las universidades católicas de Lovaina (Van Steenberghen, Noël, Mansion, Dopp), Milán (Masnovo), Friburgo de Suiza (Manser, Penido), etcétera".

Le lloverán los ataques:

> "Realista dogmático (o acrítico)", fue definido por todos los que –como la escuela de Lovaina– pensaron que Le Realisme méthodique rechazaba la aportación filosófica de Descartes: "anti-intelectualista" fue definida por muchos su postura acerca del carácter eminentemente existencial de la verdad; 'fideísta' le llamaron bastantes filósofos católicos por su defensa de la primacía de la fe en el ámbito de la sabiduría cristiana; y 'conservador' (o retrógrado o integrista) ha sido considerado recientemente por su crítica al método teológico de Teilhard de Chardin,

> su apología del tomismo, su respuesta negativa ante la invitación al diálogo por parte de Roger Geraudy"[216].

Mas, no todos lo impugnarán, Jacques Maritain, Régis Jolivet, Karl Löwith, Alois Dempf, Cornelio Fabro, Jean Daniélou, Teodorico Moretti-Constanzi, André-Marie-Jean Festugiére, Octavio Nicolás Derisi, Yves-Marie Congar, Jacques Chevalier, Gabriel Marcel, Bruno de Solages, Miguel Siguán, Henri-Irénée Marrou, Robert G. Miller, Nicola Petruzzellis, Augusto del Noce, Battista Mondin, Michele Federico Sciacca, Jerzy Kalinowski, Enrico Berti y Carlos Cardona, entre otros, han reconocido y aceptado la aportación de Gilson a la clarificación de las influencias positivas de la fe sobre la filosofía.

No obstante, ni Gilson ni la mayoría de sus seguidores supieron por entonces, década de 1930, argumentar con las normas magisteriales de la Iglesia. Apenas si habían tenido presente la Encíclica Aeterni Patris de S.S. León XIII, y los documentos del Concilio Vaticano I. Recién años después, confesó Gilson, se detuvo a leer con atención aquella Carta-Encíclica del 4 de agosto de 1879, incitado por su subtítulo: "Sobre la restauración de la **filosofía cristiana** de Santo Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores". Omisión que supuso un fuerte "handicap" a favor de sus contradictores. Porque en dicha Carta, el Papa enseña conceptos decisivos para elucidar la controversia.

Hemos visto decir al P. Guillermo Fraile que la filosofía es un orden autónomo, extrínseco al de la fe; que la Iglesia no se ha ligado jamás a ninguna escuela filosófica ni teológica y, que, a lo sumo, ha indicado alguna preferencia por el tomismo.

Bien; ahora oigamos a la Cátedra Romana exponer sobre la materia.

Se dijo en la Aeterni Patris:

- "Sabemos ciertamente que hay quien, exaltando sin tasa las fuerzas de la naturaleza humana, dice que en el acto de someterse a la autoridad divina la razón humana se degrada y, que, así envilecida bajo el yugo de la servidumbre se siente detenida y no puede seguir el camino que conduce progresivamente a la cumbre de la verdad y de

216. Livi, Antonio: *op. cit.,* pp. 24, 176, 177, 187.

la dignidad. Pero **todo este discurso es puro error y falacia** y, en definitiva, tiene a esto sólo: a que los hombres rechacen con extrema necedad, haciéndose, además, reos de enorme ingratitud, las verdades más sublimes y el don divino de la fe, de donde se derivan hacia la sociedad, a raudales, todos los bienes. **Contenida en límites precisos y muy estrechos, la inteligencia humana está expuesta a muchos errores, e ignora de por sí muchas cosas**. Por el contrario, la fe católica, estribando como estriba en la autoridad de Dios, **es maestra certísima de la verdad**; y al que la sigue ni lo prende lazo alguno de la red tendida por el error, ni son poderosas para conturbarlo las olas de la duda. Por esta razón, aquéllos hacen rectísimo uso de la Filosofía, que al estudio de esa ciencia juntan el obsequio debido a la fe cristiana".

- "Razón tuvo, pues, el Concilio Vaticano para recordar, como recordó con estas palabras, los beneficios que debe la razón a la lumbre de la fe: **'La fe libra a la razón y la defiende y la instruye, con la noticia de muchas cosas' (Const. Dogm. De Fide Cath, cap. 4)** ...".
- "... los antiguos filósofos, hasta los que fueron tenidos por más sabios, incurrieron miserablemente en muchos errores; entre algunas sentencias verdaderas que pronunciaron, ¡cuán falsas y extrañas eran otras que asimismo salieron de sus labios, y cuántas cosas inciertas y dudosas enseñaron acerca de **la naturaleza de Dios, del origen primero de las cosas, del gobierno del mundo, del conocimiento divino, de lo que está por venir, de la causa y principio del mal, del último fin del hombre, de la felicidad eterna, de la virtud y del vicio, y de otras doctrinas cuya noticia es tan necesaria** al linaje humano! Muy por el contrario, los primeros Padres y Doctores de la Iglesia, porque sabiendo que fue consejo de la divina voluntad que Jesucristo restaurase también las ciencias humanas, el cual es la virtud y la sabiduría de Dios (I Cor. 1, 24), en 'quien están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia' (Colos. 2, 3), investigaron los libros de los sabios antiguos y compararon sus sentencias con las doctrinas reveladas y, haciendo **elección** entre las primeras, tomaron lo que en ella resulta dicho con verdad y sabiduría, **y excluyeron o, al menos, corrigieron todo lo demás**".

- "... singularmente **Agustín**, ingenio maravilloso en quien rebosaban la sabiduría sagrada y profana, pareció haberse llevado entre todos la palma, combatiendo decididamente los errores de su época con fe y saber admirables ...".
- "Partiendo de aquí los doctores de la Edad Media, que llaman 'escolásticos', acometieron la grande obra de juntar diligentemente las fecundas y ricas doctrinas diseminadas en los amplísimos volúmenes de los Santos Padres ... cultivada principalmente por los gloriosos doctores, el angélico Santo Tomás de Aquino y el seráfico San Buenaventura ...como si fuera propio y singular de los teólogos escolásticos **juntar entre sí con vínculo estrechísimo la ciencia humana y la divina ...**".
- "Ahora bien, entre los doctores escolásticos descuella sobremanera como **príncipe** y maestro que fue de todos ellos, el angélico **Tomás de Aquino** ... con razón fue comparado al sol, pues vivificó al orbe de la tierra ... **Distinguiendo**, además, como era justo, la razón de la fe, aunque **uniéndolas entre sí con vínculo de recíproca amistad** ...".
- "... el de estudiar la doctrina de Santo Tomás y el de **darle entera adhesión, previniendo que a ninguno fuera lícito dejar de seguir ni aun en lo más mínimo las huellas de tan insigne varón** ... El voto de la Iglesia fue favorable a la filosofía escolástica".
- "**Gracias a los novadores del siglo XVI** hízose moda discurrir en materias filosóficas sin miramiento ni respeto alguno a la fe ... De donde, por ventura, acaeció multiplicarse sin medida los sistemas de Filosofía y nacer sentencias diversas y contradictorias hasta las cosas que son principales en los conocimientos humanos. A menudo, de la muchedumbre de opiniones, **se pasó a la incertidumbre y a la duda; y todos saben que de la duda al error no hay más que un paso**. Este mismo amor por la novedad pareció en algunas partes haber **inficcionado el ánimo hasta de los filósofos católicos** ... los cuales ... quisieron dar a luz teorías y sentencias peregrinas ... Porque como esta misma muchedumbre de doctrinas sólo estriba en la autoridad y arbitrio de determinados maestros y, este fundamento sea de suyo mudable, la Filosofía que de aquí procede, lejos de tener la firmeza, estabilidad y fortaleza de la antigua, adolece de vicios contrarios a estas dotes, resultando **fluctuante y ligera** ...".

- "...lo que ella (la Teología) pide con absoluta necesidad, es ser tratada según el estilo usado por los escolásticos, de forma que **se junten en ella la revelación y la razón**, para continuar siendo 'alcázar inexpugnable de la fe'".
- "Por tanto Nos ... os exhortamos con todas nuestras fuerzas ... a que para honor y defensa de la fe católica, para bien de la sociedad, para el progreso de todas las ciencias, restablezcáis y propaguéis con toda la posible latitud, la áurea ciencia de Santo Tomás ... Y porque no es razón que en lugar de la verdadera y sincera doctrina sea recibida **la fingida o alterada:** procurad que la sabiduría de Santo Tomás **sea bebida en sus propias fuentes** o, al menos, en aquellas corrientes que de ella proceden, puras e íntegras, según la unánime y segura sentencia de los doctores; **pero de aquellas que aunque dicen que se derivan de tales fuentes, pero en realidad crecieron recibiendo aguas ajenas y no por cierto saludables, procurad tener alejados los ánimos de los jóvenes** ... (cfr. **De Accademia Sancti Thomae Aquinatis Romae instituenda**, del mismo León XIII, 1879)".

Los diez items principales que, humildemente, detectamos en esta regla educativa son, a saber:

1. Quienes dicen que la subordinación de la razón a la fe no es conveniente, proponen un discurso que es puro error y falacia.
2. Porque la sola razón, sin el auxilio de la fe, está expuesta a múltiples errores e ignorancias.
3. Los sabios antiguos (Platón, Aristóteles, etcétera) incurrieron en muchísimos errores (creación, naturaleza de Dios, fin último del hombre, etcétera).
4. Los Padres de la Iglesia, en especial San Agustín, por eso, debieron seleccionar en aquella ciencia, a la luz del cristianismo, para separar errores de verdades.
5. Esa tarea la coronó la Escolástica medieval, juntando filosofía y teología.
6. La culminación escolástica se dio en Santo Tomás, quien distinguió para unir estrechamente razón y fe.
7. Por eso, es que no es lícito al católico dejar de seguir en lo más mínimo al Angélico.

8. En cambio, lo que se debe rechazar son las filosofías modernas, nacidas en el siglo XVI, aunque sean propuestas por filósofos católicos, que parten de la duda y no de la certidumbre.

9. Dadas esas erróneas filosofías, es necesario refutarlas con la que nace de la tradición escolástica, que junta revelación y razón.

10. Y, para ese propósito, nada mejor que el estudio de Santo Tomás, en sus propias fuentes, no en las que diciéndose tomistas, abrevan en aguas ajenas.

Si en la **Aeterni Patris** todo lo anterior era simplemente recomendado, en el *Motu Proprio*, de San Pío X, *sobre la promoción de la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás de Aquino en las escuelas públicas*, del 29 de junio de 1914, fue conminado obligatoriamente.

En esta norma, el Papa dijo: "Mandamos que se establezca la filosofía escolástica como fundamento de los estudios sagrados. Nos referimos singularmente a la que dejó en herencia Santo Tomás de Aquino; acerca de la cual queremos que siga en todo su vigor cuando fue impuesto por Nuestro Antecesor y, si es necesario, lo renovamos y confirmamos y **mandamos** que por todos **sea estrictamente observado**". Aclaraba que no sólo "principalmente", sino también "únicamente", se debía seguir la filosofía tomista, pues:

> "Así como hay que rechazar cierta opinión de los antiguos que sostenían que nada importaba a la verdad de la fe lo que cada uno sienta por las cosas creadas, mientras se piense rectamente de Dios, así se han de **guardar santa e inviolablemente** los principios filosóficos puestos por Santo Tomás".

Agregaba que no debía incluirse en el género de opiniones disputables el fundamento de las cosas naturales y divinas puesto por Santo Tomás. En particular: "se exponen a grave detrimento si **se apartan en lo más ínfimo** de Santo Tomás, sobre todo en punto de Metafísica".

No se dejaba ni un resquicio de deliberación. Al contrario. Se exigía que todos "conozcan con claridad meridiana Nuestro pensamiento y Nuestra voluntad y a ellos se acomoden con prontitud y diligencia convenientes", en especial, "los maestros de la filosofía cristiana y de la sagrada Teología". "Nos queremos, **mandamos y preceptuamos**", con-

cluía el Papa, que cuantos enseñen filosofía y teología "adopten por textos de sus lecciones la Suma Teológica, porque de no hacerlo "perderán todo privilegio" de enseñanza.

Mandamiento que concretó S.S. Benedicto XV, el 27 de mayo de 1917, al promulgar el nuevo Código de Derecho Canónico, por cuyo canon 1366, 2, los profesores deben "atenerse escrupulosamente al método, doctrina y principios de Santo Tomás".

Podría el P. Fraile estimar que estas disposiciones del Magisterio eran "autoritarias", pero lo que no podía sostener es que la Iglesia "no se ha ligado jamás a ninguna tendencia filosófica concreta".

La Iglesia sí se ligó (desde antiguo) a la escolástica tomista. Y así lo recordó S.S. Pío XI, en la Encíclica sobre Santo Tomás, del 29 de junio de 1923, en la que tras hacer el elogio del Aquinate, expresaba:

> "Además, para evitar los errores, fuente y cabeza de todas las miserias de estos tiempos, hay que ser fieles **hoy más que nunca**, a la doctrina del Aquinatense. Pues Santo Tomás destruye totalmente los errores modernistas en cualquiera de sus manifestaciones ... contra aquella absoluta **independencia de la razón** respecto a Dios, de que hoy vulgarmente se blasona, nuestro Doctor afirma los derechos de la Verdad primera y la autoridad del Supremo Señor sobre nosotros. Sobradamente se explica con esto por qué los modernistas, a ningún otro Doctor de la Iglesia temen tanto como a Tomás de Aquino..."
>
> "Nos, ahora, queremos que se observen y se guarden inviolablemente cuanto decretaron nuestros predecesores, León XIII y Pío X; y lo que Nos mismo mandamos ..." (cfr. Letra Apostólica Officiorum Omnium, del mismo Pío XI, 1922).

Esto, porque Tomás de Aquino aplicó a sus estudios "una **triple luz**, la recta razón, la fe infusa y los dones del Espíritu Santo que perfeccionan la inteligencia" y, por eso mismo, "ninguno poseyó esta luz en más abundancia que él".

De modo que la Cátedra de Pedro, con magisterio ordinario reiterado, resolvió el problema de las adecuadas relaciones entre razón y fe, exaltando la figura paradigmática de quien aprovechó y unió todos los dones de Dios para alcanzar la Verdad una y cierta.

Etienne Gilson, junto a quienes colaboraron con él a perfilar mejor el influjo positivo e intrínseco de la Revelación sobre verdades naturales necesarias, adicionaba un último elemento fáctico que contribuía a entender esta cuestión.

Decía Gilson que el dilema existencial contemporáneo radicaba en el hecho de que había que "pensar como cristianos en una sociedad que no es cristiana", sabiendo además que: "el cristianismo es una condenación radical del mundo". Entonces, se suscitaba la dificultad práctica para el pensador cristiano:

> "...la tentación de **disminuir o adaptar** nuestra verdad nos asalta sin cesar, sea para disminuir la distancia que separa nuestras maneras de pensar de las del mundo, sea incluso –y a veces con toda sinceridad– con la esperanza de hacer el cristianismo más aceptable al mundo".

De tal tentación, devenía una táctica errónea:

> "Lo que lamento es que en lugar de decir con llaneza lo que debemos a nuestra Iglesia y a nuestra fe, en lugar de mostrar lo que nos aportan y lo que no tendríamos sin ellas, creemos que es una buena política o una buena **táctica**, en interés de la Iglesia misma, **hacer como si**, después de todo, **no nos distinguiéramos en nada de los otros**. ¿Cuál es el mayor elogio que puedan esperar muchos de nosotros? El más grande que el mundo pueda darle: **es un católico, pero un buen tipo**; uno no pensaría que es católico...".
>
> "A veces parece que una filosofía que se confiese católica estaría desacreditada de antemano y que, para hacer aceptar la verdad, **lo más hábil es presentarla como si no tuviera nada que ver con el catolicismo**".
>
> "Me temo que ése no sea sino un error, incluso **un error de táctica**. Si nuestra filosofía tradicional no encuentra hoy la audiencia que desearíamos para ella, eso no se debe en absoluto a que se sospecha que está sostenida por una fe, sino más bien porque, **estándolo, aparenta no estarlo** y porque nadie quiere tomar en serio una doctrina que comienza por negar el más evidente de sus orígenes".

En consecuencia, de lo que se trata, de la actitud del filósofo cristiano, es de:

> "**Poner la inteligencia al servicio de Cristo Rey**, porque es hacer que su reino venga, ayudando a la naturaleza a renacer bajo la acción fecundante de su gracia y en la luz de su verdad. **Ese es el fin, ese es también el medio y no hay otro** ... no vacilemos en confesarla públicamente cuando sea necesario. No depende de nosotros que sea creída, pero podemos hacer mucho para que se la **respete**, y si ocurre que aquéllos de entre nosotros que no se sonrojan del Evangelio fracasan en hacerse seguir, aquellos que se sonrojan pueden estar seguros de que ni siquiera se harán respetar"[217].

Con sus cuarenta y cinco libros este sabio católico se hizo respetar mundialmente. Además, y esto es mucho más importante: confesó a Cristo. Dijo, setenta veces siete: "la sabiduría es Cristo".

Repitamos sus palabras, pues, para cerrar este punto controvertido.

Creemos haber dejado en manos del lector los suficientes elementos de juicio como para que por sí mismo pueda dictaminar acerca del valor a acordar a las impugnaciones salmantinas y análogas a la Filosofía Cristiana.

4. Conclusión

Por nuestro lado, está casi todo dicho. En el capítulo de las Ideas Políticas, tendremos sobrada ocasión para ahondar en los efectos prácticos del nominalismo ockhamista y del averroísmo latino. Desde ya quede apuntado que ésas –y no las del tomismo– fueron las bases filosóficas sobre las que descansó la teoría antipapal de la Escuela Salmantina.

Esa doctrina necesitaba del naturalismo-racionalista en el terreno filosófico a fin de proyectar la independencia de la política y del derecho de toda tutela teológica y, por ende, eclesiástica. El primer asunto, pues, consistía en arrinconar lo sobrenatural –de momento, sin negarlo– hasta un

---

217. Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría, op. cit.,* pp. 68, 73, 74, 80, 81, 87.

estrecho límite contiguo a lo irracional, con vistas a ensanchar, consiguientemente, lo natural para que se enseñoreara de casi todos los dominios concretos del saber y la actividad humanas. Si tal faena se podía realizar con citas de la Biblia y de Santo Tomás, mucho mejor; puesto que así se abatían las defensas subsistentes de la Cristiandad. Ya habría tiempo luego para largar con viento fresco a las Escrituras y a la Escolástica y proclamar la absoluta autonomía de la razón filosofante. Desde que el plan de la Modernidad nunca ha saltado los escalones dialécticos y siempre ha avanzado sobre seguro. Cuando las gentes se convencieran de que la gracia no perfecciona la naturaleza, se machacaría sobre caliente y se le explicaría que, en realidad, eso de la gracia era sólo un mito de las supersticiones medievales, digno de ser arrumbado en el desván de la historia. Esa es la ley y el método del denominado progreso indefinido de la humanidad: trabajar a fuego lento, desde abajo y desde dentro del corazón del hombre cristiano para descristianizarlo y hacerle creer que podría ser rey de este mundo. Antropocentrismo o antropoteísmo, si se prefiere. "Pobre rey caído, indefectiblemente defectuoso", como diría Jacques Maritain.

Al respecto, no conviene olvidar que el mismo Descartes, inventor filosófico de la modernidad, también era cristiano, todavía:

> "Contra este saber de la fe cristiana Descartes no tiene nada que decir; como cristiano que es él también, le considera su único medio de salvación: el que ofrece Cristo y su Iglesia. Ahora bien, como filósofo, busca otra sabiduría completamente distinta, a saber: un conocimiento de la verdad por sus causas primeras que ha de ser alcanzado **valiéndose sólo de la razón natural** y que ha de dirigirse hacia **fines temporales** prácticos. Descartes no difiere, pues, de Santo Tomás porque suprima la teología, ya que, antes bien, la conserva cuidadosamente; ni tampoco porque distinga formalmente la filosofía de la teología, ya que Santo Tomás lo había hecho varios siglos antes. Lo nuevo en Descartes era la separación real y práctica que hacía entre la sabiduría teológica y la filosófica. Mientras Santo Tomás de Aquino las distingue para unirlas, Descartes las distingue para separarlas".

> "Que los teólogos lleguen a su Bien supremo y sobrenatural por medio del saber de la fe; Descartes no tendrá nada que objetar a eso, antes al contrario, se sentirá muy complacido ya que tiene, como él dice, 'tanto interés como cualquiera en ganar el cielo' (Discurso del método, parte I, VI, 8, 8-9). Pero, como filósofo, Descartes se aferra a su conocimiento completamente distinto: el conocimiento **racional** 'de las causas primeras y de las verdades principales, de las que se pueden deducir las razones de todo lo cognoscible'. Entre ello está el bien natural y humano, '**considerado por la razón natural con prescindencia de la luz de la fe**'".
> "La consecuencia inmediata, de tal actitud, sólo podía ser llevar de nuevo la razón humana hacia la actitud filosófica de los griegos"[218].

Unos griegos, pasados ahora, forzosamente, por el lenguaje cristiano, pero sin la presencia del Dios vivo. Y, como es sabido, el Dios al que arriba Descartes gracias a su racionalismo, es un "dios muerto".

El arzobispo de Poitiers, Cardenal Pie, combatió duramente ese racionalismo eclesiástico. "El cristianismo –afirmaba– es el edificio de la gracia que se eleva sobre las ruinas de la naturaleza caída". El racionalismo, por su lado, era: "Esta naturaleza en la que uno se encastilla y con la que se arma contra Dios", el que ha suprimido el "nudo de la Encarnación", el "inevitable lazo de unión entre la gracia y la naturaleza"; es la naturaleza "en estado de mundanidad"; es el intento de "volver a colocar al hombre fuera de Jesucristo, rehaciéndole un orden de pura naturaleza, con un fin puramente natural", cuando la verdad es que "no hay refugio para la naturaleza fuera de Jesucristo". Tal punto de partida era el que despreciaban los "nuevos teólogos" inmanentistas y secularizados. Esa teología racionalista construía dioses a su gusto y de toda marca:

> "Tenemos el Dios que reina pero no gobierna: un Dios sublime, que está en lo alto, digno de todo respeto, pero que no se interesa por el mundo...".

218. Gilson, Etienne: *Dios y la filosofía, op. cit.,* pp. 94-95.

> "Tenemos el Dios-idea: ideal absoluto, que por misma naturaleza escapa a toda definición. Tenemos el Dios-ser: el que es, pero que no existe, no vive, el Dios que no piensa, ni quiere, ni juzga, ni obra...".
> "Tenemos el Dios-progreso: un Dios que es aspiración, inmenso devenir..., su vida es un movimiento que no se detiene jamás, un dirigirse siempre hacia un fin imposible...".
> "Tenemos el Dios-mundo: un Dios cósmico, alma del universo, fuerza secreta y fatal...".
> "Tenemos el Dios-nada, el Dios-mal, el Dios-hostil, celoso, tiránico, opresor. Nada ha faltado para destruir a Dios. He aquí a dónde llega la razón cuando se independiza conscientemente de la verdad revelada"[219].

En suma: el dios de los naturalistas filosofantes.

En la etapa anterior que hemos examinado, la preocupación absorbente fue la de otorgarle a la razón un "status" profesional que le permitiera desligarse de la unidad de la Sabiduría cristiana. A ese efecto se usó del aristotelismo. De modo que –como lo anota Gilson– el tomismo no fuera "más que un aristotelismo racionalmente corregido y juiciosamente completado"[220].

El gran filósofo francés, al que hemos adherido en nuestra exposición, ha tenido ocasión de reabrir en nuestra época aquel debate preterido. Al mover controversia contra los neo-escolásticos que se titulaban continuadores de la exégesis formalista de Cayetano, les ha dicho:

> "No hay, pues, diferencias sustanciales entre racionalistas no católicos y neo-escolásticos sobre el modo de entender la filosofía".
> "Porque, si la filosofía agota el campo de la racionalidad, y en ese campo es absolutamente independiente, entonces, ¿en qué sentido se subordina la sabiduría sobrenatural? Parece que lo sobrenatural sería el campo de lo irracional; y eso, en efecto, es lo que sostienen los racionalistas...".

---

219. Sáenz, Alfredo: *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la Verdad.* Mendoza-Buenos Aires, Nihuil-Gladius, 1987, pp. 293, 294, 295, 300, 301, 303, 304, 358.
220. Gilson, Etienne: *El espíritu, etcétera, op. cit.,* p. 18.

> "(Pero) la Revelación... es un influjo del todo especial, porque se trata de verdades racionales que han llegado a la filosofía a través de un canal extra-racional; los cristianos han creído un cierto número de proposiciones reveladas y, luego, han podido demostrar, en ciertos casos, que estas proposiciones son también racionalmente evidentes, aunque antes de la Revelación no fueron siquiera concebidas".

Además:

> "Los neo-tomistas llegan a admitir también que el tomismo fue un desarrollo homogéneo de la filosofía de Aristóteles, entonces el acuerdo con los racionales es completo... Podría más bien sospecharse que los neo-escolásticos, en su afán por mantener un acuerdo 'filosófico' con los racionalistas no católicos, tienden a proyectar sobre la escolástica medieval su propio concepto de filosofía".

En síntesis: lo que a estos "aristotélicos-tomistas" les inquieta es que: "si el dato revelado entrara a formar parte formalmente de la filosofía, ésta se transformaría en teología. Para evitar este peligro, es oportuno que la filosofía se desarrolle totalmente al margen de la teología"[221].

"Peligro" al que cabría oponer el temor de olvidar, aunque fuera por un instante, que la Verdad es una y absolutamente única, que la Sabiduría es Cristo y que nadie debe esclavizarse mediante "la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo (Col. 2, 8)".

En fin: que cada uno se mantendrá en sus trece. No obstante, nosotros creemos haber cerrado el círculo del debate.

A modo de simple recordatorio de lo aquí sostenido, digamos dos cosas solamente. Primera:

> "Así como no existe Gracia sin naturaleza, es suficiente que se vulnere el orden natural para que deje de tener sentido el orden de la

221. Livi, Antonio: *op. cit.,* pp. 104, 169, 105, 106, 176.

> Gracia y, a la inversa, **perdido el orden de la Gracia se corrompe la naturaleza en cuanto naturaleza**. Esto es, precisamente, lo que ocurre en Occidente desde el momento en el cual –aun sin abjurar de la fe– se intenta una explicación de la historia en cuyo movimiento para nada interviene el orden sobrenatural... en tal circunstancia, todo el orden del mundo visible, desde el punto de vista racional, aparece como no-dependiente... de Dios trascendente; en tal caso, la historia (sin acudir al orden de la fe) se muestra como autónoma, sólo explicable en y desde el mundo; el poder terreno deja de ser administrador para hacerse absoluto".
>
> "No es necesario llegar a la barbarie antitradicional del inmanentismo alemán para cerciorarnos de que asistimos a **la expansión de los principios de la ciudad del mundo**"[222].

Si lo natural tiene su ámbito específico y muy vasto, que no se discute, conviene estar alertas frente a su desorbitación, que siempre se hace a expensas de lo sobrenatural. Que se afirmaran los derechos naturales, al promediar el Medioevo, era excelente para la integración de muchos fenómenos sociales, que una cierta confusión de planos podía haber afectado. Eso fue lo que remarcó Santo Tomás. Otra cosa bien diversa era ampliar la distinción a fin de desacralizar lo que era sagrado, laicizar las potestades religiosas. Eso ya era "naturalismo". Por lo tanto, segundo texto:

> "Estas falsas y perversas opiniones son tanto más de detestar cuando principalmente apuntan a impedir y eliminar aquella saludable influencia que la Iglesia Católica, por institución y mandato de su divino Fundador, debe libremente ejercer 'hasta la consumación de los siglos' (Mt. 28, 20)".
>
> "... y a destruir aquella mutua **unión y concordia** de designios entre el sacerdocio y el imperio, 'que fue siempre fausta y saludable lo mismo a la religión que al Estado' (Enc. Mirari, de Gregorio XVI, del 15 de agosto de 1932). Porque bien sabéis... que no hay pocos en nuestro tiempo, que aplicando a la sociedad

---

222. Caturelli, Alberto: "No queremos que Éste reine sobre nosotros", en: *Mikael*, Paraná, n. 8, 2° cuatrimestre 1975, p. 80.

> civil el impío y absurdo principio del llamado **naturalismo**, se atreven a enseñar que 'la óptima organización del estado y progreso civil exigen absolutamente que la sociedad humana se constituya y gobierne **sin tener para nada en cuenta la religión, como si ésta no existiera**"[223].

Naturalismo que –condenado en la citada Encíclica Quanta Cura, del 18 de diciembre de 1864– se "moderó" para poder seguir haciendo equivocar a los cristianos. Mas, moderado o no, naturalismo se quedó y se condenó.

Y la medicina adecuada para esa enfermedad no es otra que la que propone el Magisterio de la Iglesia. Como dijo el Papa Benedicto XV:

> "En medio de los trastornos actuales, importa repetir a los hombres que la Iglesia es, por su divina institución, la única Arca de Salud, para la humanidad...".
>
> "De este modo es más oportuno que nunca enseñar que la verdad liberadora para los individuos como para las sociedades, es la verdad sobrenatural, en toda su plenitud y en toda su pureza, sin atenuación ni disminución y sin compromiso"[224].

A lo que no hay nada más que agregar.

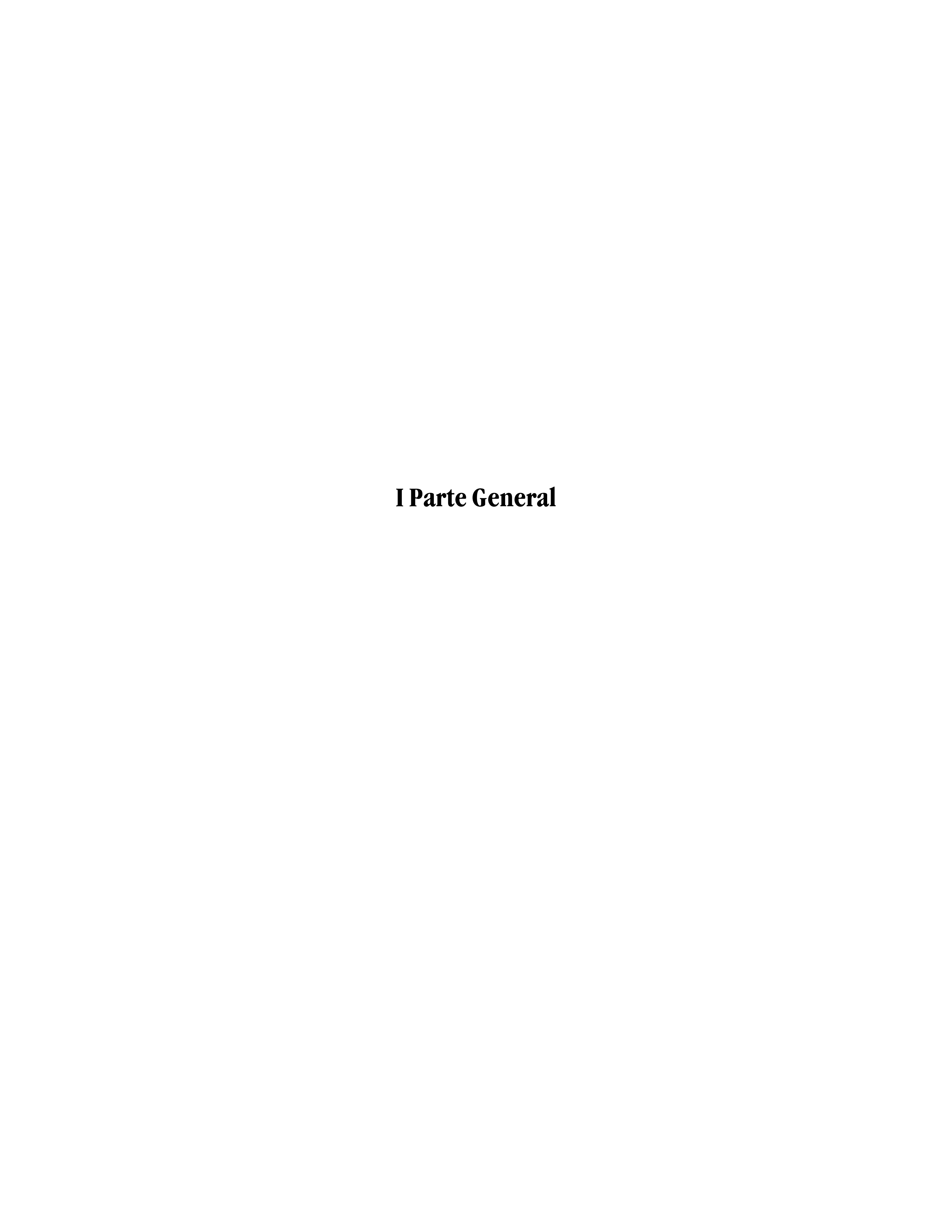
---

223. Denzinger, Enrique: *El magisterio de la Iglesia.* Barcelona, Herder, 1959, n. 1688-1689, p. 401.
224. Meinvielle, Julio: *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana.* Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948, p. 363.

Tercera Parte

La plenitud de la Potestad Papal en la Cristiandad

Bases históricas



I Parte General

"Del Señor es la tierra y su plenitud" (Salmos 23, 1).
"No hay potestad que no provenga de Dios" (Rom. 13, 1).

"Es una **verdadera sandez**, decir que el Papa hizo donación de lo que no le pertenecía...".

"El Papa podía y aun debía resolver con su autoridad eclesiástica, por cuanto se tutelaba en todo aquel negocio, no sólo de evitar una colisión sangrienta entre naciones cristianas, sino también de ordenar la dilatación del Cristianismo en los países nuevamente descubiertos, asegurándola y fomentándola...".

"Todavía entonces, era considerada por todos los pueblos y príncipes cristianos la Santa Sede como un internacional tribunal de paz; como el supremo fuero al cual pertenecían también las más importantes cuestiones políticas y de Derecho público".

Ludwig von Pastor, Historia de los Papas. En la época del Renacimiento desde la elección de Inocencio VIII hasta la muerte de Julio II, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1950, vol. VI, pp. 93, 95, 96.

"Dos tradiciones adversas se cruzan, se mezclan a lo largo de nuestra historia: una es santa, la otra vana; ...La segunda permanece colocada bajo el signo de Felipe el Hermoso... en las libertades galicanas respecto del Papa (es decir, las servidumbres galicanas respecto del Rey)... Una nación bautizada no puede asegurar su grandeza en principios contrarios a las leyes del Evangelio, y sacrificando los intereses comunes de la república cristiana... Nogaret es el primo de Robespierre y de Lenin... Los pronunciamientos regalistas de los Parlamentos son los borradores de las leyes laicas".

"Sean de derecha o de izquierda, las historias de Francia tienen todas necesidad, desde este punto de vista, de una seria revisión... las ideas homicidas que informan el mundo salido de la Reforma y de la Revolución..., son las formas cadavéricas de la corrupción del mundo cristiano, progresivamente destruido por la reivindicación de independencia absoluta (aseidad) de los políticos y de los filósofos, de los reyes y de los pueblos de la edad moderna. Hace ya quinientos años que nuestra muerte ha comenzado".

Jacques Maritain, *Primacía de lo espiritual*, Bs. As., Club de Lectores, 1947, pp. 96, 98.

1. La cuestión

Si por la Revelación los católicos creen que hay una Absoluta y Universal Realeza Humana temporal de Cristo, y que su Vicario en la tierra cuenta con Plenitud de Jurisdicción; y si por su razón perfeccionada por la fe y sanada por la gracia, ellos saben que la Sabiduría Cristiana apunta a un fin último sobrenatural al que se subordina el fin natural, es lógico que puestos a organizar su ciudad temporal la presidieran por la ley divina antes que por la humana, y que fuera la Iglesia y no el Estado, la que proveyera a aquel fin último sobrenatural. Como pensaban que todo lo que es del César antes es de Dios, con primacía sobre la autoridad civil colocarían a la autoridad religiosa. Si su ciudad temporal –que no podía ser imagen de la ciudad del mundo, de los paganos– debía contar con una autoridad de todo potestativo, ella debía recaer en quien poseyera una jurisdicción universal, suprema, plena, inmediata, ordinaria y completa, es decir, en quien fuera piedra, clavero, pastor y juez: el sucesor de Pedro. Esto claro, si la organización de los cristianos se daba en tanto que cristianos, y no como meros animales políticos. Si ellos, por esa circunstancia, no suprimirían las potestades naturales que rigen a los hombres en sociedad, tampoco les concederían una supremacía –o "soberanía", en términos modernos– que las convirtiera en poderes "paralelos" con el poder religioso unitivo y universal. De modo que todo lo temporal caería formalmente, en última instancia, mediata pero directamente, bajo la potestad espiritual, sin que por ello se suprimieran o se confundieran las potestades. Simplemente, que ellas convergerían en una unidad jerárquica, desde que la distinción de los poderes no apuntaría a separarlos sino a unirlos jerárquicamente.

Ese era el ideal cristiano católico de comunidad temporal; el que emanaba lógicamente de la Revelación y de la razón sanada por la gracia. El que se podía inferir, sin dificultad, tanto de San Pablo como de San Agustín, como de los Padres de la Iglesia de Occidente y de Oriente. De una forma muy elemental, se podría sostener que bastaba con leer la Biblia para saber qué tipo de organización política se darían los cristianos si en el transcurso del tiempo histórico tuvieran la oportunidad de regirse por leyes cristianas y no por leyes paganas. O sea, que no sería una sorpresa para nadie si estructuraban

una ciudad conforme a sus creencias y saberes. Eso fue, concretamente, lo que sucedió en la Historia.

Que aconteciera, no implica que fuera ineluctable. Los cristianos han recibido el mandato apostólico de recapitular todas las cosas en Cristo; entre otras, la del orden temporal-político. Si son consecuentes, deben siempre procurarlo. Pero cosa bien diversa es que los poderes terrenales se sometan a la Ley de Cristo, y que la sociedad toda se torne cristocéntrica. Como enseña San Agustín, "la Iglesia corrige a los que puede y tolera a los que no puede corregir" ("Ad Vincent", epla. 48). Esto es que, después de la venida de Cristo, hay abiertas dos posibilidades: que el mundo admita la primacía de la fe o que el mundo la rechace. La segunda perspectiva, tal cual lo muestra la historia de Occidente, a su vez, puede adquirir diferentes caracteres, desde la persecución religiosa hasta el indiferentismo laicista. En tales situaciones, los cristianos, guiados por el Magisterio de la Iglesia, adecuan prudencialmente su conducta, porque el martirio no está impuesto preceptualmente. De lo que no se deduce, por modo alguno, que puedan considerar a esas situaciones defectuosas como paradigmáticas.

Es claro, entonces, que los cristianos en su conjunto, actuarán en el tiempo, según las normas que cada época requiera. La Iglesia anterior al Edicto de Milán (año 313), cuando la religión era tenida como ilegal, no podía aconsejar reglas pastorales como las que dictó luego del acto imperial de Constantino. De análoga forma, la Iglesia posterior a la Constitución Civil del Clero (año 1790), del Anticlericalismo revolucionario francés, no podía asesorar a sus fieles en la desobediencia absoluta al Estado Laico Moderno. En ambos períodos, antes del 313 y después de 1790, por lo tanto, los católicos no se plantean como tema acuciante el asunto de conducir la sociedad civil a su felicidad eterna, puesto que el Estado Pagano o el Estado Moderno no les permiten realizar ese ideal cristiano.

Un autor, insospechable de tradicionalismo, lo ha expuesto con claridad. Observa Jacques Maritain que:

> "El bien mismo (espiritual y material) de la ciudad humana, tomada en el orden de su vida propia (temporal), y como destinada a preparar la obtención de la vida sobrenatural de las almas (vida eterna), hace necesaria la lucha temporal y política contra los perseguidores. Los cristianos de los primeros siglos

> no han tratado de derrocar al Imperio perseguidor, porque impotentes estrictamente para establecer un Estado cristiano, tenían la posibilidad de no deber pensar sino en la vida eterna y en los intereses sobrenaturales (tomados) puramente en sí y no en las preparaciones temporales que demandan normalmente. Además su revuelta, suponiendo que hubiese podido triunfar, no hubiera podido sino comprometer la existencia misma de la ciudad. Les quedaba el martirio, que no es la más mala de las soluciones"[225].

Y referido a nuestro tiempo, decía en 1943 S.S. Pío XII acerca de esta "turbulenta época":

> "No ignoramos que la Iglesia de Dios no sólo es despreciada y soberbia y hostilmente rechazada por aquellos que, menospreciada la luz de la sabiduría cristiana, vuelven misérrimamente a las doctrinas, costumbres e instituciones da la antigüedad **pagana**, sino que muchas veces es ignorada, descuidada y aun mirada con cierto tedio y hastío por muchísimos cristianos, atraídos por las falsas apariencias de los errores o halagados por los alicientes y corruptelas del siglo" (Encíclica 'Mystici Corporis', 24.9.43).

O sea, que con la complicidad de los mismos cristianos, se ha vuelto a la paganidad –"misérrimamente", adjetiva el Papa, desde que la "única revolución verdadera de la Historia", como anotara Friedrich Nietzsche, es la del Cristianismo, y, por lo tanto, esos regresos son retrocesos–, y con el neo-paganismo, a la hostilidad a la cultura cristiana.

Ese dato histórico obvio es el que muchos, que se titulan cristianos, ignoran o soslayan. Al punto que llegan a proponer como arquetípicas las situaciones de la persecución romana o las del descreimiento moderno.

Son los llamados "progresistas", quienes creen que existe una especie de ley inmanente del mundo que los conduce a su progreso inevitable. Y

225. Maritain, Jacques: *Primacía de lo espiritual.* Bs. As., Club de Lectores, 1947, p. 270, nota.

son casi siempre estos mismos "progresistas" quienes cuando se enfrentan al hecho histórico de una época de la humanidad en que el cristianismo rigió la sociedad, lo niegan, lo minimizan, lo ridiculizan, lo desdeñan, y, sobre todo, tratan por todos los medios a su alcance de que no se repita. Que no haya una "Nueva Cristiandad".

Porque el asunto histórico es ése: que hubo, sí, mal que les pese a los susodichos "progresistas", una Edad de la Fe, cuando la Biblia fue el principal libro de texto de la sociedad humana. Época que sus adversarios denominaron la "Edad Media", cual un paréntesis olvidable entre el paganismo antiguo y el neopaganismo moderno. Que no fue un breve lapso histórico, puesto que abarcó cerca de diez siglos. Y que en su momento de auge promovió una organización temporal sobre la base de los principios cristianos, conocida como "la Cristiandad". Tiempo en que –cualesquiera hayan sido sus deficiencias naturales, producto de la subsistencia de la concupiscencia agravada del Pecado Original, o pecabilidad humana– la comunidad política vivió a la sombra de la Cruz de Cristo, procurando seguir las enseñanzas de su Maestro.

Específicamente a partir del fin de la llamada "Edad oscura" (que fue del año 500 al 1000), se gestó ese producto moral, cultural, jurídico, económico, social y político de un cristianismo desplegado en el mundo. En el cual la autoridad jurisdiccional religiosa máxima pudo ejercerse con plenitud. Es en las tituladas "alta Edad Media" y "baja Edad Media", cuando opera el fenómeno que nos interesa. Que nos importa por su forma de autoridad –no por las catedrales góticas, por el feudalismo, las corporaciones, o los cantares de gesta–. Una autoridad, proveniente de la ley divina, a la que se subordinaban las autoridades procedentes, en lo próximo, de la ley natural. Sistema del Cristocentrismo que los incrédulos suelen motejar como "teocentrismo", o, peor, "teocracia".

El estudio de la autoridad en la Edad de la Fe será, pues, el objeto de este capítulo.

Ello, que a primera vista puede parecer un tanto innecesario, redundante o de tópico escolar, no lo es tanto si se tiene presente que el período ha sido básicamente expuesto y difundido por quienes son sus enemigos declarados, o, cuando menos, por personas agnósticas para quienes los misterios del cristianismo no constituyen realidades. Que un tiempo signado por lo sobrenatural haya sido investigado preferentemente por

historiadores que descreen de lo sobrenatural, no es una paradoja menor de nuestra civilización.

Destaca el gran ensayista inglés Hilaire Belloc que este tema exige una facultad de comprensión, no meros "puntos de vista", más o menos agnósticos. A este respecto, señalaba Belloc que el católico inglés padece de una laguna:

> "Ningún libro moderno escrito en ese idioma le suministra visión fidedigna del pasado. Se ve obligado a ilustrarse en la producción de autoridades acérrimamente hostiles: autores alemanes (protestantes), o ingleses plagiarios de los alemanes"[226].

Laguna de erudición que no es sólo patrimonio de los ingleses. Quienes trabajamos intelectualmente en idioma castellano, nos sucede algo similar, pero agravado. Los hispanoparlantes, por lo común, en historia medieval somos tributarios de los historiadores franceses. Católicos o anticatólicos, es sólito que los franceses sean galicanos y regalistas. Esto es que asuman el "punto de vista" de los intereses de su monarquía opuestos a los de la Cristiandad. Cuando escriben sobre el Imperio del Medioevo regido por los francos carolingios, tratan de acentuar cuanto de nacional hallan en Carlomagno y sus sucesores en desmedro del Papado. Ni qué decir tiene que cuando lo hacen sobre el Imperio trasladado a los sajones, entonces automáticamente los investigadores galos adoptan el criterio de la eximición imperial y de la negativa al "ultramontanismo" (la autoridad más allá de los Alpes, en Roma, o sea, el Papado). Habría que buscar con una lupa para dar con un historiador francés que sintiera la Cristiandad como un todo occidental en el que su reino se insertaba sólo como una parte. Por lo demás, esos mismos investigadores franceses, suelen aceptar las versiones inglesas y alemanas protestantes como moneda de curso legal. Traducidas esas lecciones por la renuencia hispánica (fundada en el mítico y cuasi jocoso "imperio Leonés") a una integración de la Cristiandad, el problema se multiplica, máxime cuando la remanida versión viene a caer, de quinta mano, en poder de los anticlericales iberoamericanos.

---

226. Belloc, Hilaire: *Europa y la fe*. Bs. As., La Hebra Dorada, 1953, p. 9.

He aquí, pues, una cuestión metodológica por delante, que justifica nuestra indagación.

Pero más allá de los inevitables intereses nacionales, está el asunto mismo de la fe. Los susodichos historiadores, aun cuando no sean especialmente hostiles al cristianismo, tampoco creen que Cristo sea la verdad, el camino y la vida, sino el fundador más o menos mítico de una doctrina o ideología que evolucionó merced a los intereses de los conductores de la Iglesia. En función de esa actitud, nunca parten de la Biblia para verificar su aplicación temporal. Lo que hacen es examinar naturalísticamente el Medioevo. Entonces, descubren, con sorpresa, que los hombres de aquella época apelaban a las normas de las Escrituras para explicar sus conductas. Luego, con afán de notarios, registran vgr., que el Papa Inocencio III se titulaba "Vicario de Dios", y lo anotan como una invención de ese pontífice romano. Es decir, están ante la Iglesia como frente a un dinosaurio de edades prehistóricas. Reconstruyen su esqueleto a partir de algún hueso desenterrado. ¡Cuánto más simple les hubiera sido acudir a la Biblia para aclarar el panorama! Mas, los historiadores agnósticos se niegan sistemática y metódicamente a adoptar ese "punto de vista" no-científico. Temen tener que pronunciarse sobre la verdad o falsedad de la Escritura. En realidad, huyen del criterio de Verdad. Acusan a los cristianos de "sentirse dueños de la verdad", sin advertir que sólo están en "comunión con la Verdad" (lo que no les asegura su salvación, pero sí su condición de testigos fieles). Para aquéllos parece haber escrito George Bernard Shaw este diálogo:

> "El libro del Génesis es una parte de la naturaleza... El hecho de que el cuento del jardín del Edén ha pervivido y mantenido tensa la imaginación de los hombres durante siglos, mientras centenares de historias mucho más verosímiles y divertidas han pasado de moda y desaparecieron como las coplas populares del año pasado, es un hecho científico, y la ciencia está obligada a explicarlo. Me dice usted que la ciencia no sabe nada de él. Entonces la ciencia es más ignorante que los niños de cualquier escuela de aldea" ("El evangelio de los hermanos Barnabas").

En fin: que esa es la cuestión historiográfica que aqueja a esta época. Y que no tiene arreglo; porque una historia Cristocéntrica, como lo es la de la Edad Media, es abordada por personas que no creen que Cristo sea

Dios, y, menos, Rey del Universo. Y que, encima, juzgan a sus Vicarios en la tierra con los cartabones del moderno maquiavelismo, a fin de establecer tan sólo sus ansias de poder.

A propósito de la historiografía naturalista, nos parece pertinente memorar las advertencias de un gran sabio cristiano. Hablamos de quien fuera el restaurador de la vida monástica benedictina en el siglo XIX, el abad de Solesmes Dom Prosper Guéranger (1805-1875). Al exponer sobre "el sentido cristiano de la Historia", la señaló como la "más peligrosa" desviación el naturalismo. "Esta escuela –dijo– tiene por principio el hacer constantemente abstracción del elemento sobrenatural". Es la propia del "filosofismo" racionalista, aceptado por muchos católicos. Se muestra en el historiador, que aun siendo bautizado, "hace sistemáticamente abstracción en su lenguaje, de las ideas que sugiere la fe de la Iglesia en la que ha sido regenerado y habla como si su pensamiento no tuviera ya nada en común con el orden sobrenatural". Por esto, un libro escrito con ese tono, "aunque fuese de un católico, es siempre un escándalo". Puesto que "nada es más peligroso para el hombre que favorecer en él la inclinación racionalista". El asunto está, agrega, no sólo en "creer", sino en el deber "de confesar lo que se cree". Posición que no se cumple con una mera declaración inicial, "si el tono cristiano desaparece luego para hacer lugar al tono filosófico". Es decir: aparentar imparcialidad: "¡Como si le fuera permitido al cristiano ser imparcial cuando se trata de la fe y de sus aplicaciones!". Aplicaciones que están referidas al "juicio histórico", y no a la simple narración de los hechos, en que todos –cristianos o no cristianos– debemos ajustarnos a la verdad fáctica estricta. Para que el libro histórico no sea un "híbrido", debe haber una consideración finalista. Y, como la historia "es el gran teatro donde se produce lo sobrenatural", el juicio del historiador cristiano debe mostrar "el principio sobrenatural como rigiendo y explicando todo", ya que "no es libre para juzgar de otra manera"[227]. Conforme a este elevado criterio, no velaremos nosotros la acción de Dios, cual lo hacen los naturalistas.

227. Dom Guéranger: *El sentido cristiano de la historia.* Bs. As., Iction, 1984, pp. 13, 51, 52, 53, 54, 55. Añade que: "En tesis general, el naturalismo se reconoce en un libro, cuando el autor finge velar la acción de Dios para destacar la acción humana; cuando se apega a las ideas filosóficas de la Providencia, en lugar de proclamar el orden sobrenatural; cuando razona sobre la Iglesia como sobre una institución humana; cuando se pronuncia sobre los hechos, sobre las ideas, sobre los hombres, de manera distinta a la que la Iglesia misma se pronuncia": *op. cit.*, p. 66.

Debe reconocerse que la cosmovisión naturalista ha obtenido un enorme predicamento. Al punto que muchos cristianos la comparten. Y buscan desentenderse, de cualquier modo, de las realidades medievales. Uno de los medios escogidos a ese propósito es el de tildar de "agustinismo político", o sea confusión de poderes, al sistema de la autoridad medieval. Este es un tema específico de otro capítulo de nuestra obra. Sin embargo, no podemos omitir acá una mínima consideración.

Es achaque común de los "progresistas" confundir el tiempo con la eternidad; hipostasiar los tiempos modernos en una especie de simulacro o parodia de eternidad; donde el logro de los ideales agnósticos-relativistas vendría a sustituir el Reino de los Cielos. La humanidad en su evolución progresista –lineal o dialéctica– habría "superado" los tiempos antiguos, como lo demostrarían los avances científicos y tecnológicos (prescindiendo de los inmensos retrocesos humanísticos y de concordia política). En esa cronolatría, el Edén estaría al final y no al comienzo de los tiempos. Luego, Cristo no habría venido en la "plenitud de los tiempos" (Gal. 4, 4), sino que seríamos nosotros, hombres del siglo XXI, los que estaríamos gozando de la verdadera Epifanía histórica. Si pudieran elegir una fecha, que reemplazara con ventaja al año 1 de la Era Cristiana, bajo Augusto Emperador, la fijarían en 1946, con la fundación de la ONU y la momentánea consolidación de la Democracia, "religio" de la "pax estadounidensis". Por cierto que cualquier investigador entrenado en mirar ciclos de largo plazo en el pasado, podría convenir que tal idea no es más que una pueril superstición profana. Pero, también aceptemos nosotros que esa es la principal superstición de esta época, de fines del siglo XX, tan plagado (como otros) de mitologías, idolatrías y supercherías.

Pues bien, a esa herejía de moda se asocia la actitud historicista. El historicismo estudia las instituciones humanas sólo en función de su existencia o vigencia, desentendiéndose de las esencias y de los valores. Por modo tal que el hecho nuevo o posterior, por el sólo motivo de haber acontecido después tendría más relevancia que el que le precedió. Exaltan el cambio por el cambio mismo. Así, la Edad Moderna sería superior a la Edad Media, por su obvia circunstancia cronológica. Un punto de vista, tan difundido, peca, asimismo y paradojalmente, de estático. Esto es, de ahistórico; desde que parte del supuesto indemostrable que los valores modernos van a perdurar indefinidamente. El fenómeno presente de la Postmodernidad, que ha pues-

to en crisis la tabla valórica de la Modernidad, ya estaría contrariando ese inmovilismo racionalista.

Nadie, salvo Dios, conoce los senderos de la Historia futura. El "Devenir" hegeliano es una añagaza archidesacreditada; que con el astillamiento de las "leyes ineluctables de la Historia" prefijadas por Karl Marx y sus discípulos soviéticos, acaba de recibir su partida defunción. Como bien indica Karl Popper, todos esos sistemas sociológicos de proyecciones y predicciones –por medio de los "ritmos, "modelos", "leyes" o "tendencias"–, son falsos. Tales intentos de "Historias teóricas", que apuntan a la "deificación del modernismo", son "pura mitología", y el historicismo no es otra cosa que "una vieja y carcomida filosofía"[228].

Además, vista con ojos humanos solamente (sin asistencia divina), la Historia si no se repite, al menos se recicla (cual dijera J. B. Vico). Ideas e intereses de épocas pretéritas se remozan, como vino viejo en odres nuevos. Las tensiones centrípetas y centrífugas que son recurrentes en las organizaciones políticas occidentales, inclinan el fiel histórico hacia modelos de períodos aparentemente "superados". O sea, que nada está pasado del todo.

Si eso es así, no vemos cómo se justifica, a los ojos de los cristianos, el menosprecio por los principios axiológicos de la Cristiandad medieval. Entonces, los hombres se unieron por la fe, no por otra causa.

Imputar anacronismo a ese ideal supone descreer de las virtualidades de la fe. Nada se ha clausurado irreversiblemente. Como dice el insigne filósofo francés Etienne Gilson:

> "Personalmente no pensamos nosotros que los datos medievales del problema estén irrevocablemente **perimidos**. Es posible que un día se reproduzcan, o que vuelvan a ser todos semejantes. **¿Qué sabemos nosotros del porvenir?** En cambio, es cierto que los datos teológicos del problema de la Iglesia y de su autoridad sobre lo temporal, son **invariables y de todos los tiempos**. Lo que cambia, es lo temporal a lo cual se aplica la verdad de la teología, verdad que en sí misma es **inmutable**"[229].

228. Popper, Karl R.: *La miseria del historicismo.* Madrid, Alianza-Taurus, 1987, pp. 17, 175, 176.
229. Gilson, Etienne: *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Bs. As., Troquel, 1954, pp. 88, 89, nota 3.

Esto es, que si se acepta a Cristo, la "nueva Edad Media", que dijo Berdiaeff, puede ser siempre una meta esencial política de los cristianos de todos los tiempos.

El ideal del que tratamos acá se resumió, finalmente, en la Bula "Unam Sanctam", del 18 de noviembre de 1302, del Papa Bonifacio VIII. Ella, tras sus considerandos, definió dogmáticamente que: "es necesario para la salvación el que **toda criatura humana esté sujeta al Romano Pontífice**". Fórmula de verdad definida, que fue repetida por el Papa León X y confirmada por el Concilio Ecuménico lateranense quinto, e incorporada al "Corpus Juris canonici" (t. 2, 7ª. decreta, libro III, título VII, "De Conciliis").

Los vitorianos de la Escuela de Salamanca y los "progresistas" en general, han intentado impugnar esa verdad de fe definida arguyendo que es propia del "agustinismo político", como si eso cambiara su valor dogmático. O como si hubiera sido una proposición aislada de un solo Pontífice. Más todavía: pretenden ampararse en una alocución (sin valor dogmático) de S.S. Pío XII, del 7 de septiembre de 1955, que recortaría el alcance de la Bula "unam Sanctam", a una "doctrina epocal", contrariada por la doctrina cierta sentada por el Papa León XIII, en su Encíclica "Inmortale Dei", del 1 de noviembre de 1885, con lo que se sentirían autorizados para descartar de una buena vez el ejemplo de la Cristiandad.

Aunque estos asuntos adquirirán mayor desarrollo en el capítulo de las Ideas Políticas medievales, podemos adelantar aquí que esa versión (tomada de los progalicanistas Pacaut, Arquilliére, Glez, etcétera) no es exacta. Veamos.

En ningún momento, en su "Discurso" ante el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas de 1955, S.S. Pío XII restó validez a la doctrina de la Bula "Unam Sanctam". No hubiera podido legítimamente hacerlo, y no lo hizo.

En un documento del magisterio ordinario, la Encíclica "Mystici Corporis", S.S. Pío XII, al fundamentar la primacía petrina y la visibilidad de la Iglesia, recurrió al documento medieval del magisterio extraordinario, con estas palabras:

> "Que Cristo y su Vicario constituyen una sola cabeza, lo enseñó solemnemente nuestro predecesor Bonifacio VIII, de ilustre me-

> moria, por las letras apostólicas 'Unam Sanctam' (cfr. 'Corp. Jur. Canoc. Extr. comm.' 1, 8, 1) y nunca desistieron de inculcar lo mismo sus sucesores".

Es obvio que si tenía por fundamento de su propia letra la de Bonifacio VIII, no sería porque le restaba autoridad...

No se refirió a la validez de esa doctrina, sino a su vigencia. Lo que precisó es que la Iglesia se adapta "sin cesar a las circunstancias de lugar y tiempo", para poder mantener su misión histórica y eterna. Porque aunque la Iglesia sea una sociedad perfecta sobrenatural garantizada por la asistencia del Espíritu Santo hasta el fin de los tiempos, no lo es el cristianismo como fenómeno religioso-social, ni sus concreciones histórico-temporales, para el caso, la Cristiandad medieval. Luego, no son irrelevantes para la Iglesia las condiciones temporales en las que le toca desenvolver su Magisterio. No serían iguales los consejos para la conducta política de los feligreses durante Dioclesiano que bajo Teodosio (Edicto de Tesalónica, año 380). Como decía Gilson, la doctrina dogmática es una e inmutable, lo que cambia es lo temporal a lo cual se aplica la verdad teológica.

El Papa Juan Pablo II, acaba de volver a explicar esta diferencia en su Encíclica "Veritatis Splendor", del 6 de agosto de 1993, al decir:

> "En la catequesis moral de los apóstoles, junto a exhortaciones e indicaciones relacionadas con el contexto histórico y cultural, hay una enseñanza ética con precisas normas de comportamiento. Es cuanto emerge en sus Cartas, que contienen la interpretación –bajo la guía del Espíritu Santo– de los preceptos del Señor que hay que vivir en las **diversas circunstancias culturales**" (n. 26).

Porque dichas normas "deben ser custodiadas fielmente y **actualizadas permanentemente en las diferentes culturas a lo largo de la historia**" (n. 25). Entonces:

> "Ciertamente es necesario buscar y encontrar la formulación de las normas morales universales y permanentes **más adecuadas** a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad".

Es decir: enseñadas, "según las circunstancias históricas" (n. 53). Por ello, si "el hombre existe siempre en una cultura concreta" (ib.), no cabe prescindir de ese dato existencial cuando de comparar soluciones políticas históricas sobre las relaciones de Iglesia y Estado se trate.

Dimensión histórica ineludible que, en modo alguno, puede ser confundida con el error historicista. Menos, claro por el Papa Pío XII, quien en su Encíclica "Humani Generis", del 12 de agosto de 1950, había condenado específicamente el historicismo.

La Iglesia escoge para el regimiento de sus fieles los medios prudenciales (hipótesis) que permitan alcanzar o defender el fin (tesis), en el transcurso del acaecer histórico de la humanidad. Debe sortear lo que San Pablo denominó "misterio de Iniquidad" (II Tes. 2, 7). En los Tiempos Modernos, explicaba el Cardenal Pie, la Iglesia se vio forzada a abandonar la conducción de la sociedad temporal y "**se replegó** principalmente al santuario, con el fin de fortificarlo". Porque:

> "Destruidas las bases de la Cristiandad, la Iglesia hubo de abocarse a la defensa del 'cristianismo', de lo específicamente sacro que le restaba. Frente a una sociedad que declaraba su independencia del orden sobrenatural, frente a una autoridad que aspiraba a su completa secularización, en camino hacia el Estado absolutamente laico, que no aceptaría lección alguna de nadie, la Iglesia, aun condenando dichas pretensiones, se vio obligada a dedicarse casi exclusivamente a la salvación de las almas, a la atención espiritual de los individuos... 'el misterio de iniquidad, obrando sordamente, quitó, uno tras otro, todos los apoyos del orden social'".

Esa retirada o retroceso, aconsejada por la prudencia pastoral, que en modo alguno suponía un progreso doctrinario –como lo aprecian los modernistas católicos–, no desobligaba a los creyentes más firmes de ejercitar la virtud de la fortaleza. El mismo Cardenal Pie, exigía entereza en la resistencia, desde que "el cristianismo es una religión de coraje, una religión de lucha y de combate". Pensaba que, como no hay mal que por bien no venga, era la hora de los apologistas denodados: "El tiempo de hablar ha llegado, porque el tiempo de callarse ha pasado. En adelante el silencio ya no se puede llamar moderación sino cobardía". El dramatismo de la

situación moderna demanda una actitud de militancia, no de desaliento o capitulación: "tanto para los pueblos como para los individuos, la más grande de las desgracias es no sacar provecho de la desgracia, y ser encontrados luego de la prueba peores de lo que la prueba los había encontrado"[230]. O sea: una otra lección histórica, propuesta por un católico ejemplar.

Esclarecido este aspecto metódico del problema, pasemos a lo que realmente dijo Pío XII en la aludida Alocución. Citó algunos párrafos de la Bula "Unam Sanctam", y los comentó de esta forma:

> "Se trata quizás de la formulación, tal vez más clara, de la idea llamada medieval de las relaciones del poder espiritual y del poder temporal; hombres como Bonifacio sacaron de tal idea consecuencias lógicas. Pero también para ellos, no se trata normalmente aquí más que de la transmisión de la autoridad como tal, no de la designación de su detentor, como Bonifacio mismo había declarado en el Consistorio del 24 de junio de 1302... Esta concepción medieval estaba condicionada por la época"[231].

Es una glosa exigua pero ajustada. En efecto, Bonifacio VIII había sostenido el principio "omnus potestas a Deo". Principio explanado por San Juan Crisóstomo en su comentario a las epístolas de San Pablo: "no hay poder que no emane de Dios". Esto es: la institución del poder es siempre de origen divino. Luego, reconocido el principio, queda librado a la obra de los hombres la designación del titular del poder. La subordinación de lo temporal no implicaba su supeditación en las esferas de su propia competencia. Eso es lo que aclaraba Pío XII. En otro orden, distinguía la época medieval y los tiempos modernos, para los cuales consideraba correcta la solución propuesta por León XIII.

La remisión al estatuto leonino también requiere de una mínima aclaración. S.S. León XIII sabía sobradamente cuál era la "tesis", o sistema

---

230. Sáenz, Alfredo: *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la Verdad.* Mza., Bs. As., Nihuil-Gladius, 1987, pp. 178, 189, 261, 343.
231. *La Iglesia y la Historia*. Bs. As., Universidad Católica Argentina, Facultad de derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia, Pensamiento Histórico, n. Belaúnde, César: *La política en el pensamiento de Pío XII.* Bs. As., Emecé, 1962, p. 65.

ideal, y cuál era la "hipótesis", o sistema tolerado. Si hasta Gregorio XVI (1846), la Iglesia se mantuvo en su condena cerrada del orbe político nacido de la Revolución Francesa, hacia el fin del siglo XIX el liberalismo parecía afianzado, y la tesis cristiana, o sea la vuelta de Europa a la guía de la Santa Sede, como de muy distante realización. La circunstancia cultural era muy adversa al cristianismo. En ese contexto, la Iglesia bajo León XIII reclamó "su" libertad de enseñanza, reconociendo de "facto" la independencia del Estado moderno laico e indiferentista. Por lo demás, la Iglesia, siguiendo el ejemplo de (Cristo 1, 1979, pp. 20, 14; cfr.) de obedecer a la autoridad de sus adversarios, como la de Pilatos o la de los escribas y fariseos que se habían sentado en la cátedra de Moisés (Jn. 19, 11; Rom. 13, 1), ordenó el acatamiento de la autoridad constituida, no obstante que le constaba su ilegitimidad básica, "precisamente por haberse desconocido al derecho y a la autoridad su principio en Dios, creador y gobernador del mundo" (S.S. Pío XI, Encíclica "Ubi arcano Dei", 23 de diciembre de 1932).

Lo que llama la atención en el estatuto leonino sobre el Estado, no es su reconocimiento, dato prudencial y pastoral oportuno y conveniente para la subsistencia del cristianismo, sino el elogio de la anterior relación entre las autoridades religiosas y seculares. Escribió León XIII en "Immortale Dei":

> "Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. Entonces aquella energía propia de la sabiduría cristiana, aquella su divina virtud había compenetrado las leyes, las instituciones, las costumbres de los pueblos, impregnando todas las clases y relaciones de la sociedad; la religión fundada por Jesucristo, colocada firmemente sobre el grado de honor y de altura que le corresponde, florecía en todas partes secundada por el agrado y adhesión de los príncipes y por la tutelar y legítima deferencia de los magistrados; y el sacerdocio y el imperio, concordes entre sí, departían con toda felicidad en amigable consorcio de voluntades e intereses. Organizada de este modo la sociedad civil, **produjo bienes superiores a toda esperanza**. Todavía subsiste la memoria de ellos y quedará consignada en un sinnúmero de monumentos históricos, ilustres e indelebles, que **ninguna co-**

> **rruptora habilidad de los adversarios podrá nunca desvirtuar ni obscurecer**" (n. 28).

Y, en la misma Encíclica, fijó como "ley perpetua" la fórmula de "la concordia del sacerdocio y del imperio" (n. 30). El orden medieval, pues, en sus principios básicos, sigue siendo la regla de conducta política inmutable de la doctrina de la Iglesia; es decir, es su "tesis".

Es recurso obligado entre los historiadores agnósticos y progresistas mentar las fallas humanas de los hombres medievales a fin de poder argumentar que los autores católicos han "mitificado" el Medioevo exhibiéndolo como una edad de oro. Pues, nadie como el papa León XIII, que sepamos, ha hecho un elogio más extenso de la organización medieval, por encima de las inevitables debilidades de sus gobernantes. En su Encíclica "Libertas", del 20 junio de 1888, proclamó que en aquella época "el espíritu del Evangelio gobernaba los Estados". Tanto en ella como en "Diuturnum Illud", del 26 de junio de 1881, exaltó el "tiempo en que reinó la amistad y concordia entre ambas potestades", la Iglesia y el Sacro Imperio Romano Germánico; a la vez que censuraba la doctrina de la estructura moderna, que se caracterizaba por su negativa "a considerar a Dios como fuente y origen de la potestad política" (n. 23 y 24).

Entonces, quedaba en claro que la "tesis" seguía siendo la Cristiandad medieval, históricamente memorable, maguer el inevitable avenimiento con fórmulas modernas deficientes. Las nuevas organizaciones estatales eran un mal, que debía soportarse por los cristianos, puesto que:

> "Cuando es mayor el mal que ha de **tolerarse** en la sociedad, otro tanto dista del mejor, este género de sociedad" (Encíclica "Libertas", n. 42).

No muy "perfecta" resultaba la versión estatal de la autoridad civil que había venido a reemplazar el modelo medieval. Sobre todo porque la "soberanía" de las Naciones-Estados, implicaba, de hecho cuando no de derecho, el desconocimiento de que todo poder proviene de Dios (S.S. León XIII, Alocución del 3 de mayo de 1892). Mantenido que fuera el principio teológico del "omnus potestas a Deo", entonces sí cabía la deliberación acerca de los modos históricos propuestos concretamente para la "colación" de los detentadores del poder temporal:

> "Si el poder político viene siempre de Dios, no se sigue de ahí que la designación divina afecte siempre e inmediatamente a los modos de transmitir ese poder, ni a las formas contingentes que reviste, ni a las personas que son sujetos del mismo" (Alocución citada).

Esa, y no otra, era la "innovación" que introducía el Papa León XIII. Y que repetía el Papa Pío XII, al glosar la Bula "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII. Siempre que el poder civil se sometiera a las leyes divinas y naturales, que lo limitaban, "en su orden" (como analogado, no hipostasiable), constituiría una sociedad perfecta. Que no otra era, también, la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el ámbito jurisdiccional de la autoridad civil. Ningún "cambio", en el fondo; sólo la explicitación y adaptación de la misma doctrina a un contexto cultural no-cristiano.

Las notas elaboradas por León XIII, y mantenidas por sus sucesores en la Sede Apostólica, podrían ser las más prudentes para esta ocasión, como lo habían sido las normas dictadas para los creyentes de las catacumbas que debieron relacionarse con el Estado pagano antes de Constantino. Desde que ha habido, y habrá, "épocas" y "épocas" diversas que los discípulos de Cristo han tenido que atravesar (y atravesarán) en su peregrinaje histórico. Esa es la conclusión de este tema.

Por supuesto, que no han faltado cronistas católicos, quienes como Henry Xavier Arquilliére, infieren de esa situación que estamos ante un "Papado Medieval", enfrentado y superado por un "Papado Moderno", al que, desde luego, le otorgan las palmas de la buena doctrina. U otros, quienes como el historiador vitoriano Ricardo García Villoslada, o el canonista pro-galicano G. Glez, cargan a la expresión "época", usada por Pío XII, de un significado peyorativo y preclusivo[232]. Lo menos que podría-

232. Arquilliére, Henry Xavier: *L´Augustinisme Politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Age*. París, J. Vrin, 1955, 10º ed., p. 23; Llorca, García Villoslada, Montalbán: *Historia de la Iglesia Católica*, II, *Edad Media*. Madrid, BAC, 1963, p. 95; Glez, G.: "Pouvoir du pape dans l´ordre temporel". En: *Dictionnaire de Theologie Catholique*. París, Latouzey, 1935, t. 12, 2 eme., col. 2670-2772. En estos últimos autores se apoya nuestro apreciado amigo el Dr. Héctor H. Hernández para tomar posición en contra de la Bula "Unam Sanctam" y a favor de Francisco de Vitoria: *Fe y razón en los "títulos vitorianos". En el quinto centenario de la evangelización de América*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, sf, pp. 91, 92.

mos acotar a tal interpretación empequeñecedora, es que aquella época vituperada abarcó alrededor de diez siglos, mientras que la doctrina leonina de vinculación de Iglesia y Estado apenas si cuenta con algo más de un siglo de vigencia desde su proclamación. Si le adjudican al tiempo un valor tan trascendental, la cantidad de años no los acompañará en la argumentación. Lo apenas "epocal" sería esto y no aquello.

El teólogo Ugo Lattanzi explica el significado soteriológico de la voz "época"; es decir, su acepción en una visión bíblica de la historia. De ésta se deduce que la historia: "está totalmente dominada y gobernada por Dios, no sólo en su contenido religioso, sino también en el que prevalentemente es político. En efecto, las "épocas" de naturaleza política están dispuestas por Dios para un fin religioso (cfr. Act. 17, 26-27): de modo que propiamente hablando, no existe suceso enteramente "profano", o que no tenga algo que ver con la teología de la historia, que tiene contenido absolutamente teológico (I Cor. 3, 22-23)". Asimismo, la Iglesia, en tanto que organismo "viviente, que nace, crece y se desenvuelve en el tiempo", puede ser vista en su trayecto histórico –desde la Ascensión a la Parusía– a través de "épocas" teológicas. A tal respecto, indica Lattanzi que:

> "Es, pues, posible distinguir en el crecimiento de este organismo las 'fases' en relación con las edades, los 'períodos' en relación con las fases y los 'momentos' en relación con los períodos".
>
> "Respecto a las 'edades', las fases de la Iglesia son dos: la una es terrena y perenne; la otra es celestial y eterna".
>
> "Es evidente que la fase que se refiere el Primado Romano es la terrena y perenne; ya que cuando la Iglesia llegue a la perfección y alcance la fase celestial y eterna, no tendrá ya necesidad ni de ministros, ni de carismas. Es más, el mismo Cristo resignará en las manos del padre el mandato divino ejercido por Él en el tiempo, 'para que Dios lo sea todo en todos'" (I Cor. 15, 28).
>
> "En cuanto a la fase terrena de la Iglesia, ésta se constituyó en dos 'períodos': en el primero la fundación, en el segundo la edificación"[233].

233. Lattanzi, Ugo: *El Primado Romano*. Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1963, pp. 181, 197, 198.

En esa perspectiva, estrictamente teológica, podría adquirir un sentido la palabra "época", usada –bien que al pasar, y en forma condicional: "podría tal vez decirse"– por S.S. Pío XII, en su discurso de 1955. Y, en tal supuesto, va de suyo que nadie estaría facultado para interponer una reserva o una objeción. Mas, quienes se apoyan en dicho texto –cual si fuera "ex cathedra"–, no suelen aplicarlo a la visión bíblica de la historia, sino a muy profanas y hasta naturalistas concepciones de la evolución política de la Europa moderna. Así empleada la voz "época", creemos contar con buen derecho para recusar el malentendido.

En verdad, no nos sorprende que por una vía u otra de lo que se trate en definitiva sea de minusvalorar la Cristiandad. Ya dijimos que ese es el achaque distintivo y emblemático de la Modernidad. Sea que se presente ésta con su faz propia de anticristiana, sea que se la "bautice" por católicos bienpensantes o que esperan medrar en ella.

Entonces, dichos católicos se amedrentan con la perspectiva de ser tachados de "retrógrados", al proclamar la verdad histórica medieval. Alegan que no se trata de "volver a la Edad Media", con obvia descalificación para esa Era de la humanidad. En realidad, lo que les sucede, es lo que observaba el cardenal Ottaviani, que:

> "No se sienten con ánimo para mantener las posiciones doctrinales afirmadas en las Encíclicas y que son parte del depósito perteneciente a la vida y al derecho de la Iglesia en **todo tiempo**"[234].

Allá ellos, con sus temores, sus prejuicios y sus cálculos.

Como nosotros no estamos avocados a ninguna empresa política que nos incline a cohonestar el mundo anticatólico en que nos toca vivir, nos ceñiremos exclusivamente a la verdad histórica.

Expondremos –desde el "punto de vista" católico, por supuesto– la realidad de la estructura potestativa medieval. Cuando la Ciudad Católica, o Civilización Cristiana, o Cristiandad, sustentó, por arriba de los poderes temporales, una autoridad espiritual y suprema que la unió y la proyectó para sus mejores logros.

---

234. Cardenal Ottaviani: *Doveri dello Stato cattolico verso la Religione.* Roma, 1953, p. 7.

Esta es, en suma, la cuestión que aquí consideraremos: la de la Plenitud de la Potestad Papal en épocas de la Cristiandad. En controversia abierta por cierto, con quienes –por diferentes caminos– prefieren no acordarse de su existencia. De otro modo: la cuestión se reduce a un conocimiento del sistema político central de la Edad Media, desde un mirador cristiano.

2. Edad Media

El tan discutible término "Edad Media" apareció en el siglo XV. La gran especialista Régine Pernoud considera que las expresiones "feudal" o "media" para calificar esa Edad, son perfectos absurdos. No cabe usar la voz "media" o "intermedia" para "una época que abarca casi mil años en la historia de la humanidad". Por otra parte, la expansión de la burguesía "coincide exactamente con la expansión del régimen feudal". De manera que ninguno de los dos cuños usuales sirve de mucho. Lo que verdaderamente caracteriza a la llamada "Edad Media", dice esta historiadora, es la revalorización del concepto de persona humana:

> "La sustitución de la esclavitud por la servidumbre es el hecho social que mejor caracteriza la desaparición de la influencia del derecho romano en las sociedades occidentales durante los siglos V y VI"[235].

Es un criterio que, aunque no se comparta, nos sirve para desbloquear de entrada la serie interminable de errores a designio que obstruyen el tema. Veamos sus orígenes.

En 1469, Giovanni Andrea de Bussi, bibliotecario pontificio y obispo de Alería, emplea el término "media tepestas", distinguiendo a los "antiguos de la Edad Media, de los modernos de nuestro tiempo". En 1518, Joaquín Wat utiliza el giro "media aetas". En 1588, Adriano Junius habla de los "mediae aetatis scriptores". Melchor Goldast, en 1604, menciona el "medieum aevum". En 1644, Gilberto Voet prefiere la expresión "intmermedia aetas". De 1688 data la obra de Cristóbal Kellner, titulada

---

235. Pernoud, Régine: *¿Qué es la Edad Media?* Madrid, Ensayos Aldaba, 1979, pp. 122, 123, 127.

"Historia medii aevi", que abarca el período histórico comprendido entre Constantino y la caída de Constantinopla. Luego:

> "Su uso se generalizó, con connotaciones más o menos peyorativas, a lo largo del siglo XVI, y fue aceptado incondicionalmente por los historiadores románticos del siglo XIX, que se esforzaron por rehabilitar esa nomenclatura, expurgándola de toda carga negativa".
>
> "Los límites exactos del período medieval no están claramente fijados. Con el paso del siglo V al VI hubo un cambio importante en la atmósfera que se respiraba en Occidente, que ya había dejado de ser 'clásica'...".
>
> "Resulta difícil determinar, y es tema controvertido, el momento en que finaliza la Edad Media. Para unos la Edad Media terminó con la invención de la imprenta (1443), o con la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos (1453), o con el descubrimiento de América (1492). Los historiadores de la Iglesia optan por retrasar todavía más el acabamiento del período medieval, hasta el V Concilio de Letrán (1512-1517)"[236].

Mal delimitados sus extremos, su denominación no fue obra de un día. Recién en 1829 apareció la primera **Historia General de la Edad Media**, compuesta por el rector de Aix-en-Provence Demichels. Lo que sí quedó en claro pronto fue el carácter despectivo con que se emplearía la locución.

El profesor de Historia medieval de la Universidad de La Sorbona, Jacques Heers ha indagado con erudición y belleza en el origen de lo que él denomina "la invención" de la Edad Media, es decir de un concepto que más que división didáctica contenía un adjetivo calificativo injurioso. Explica que **Petrarca** y Boccaccio, oráculos autoproclamados y maestros en el arte de convencer, fabricaron esa noción de "Renacimiento", un mito con siete vidas, que se propagó a la literatura de combate de la Revolución Francesa, hasta anclarse en los manuales escolares modernistas. La Edad

---

236. Saranyana, José Ignacio: *Historia de la filosofía medieval*. Pamplona, EUNSA, 1985, p. 18 y nota 3, 19, 20.

Media, fue de este modo el "chivo expiatorio de la historia", sobre el que recaían todos los males de la Humanidad, a la par que la "Antigüedad" y el "Renacimiento" gozaban de todas las bondades imaginables. En la estructura de esa mentalidad revolucionaria y propagandística se notan las siguientes ideas:

> "Entre esos dos tiempos fuertes (Antigüedad y Renacimiento) se halla la noche, los tiempos oscuros de la Edad Media a los que es de buen tono no hacer ni caso...".
>
> "Admitida esa idea de una vez por todas, la reputación de esos tiempos sumergidos en la noche se degrada hasta lo detestable. ¿Cómo no ceder a las facilidades? 'Medieval' ya no sirve solamente para designar una época, para definir tanto bien como mal un contexto cronológico, sino que, tomado decididamente como un calificativo se sitúa en una escala de valores, sirve también para juzgar y, consiguientemente, para condenar: es un signo de arcaísmo, de oscurantismo, de algo realmente superado, objeto de desprecio o de indignación virtuosa. 'Medieval' puede ser y se ha convertido en una especie de injuria...".
>
> "Se trata de una condena sin beneficio de inventario, confortada además por la necesidad de enmendarse, de afirmarse uno mismo, virtuoso, por encima de toda crítica. El hombre 'contemporáneo' (¿o 'moderno'?) se siente poseedor de una superioridad evidente y, al mismo tiempo, de un discernimiento suficiente para proferir censuras o alabanzas; tarea de exaltación en la que se complace, incluso ignorando completamente las realidades, y contentándose simplemente con volver a utilizar por su cuenta antiguas consignas. Nuestros autores, en todos los campos de las letras, hablan con gusto del 'hombre medieval' como de un ancestro no del todo consumado, que alcanzó solamente un estadio intermedio en esa evolución que lo ha llevado hacia los niveles más altos de la inteligencia y del sentido moral en los que nos hallamos ahora...".
>
> "De tal modo lo que, al principio, no era sin duda más que opciones de algunos autores, ha conquistado un consentimiento universal, hasta tomar la forma de un lugar común. Colmar el pasado con todos los males y fechorías, revestirlo con una

> imagen negra, permite sentirse más a gusto, más feliz en la propia época y en la propia piel".
>
> "La causa está vista: lo medieval da vergüenza, es detestable; y lo 'feudal', su carta de visita para muchos, es todavía más indignante. No encontramos palabras nuevas suficientes para condenar esos tiempos de 'barbarie', cerrados al progreso; esos tiempos en los que duras restricciones aplastaban, no lo dudamos, a lo mejor de la naturaleza humana bajo una capa de oscurantismo y de supersticiones...".
>
> "De lo lamentable a lo ridículo, cada uno de nosotros podría, leyendo periódicos o novelas y escuchando la radio, crear una especie de florilegio, un bello repertorio de sandeces. Quien quiere denunciar una injusticia, o más todavía una superstición, escribe con gusto, para exhortar a sus lectores a indignarse, que 'ya no estamos en la Edad Media'. Esa fórmula figura en todos los libelos, en todos los informes de acontecimientos escandalosos... en cuanto se habla de la Edad Media, se puede proclamar impunemente cualquier disparate, con muchas probabilidades de encontrar ecos favorables"[237].

Descontando que dicha manera de aludir a la Edad Media es propia de botarates, ignaros y soberbios a un tiempo, cobayos inconscientes de las mitologías revolucionarias. Lectores de manuales remanidos y jamás de obras de seria investigación. Quienes por supuesto desconocen que el inventor del término, Christian Deller, llamado "Cellarius", en 1688, no era un historiador sino "un infatigable autor de manuales". Ninguno de esos idiotas sería capaz de arriesgarse "a enunciar una sola característica común" de esas generaciones tan alejadas. Lo peor del caso, lo detecta Jacques Heers en el campo del infantilismo cristiano:

> "Hoy en día todo parece muy claro: esa Iglesia de los tiempos oscuros, de los «siglos de barbarie», logró a la perfección hacer del hombre un ser embrutecido, preso en una trampa y paralizado

237. Heers, Jacques: *La invención de la Edad Media*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995, pp. 13, 14, 15, 16.

> por creencias ridículas. El cristiano de hoy, seguro de una fe desnuda de atributos insignificantes y pueriles, ve evidentemente el cristianismo medieval con muy malos ojos: siente desprecio, condescendencia quizá, y el orgullo de quien se cree y se dice superior. En esos juicios no se observa ni un esfuerzo de comprensión, ni modestia, ni tampoco un simple respeto. Es de buen tono hacer burla de ese oscurantismo. Tampoco se ha hecho ningún esfuerzo, si exceptuamos los trabajos de los especialistas (pero, ¿quién los tiene en cuenta a la hora de hablar para grandes públicos?), por marcar etapas, por matizar y analizar una evolución del sentimiento religioso a través de esos diez siglos del pasado, que sin embargo estuvieron repletos de reflexiones y procesos espirituales...”[238].

En fin: que el tal “homo modernus”, cargado de prejuicios estólidos y horro de saber científico, es indigno de ser sujeto lector de una obra cualquiera bien meditada. Luego, no será a ellos los indoctos bien-pensantes a quienes nos dirijamos en estas páginas. Su ínsita torpeza los excluye de este estudio, por las buenas e irónicas consideraciones anotadas por Jacques Heers. En cambio, para los espíritus libres en búsqueda auténtica de la verdad histórica, caben registrar, todavía, algunas precisiones, como las que a continuación indicaremos.

Así, Daniel-Rops, a quien seguiremos cumplidamente a lo largo de este trabajo, comienza por señalar esa conjunción despreciativa:

> “Ronsard habló de la ‘horrible y monstruosa ignorancia’ de aquellos tiempos turbulentos; Heinsio aseguró que la pintura tuvo que ‘renacer’; el polígrafo italiano Paolo Giovio evocó aquellas ‘tumbas góticas en cuyo fondo fueron miserablemente sepultados’ el Arte y las Letras. El mismo término ‘gótico’ tradujo ese desprecio. En la embriaguez que determinó su pasión por la Antigüedad, los «renacentistas» fueron de una injusticia clamorosa para con la época que les precedió. Y como, por otra parte, muchos eran ‘reformados’, los prejuicios religiosos acompañaban a estos criterios esté-

---

238. Heers, Jacques, *op. cit*, pp. 237, 238.

> ticos; con lo cual se rebajaba a la Iglesia Católica, cuando se menospreciaba una época en la que ella había inspirado y regido a toda una sociedad".

Aunque ese odio militante haya cedido un tanto con el transcurso de los siglos, no han desaparecido las equivocaciones groseras al tratar del Medioevo:

> "Hoy no hay nadie que vacile en honrar como se merecen a las generaciones de la 'Edad Media'... Sin embargo, incluso desprendido de su corteza despectiva, el término 'Edad Media' se presta a muchas anfibologías. Tomado en su sentido etimológico, supone que estamos en presencia de una división tripartita del tiempo, de una sucesión dialéctica 'hegeliana' de tres épocas. La Edad Media, concebida así, es una transición entre la Antigüedad y los Tiempos Modernos. Si con eso se quiere decir que, cronológicamente, establece el paso de una época a otra, no se dice con ello absolutamente nada, pues '¿qué siglo no es tránsito entre el que le precede y el que le sigue? Toda Edad es una Edad Media, y llegará un día en que nosotros seremos medievales para nuestros sucesores' (Joseph Calmette). Y si se quiere dar a entender que se trata de un período de preparación, de búsqueda, de elaboración, que ha de terminar haciendo surgir sobre la tierra una forma de Sociedad más acertada, es de temer que se cometa con ello una injusticia más grave".

Por todo lo cual:

> "El concepto de Edad Media es equivocado. No se trata en modo alguno de una época de **transición**, todavía incierta en sus fines y en sus medios, sino de un momento histórico original, en el que la sociedad tuvo un profundo sentido de sí misma y de su destino, en el que se realizó una obra inigualada e inigualable, y en que la Humanidad conoció una unidad y un equilibrio excepcionales".

Mas, dada su vulgarización, no vale la pena luchar contra el empleo de la voz "Edad Media". Claro que sería mejor mentar a la "Edad de la Fe", que dijera Will Durant, puesto que evoca más cumplidamente el fenómeno que intenta abarcar.

Esclarecido el punto de la denominación, con Daniel-Rops pasamos al de su significado. Piensa este historiador católico que la época medieval se sintetiza en el fresco los "Perros de Dios" del convento dominico de Santa María Novella de Florencia. En ese cuadro pintado por Andrea de Firenze, los "Domini canes" –los frailes predicadores de Santo Domingo de Guzmán– mantienen un combate contra una manada de lobos. Eso está en la parte inferior, escena que da nombre a la pintura. Pero Daniel-Rops se detiene en el resto del fresco, porque: "acaso ningún artista cristiano haya sabido representar como él, en unos metros cuadrados de superficie mural, todo lo que una sociedad entera quiso, soñó e intentó realizar sobre la Tierra". Y eso es lo que describe a continuación:

> "En primer plano figura el **Papa**, revestido de serena majestad, como representante insigne de los **Poderes de lo Alto**. A su lado está **el Emperador**, al que se creería su igual, pues es de estatura muy parecida, a no ser que la calavera que lleva en la mano no estuviera allí para recordar que las dominaciones de la Tierra son perecederas, mientras que las del Cielo perduran. A los lados se ordenan, en estricta jerarquía, los oficios religiosos y las dignidades laicas: Cardenales, Obispos y Doctores, a la derecha; Reyes, Nobles y Caballeros, a la izquierda. Y en la parte baja figura el innumerable rebaño de los fieles, los ricos y los pobres, los peores y los mejores, todos aquellos que viven, sobre la tierra, la aventura humana del destino y el combate cotidiano. Todas las categorías sociales están alineadas, pues, allí; cada una tiene un lugar y asume un papel en ese ordenamiento. ¿Cuál? La obra nos lo dice por medio de dos símbolos. Ese papel es doble. Consiste, concretamente, en cuanto se refiere a los medios humanos, en construir la Iglesia de la Tierra, esa reunión de los bautizados, cuya imagen visible es aquella joven catedral de Florencia que allá en el fondo se levanta hacia el cielo. Y sobrenaturalmente, en participar en la Iglesia mística, en transcender las miserias y las pequeñeces de la Tierra, para ascender por el arduo camino por el que progresan las filas de los elegidos, hasta ese trono inefable en el que Cristo, el Dios vivo, reina sobre el mundo, como cumbre de todo, entre los cantos de los angeles y las oraciones de los santos".

> "Esta grandiosa imagen... la llevaron en su corazón diez generaciones de hombres como el ideal de su existencia, como propósito y como promesa, y trataron de realizarla con su sangre y con su esfuerzo. Esta visión del mundo se lo explicaba todo: lo que debían hacer sobre la Tierra y lo que esperaban del más allá; les mostraba la humanidad en el más perfecto de los ordenamientos, sometida a Dios, dirigida por sus mandatarios, regida por leyes justas. Les hacía comprender que no había ninguna institución válida que no entrase en el ámbito de los designios divinos y que no debiera tender a proyectar al hombre hacia el Cielo. Todo tenía, pues, **un fin**, un sentido, una razón de ser; la aventura mortal no parecía absurda ni desesperada; cada cual sabía por qué trabajaba, por qué sufría, por qué vivía y por qué tenía que morir. Imagen realmente grandiosa y que puede considerar con nostalgia una humanidad que ha perdido el sentido del por qué y del cómo, que trata en vano de volver a encontrar sus jerarquías y que ha visto que el abandono de este ideal se ha traducido para ella en trágico caos".

Si la imagen de Santa María Novella es grandiosa, no menos notable ha sido la pluma de Daniel-Rops para transmitirnos plásticamente su sentido explícito e implícito. No obstante, falta por explanar algo. Lo más notorio como elemento divisor entre la Edad de la Fe y los Tiempos Modernos: la primacía de lo Sobrenatural. No sólo el reconocimiento de su existencia, sino su prevalencia sobre lo natural. Refiere Daniel-Rops:

> "Puesto que Dios existía y puesto que era Todopoderoso, los hechos de la Tierra no obedecían a la lógica humana **más que en la medida en que Él lo permitiera o en que Él no interviniese para modificar su curso**. Y puesto que era cierto que la explicación última de la vida estaba más allá de esta vida, que era sobrenatural y dependía del misterio, ¿por qué tenía uno que asombrarse de que lo misterioso existiera por doquier y de que lo sobrenatural se revelase en todo? Eran unas perspectivas diferentes de las nuestras. Aquel verso en el que dice el poeta (Baudelaire): '**Todo lo visible reposa sobre lo invisible, todo lo cognoscible sobre lo**

> **incognoscible**', expresa profundamente el pensamiento del hombre de la Edad Media".

Lo sobrenatural no era una excepción, que debía probarse, de una regla natural (tal como lo entenderá el vitorianismo). Ni era un dato extrínseco a la vida social y política. Era el fin último y único al que el orden natural se subordinaba.

Por supuesto, que la fe cristiana ferviente no transformaba automáticamente el mundo en un paraíso terrenal. Los hombres siguieron siendo hombres, y, por tanto, pecadores. En cambio, lo que acontecía era que:

> "Cuando se portaban mal, sabían que cometían una falta. Se referían constantemente a unos principios superiores. Y este respeto de las verdaderas jerarquías es lo que fundamentaba el orden del mundo. Con sus grandes pecados... se humillaba ante Dios y... tenía una absoluta confianza en la Redención. Nadie hubiera podido imaginar en aquel tiempo la mayor herejía del mundo moderno, que no es ya la de combatir a Dios, la de negar su soberanía y su poder, sino la de preterirlo, la de pensar y conducirse como si Él no existiera. Entonces Dios no era algo muerto, sino **una realidad intensamente viva. La Fe, pues, formaba parte de la sustancia de la época**"[238bis].

Quien no desee extraviarse en detalles eruditos, tiene ahí expuesto el significado elemental de esta época de la humanidad. Edad Media, pues, equivale a Edad de la Fe. De la Fe viva; no de una disecación conceptual. Zarza ardiente y Verbo Encarnado; no teísmo aristotélico ni "logos" estoico. La Sabiduría, entonces, tenía nombre propio: Cristo. Eso es lo primero que conviene saber de este tema. De ello, con toda lógica, se derivaría que su estructura política se llamará la Cristiandad; asunto que pasamos a estudiar.

238bis. Daniel-Rops, *La Iglesia de la Catedral y la Cruzada*, Barcelona, Luis de Caralt, 1956, pp. 5, 6, 10, 11, 12.

3. La Cristiandad

A. Concepto

Etienne Gilson asegura que no existe una definición rigurosa de este fenómeno histórico del Cristianismo aplicado en la sociedad. En su defecto, acudiremos a diversos autores confiables a fin de aprehender una noción aproximada del mismo.

No nos proponemos elaborar una monografía original sobre la cuestión. Sabemos que ellas ya están redactadas. Tales, por caso, las obras de Jean Rupp (**L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines á Innocent** III (1198-1216), París, Presses modernes, 1939), de B. Landry (**L' idée de Chrétienté chez les scolastiques du** XIII e. **Siécle**, París, Bloud, 1929; "la chrétienté romaine, 1189-1274". En: **Histoire de l'Eglise**, dir. por Fliche-Martin, 1950, t. X), de R.P.Cayré (**Patrología e Historia de la Teología**, 1940, t. II), etcétera. Por lo tanto, nos limitaremos a proporcionar las síntesis que de esas investigaciones corren en nuestro medio.

Así, el historiador eclesiástico español José Orlandis nos ofrece este primer cuadro general del problema:

> "Nicolás I fue el primer papa que formuló expresamente el concepto de 'Cristiandad', en el sentido de la gran comunidad que constituían los pueblos cristianos, más allá de sus divisiones políticas y nacionales. La noción de Cristiandad cobró creciente importancia a partir de la restauración imperial de Otón I... y conservó su vigencia en el Occidente europeo durante la mayor parte de la Edad Media...".
>
> "La teoría política medieval consideraba que la Cristiandad constituía una vasta unidad, **un gran organismo vivo integrador** de todos los pueblos cristianos y coronado por dos autoridades supremas, el papa, titular del poder espiritual y el emperador, que ejercía el poder temporal. Función primaria de ambas potestades –cada una en su propio orden– era ayudar a los hombres a conseguir el fin último...".
>
> "Los teóricos de la Cristiandad coincidían todos en aceptar el sistema y la validez de sus reglas de juego, pero disentían según

sus puntos de vista favorables al papa o al emperador en exaltar la función que, dentro del sistema, competían al uno y al otro. Los partidarios del Pontificado enaltecían la autoridad del papa, fundada en la superior dignidad de su poder espiritual, que no se limitaba al terreno religioso sino que, 'por razón de pecado' o en virtud de la 'plenitud de potestad' pontificia, se extendía ampliamente al orden temporal...".

"La comunidad de pueblos que integraban la Cristiandad medieval tuvo una realidad indudable. El sentimiento de **unidad** existente durante aquellos siglos en el Occidente europeo fue un hecho desconocido, desde que comenzó la época de los estados y las soberanías nacionales... conviene ya dejar constancia del universalismo...".

"La época de la Cristiandad... se caracterizó por la centralización romana, propugnada por Gregorio VII y realizada progre-sivamente en los siglos XII y XIII. El Papa no tan sólo era la cabeza de la Iglesia universal, sino que ahora, de modo cada vez más efectivo, ejercía las funciones de gobierno eclesiástico en todo el orbe. **La tiara de tres coronas** con que se coronaba el nuevo Papa simbolizaba la plenitud de poder que le correspondía en el mundo, mientras que el báculo sin curvatura era el signo de su superioridad sobre todos los obispos".

"El Papa era el juez supremo de la Iglesia y a él se elevaban las apelaciones procedentes de todos los lugares de la Cristiandad. Pero los asuntos más graves que surgían en cualquier Iglesia –las llamadas '**causas maiores**'– debían ser planteadas necesariamente ante el Romano Pontífice, que era el único poder competente para conocerlas...".

"Las resoluciones papales de los casos particulares se hacían en forma de '**epístolas decretales**', que tenían el valor de precedente jurisprudencial para otros casos análogos, y se reunieron en grandes colecciones con el fin de facilitar su utilización...".

"Los concilios medievales... fueron convocados y presididos por el Papa, cual convenía a una época en que el Pontífice romano asumía el ejercicio directo de la potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal...".

> "Las cruzadas se consideran una empresa común de la Cristiandad... en ellas participaron... príncipes y pueblos de todo el Occidente cristiano... Por ser empresa común de la Cristiandad, el papel directivo de las Cruzadas correspondió a los papas...".
>
> "En fin, dada la naturaleza de la Cristiandad, el **Pontificado**, con independencia del Imperio, ejercía su autoridad espiritual sobre los diversos reinos cristianos y trataba también de hacer valer en ellos su **plenitud de poder**. Algunos reinos estuvieron especialmente vinculados a la Santa Sede por una relación de vasallaje, como ocurría tradicionalmente con el reino de Sicilia. En los momentos de máximo prestigio del Pontificado, fueron muchos los reinos que se declararon vasallos de la Sede romana"[239].

Ahora, insertemos las siguientes notas que aparecen en la progresista Historia de la Iglesia, de Hubert Jedin, que resumen los escritos del famoso eclesiólogo M. Maccarrone, y que dicen así:

> "El orden de la Cristiandad (**pax et iustitia**) estaba confiado a dos potestades, la espiritual cuya plenitud advenía al papa, y la temporal (o secular) que competía a una pluralidad de sujetos (reyes, príncipes, magistrados). De entre éstos se confería por tradición al rey alemán la dignidad **imperial**, a la que se atribuía, merced a su función de **bailío** de la Iglesia romana, cierta universalidad, nunca exactamente descrita. La estrecha conexión de lo espiritual y temporal dentro de la Cristiandad en la alta edad media permitía al **papa**, cuya plenitud de poder espiritual nadie discutía, aparecer en ella como el **verdadero monarca**. La potestad secular del emperador, por el contrario, no traspasaba nunca el ámbito de aquellos territorios en que mandaba como rey (Alemania, Borgoña y partes de Italia). Como además, por razón de la mentada conexión, a potestad espiritual se hacía valer también **en terrenos que eran en parte de derecho civil y público**"[240].

---

239. Orlandis, José: *Historia de la Iglesia,* I, *La Iglesia Antigua y Medieval*. Madrid, ed. Palabra, 1928, 4ª. ed., pp. 232, 287, 288, 292, 305, 308, 312, 349, 350.
240. Jedin, Hubert: *Manual de Historia de la Iglesia.* Barcelona, Herder, 1973, t. IV, p. 252.

Galicana (los historiadores franceses no quieren saber nada de la autoridad del Emperador) y progresista, esta versión no puede menos que registrar los datos mínimos del orden cristiano medieval.

Tras la primera aproximación al tema, podemos ir ampliando algunos de los aspectos enumerados antes.

Comencemos por el nombre. El término "Christianitas", en su inicio se tomó como sinónimo de "Cristianismo", o comunión de la fe. La organización "católica" se aplica, desde el siglo II a la Iglesia. San Ignacio de Antioquía ("Smyrn.", 8), en griego clásico, la emplea como un universal (no por suma, sino una singularidad), de la "christianitas". Según los historiadores, habría sido San Agustín el primero en cargar al vocablo con un sentido temporal. En la "Ciudad de Dios" utiliza la palabra como "sociedad perfecta", de los cristianos unidos, y en "De labore monachorum", escrito hacia el año 400, dice: "Ommium christianorum una republica est". Sin embargo, es recién a fines del siglo IX cuando "Christianitas" se distingue de "Cristianismo". El papa Nicolás I (año 867), le escribe al Emperador de Bizancio, Miguel, indicando: "totius Christianitatis unanimitas", con lo que designa la comunidad político-social de los cristianos, y no la comunión sacramental o mística de los fieles. Luego, en el año 882, el Papa Juan VIII precisa mejor la idea. Cristiandad es la reunión de las "gentes" (pueblos) y naciones del universo que reconocen en la Iglesia de Roma, su madre y cabeza. En tiempos de Hildebrando, Esteban de Tournai amplía la distinción. Aparte del Cristianismo, está la "Universitas Christiana", reunión natural de los cristianos, y otra es la "Civitas Christiana" o "Res Publica Christiana", que corresponde a la organización política de los cristianos en tanto que tales. San Pedro Damiano va más allá, y usa la expresión "Populus Christianus" como abarcadora, en el tiempo y el espacio, de los creyentes que, por encima de las naciones y del Imperio mismo, estaban unidos en el Pontificado para procurar la unidad de los cristianos. A partir de ahí, "Cristiandad" tomó su acepción precisa. La concreta de comunidad humana, de sociedad temporal, de asociación de intereses; todos signados por la doctrina cristiana.

Observa Daniel-Rops:

> "A partir del siglo IX, el término entró en el uso corriente, y desde entonces se habló de Cristiandad, de las amenazas que sobre ella

> pesaban y de las empresas que perseguía; se habló también, en el mismo sentido, de Pueblo Cristiano, de Comunidad Cristiana, de Fraternidad Cristiana. Cada uno de los grandes Pontífices, al utilizar la palabra, **la enriqueció con un matiz**; con Gregorio VII apareció la idea de que el término correspondía a cierto territorio en el que vivían los bautizados, y de que la Cristiandad **existía por todas partes en donde se hubiera plantado la Cruz de Cristo**; Urbano II, al predicar la Cruzada, sintió que sellaba su unidad y que la orientaba en su totalidad hacia un fin admirable; Alejandro III introdujo en ella la noción política según la cual los intereses de la Cristiandad exigían la armonía entre los pueblos bautizados; y, por fin, Inocencio III llevó la idea de la Cristiandad a su culminación, al tratar de convertirla en una verdadera **Sociedad de las Naciones Cristianas, en una Internacional de las Cruz**, en la cual fueran ley los principios del Evangelio y en que toda autoridad dependiera de la del Vicario de Cristo en la Tierra, del **Papa**".

Puesto a dar una definición, este autor propone la siguiente:

> "Era una '**Nación**', una **comunidad** que no necesitaba estar ligada con un marco geográfico, pero en cuyo interior todos sus miembros **se sentían en su casa**. Era una **Sociedad**, '**populus christianus**', en la que todas las desigualdades sociales y profesionales habrían de resolverse en una **armonía**. Era, por fin, una **patria**, a cuyos intereses debía cada miembro estar dispuesto a sacrificar su **vida**; las Órdenes Religiosas Militares fueron los ejércitos internacionales de la Patria Cristiana, y, como tan justamente lo ha dicho Etienne Gilson, Palestina fue 'la Alsacia-Lorena' de la Cristiandad".

En seguida, es posible establecer sus notas características, a saber:

> "¿Se identificó con un **territorio** bien definido? En principio, **no**: pues los bautizados sabían sobradamente que el mensaje de Cristo se dirigía a todos y que, virtualmente, la Cristiandad era **cósmica**. Ni Oriente, ni Occidente, ni Europa podían apropiarse de

> aquella idea. Pero como la malicia de los hombres había hecho que sólo una parte de la tierra hubiera visto crecer la buena semilla, aquella parte era la que –'hic et nunc'– formaba el área de la Cristiandad y la que convenía, por tanto, reforzar y defender. Esta 'tierra de Cristiandad' era definida por el **Bautismo**; allí donde había bautizados, había Cristiandad: y las diferencias provocadas por el cisma y las herejías no prevalecieron contra este profundo sentimiento. Los ultrajes que Bizancio hizo a la Santa Sede no impidieron a los Papas querer llevar socorro a los griegos cuando éstos se vieron amenazados por los turcos. Más aún: los más lejanos grupos de cristianos herejes perdidos en el corazón del Asia fueron considerados como hermanos por los hijos de la Cristiandad; y así, San Luis envió embajadores a los mongoles, cristianos nestorianos"[241].

Conforme a Jacques Chevalier el carácter distintivo de esta comunidad medieval fue el "teocentrismo":

> "Dios, creador del mundo, es el centro de todo; es el Principio y el Fin, el Alfa y Omega (Apoc. I, 8). Todo el universo, visible e invisible, es concebido, o mejor es visto, en función de Dios, y todas las cosas, incluso la inteligencia humana, sus principios y sus normas, es medida por el pensamiento divino, que es el pensamiento medidor...".
>
> "El hecho dominante es la existencia de una Cristiandad, que realiza a través de todo el Occidente **un cuerpo único** y **universal**, una verdadera sociedad espiritual de las naciones, unidad de una diversidad: tal es el sentido que toma entonces (siglo XIII) el término 'christianitas', sin perder, no obstante, la acepción esencialmente religiosa que tenía en las edades precedentes. Los reinos cristianos conservan su autonomía política... Por encima de ellos, el Sacro Imperio Romano germánico y el Papado, bajo la soberanía única de Cristo, se reparten el poder temporal y el poder espiritual... El Papa ejerce su magisterio espiritual en todos los

241. Daniel-Rops: *op. cit.*, pp. 39, 40, 45, 46.

> dominios, no solamente en el seno de la Iglesia, como cabeza de la jerarquía eclesiástica, sino en la sociedad civil y política, que está profundamente impregnada de la fe católica. Toda autoridad, todo poder son considerados como una **delegación de Dios**"[242].

Esto último es muy exacto. Los fines eran los que dictaban la legitimidad de ejercicio de una autoridad, siempre considerada como servicio ("ministerium"), y no como poder o dominio originario (tal cual, vgr., lo había predicado el naturalismo romano pagano). Los fines estructuraban el orden jerárquico de las potestades. En términos modernos, se diría que el Estado estaba subordinado –no sometido– a la Iglesia, como la ley natural lo estaba a la ley divina. Atendiendo a esas características, el medievalista español Luis Suárez Fernández considera que Cristiandad era el:

> "Conjunto de pueblos **unidos por el vínculo de la fe**, (que) constituían una forma específica de comunidad espiritual y cultural...
> ... la comunidad no reconocía otra cabeza que la de Cristo: a Él y sólo a Él correspondía la majestad, según lo expresaban los tímpanos de las iglesias románicas. Siendo un organismo vivo, la Cristiandad reclamaba la existencia de dos potestades, una espiritual, ejercida por el Romano Pontífice, y otra temporal, correspondiente al Emperador; eran distintas en cuanto a los medios de que disponían, pero no en relación con los objetivos puesto que, no lo olvidemos, la meta no era otra que asegurar a los hombres el camino que conduce a la salvación"[243].

---

242. Chevalier, Jacques: *Historia del pensamiento*, II, *El pensamiento cristiano.* Madrid, Aguilar, 1963-1967, p. 127 y nota 2, 128, 129, y nota 4, 273.

243. Suárez, Luis: *Raíces cristianas de Europa.* Madrid, Eds. Palabra. Libros MC, 1986, 2ª ed., pp. 49, 68. Este autor, en razón de su argumentación -que escinde la "auctoritas" de la "potestas", al modo de las fuentes del Derecho Romano clásico, tal como lo hace también Alvaro D´Ors-, niega que la comunidad cristiana fuera política. No aclara bien dónde residiría la autoridad civil, propia de toda sociedad humana, según la observación aristotélica. Pensamos que se trata de un arbitrio sutil separador, que no corresponde a la realidad histórica medieval. Se nos ocurre que es un esfuerzo intelectual encaminado a tornar tolerable por los laicistas contemporáneos la idea de una Europa regida

Es verdad que una de las notas constitutivas de la Cristiandad fue la existencia de una cultura propia, cultura o civilización, si se prefiere. "Una civilización, la más alta y mejor de cuantas recuerda la historia: la civilización de la Cristiandad", dice Hilaire Belloc. En especial, durante la Alta Edad Media, cuando:

> "La cultura católica alcanzó, en el sentido civil de la palabra «cultura», su madurez. Probablemente fue el momento supremo de nuestra sangre, o de todos modos, uno de los más grandes momentos. Jamás había existido antes una sociedad fundada sobre bases tan sólidas y jamás hemos tenido desde entonces una sociedad tan bien fundada o tan compenetrada con la justicia. Una prueba de ello, si se necesitan pruebas de la grandeza de esa época, es la medida de la capacidad de los principales jefes públicos...: San Luis Rey, Fernando de Castilla, Santo Domingo, San Francisco, con sus nuevas órdenes de frailes, y Eduardo de Inglaterra; y en filosofía, que es lo que determina a todo, el nombre cumbre de Santo Tomás de Aquino"[244].

Pero, y principalmente, la Cristiandad constituyó un modelo de ciudad. Fue, sin duda, una comunidad. Con su registro específico. Como lo explica Etienne Gilson:

> "Es ciertamente una sociedad, porque la Iglesia, instituida por Jesucristo, **unía a los hombre entre sí, no al universo que les rodea**... la sociedad de que se trata escapa desde su nacimiento a los límites del tiempo y del espacio... el 'cosmos' no es una sociedad... Quien rompe la **doctrina**, rompe el vínculo de la ciudad... San Agustín no concibe el universo como una 'ciudad'. Jamás habla del cosmos como la Ciudad de Dios... **La cristian-**

---

supremamente por el Pontífice Romano. Cual lo detallamos en otra parte, a propósito del libro de D´Ors -*Una introducción al estudio del derecho*, Madrid, Rialp, 1963, pp. 63, 64, 81- no creemos que los ateos acepten la separación. Al rechazar la Revelación, y el poder de Cristo, el Papa no dispondría ni de "auctoritas" ni de "potestas", ni de poder temporal ni espiritual alguno. Luego, sería una elaboración estéril, por ausencia de destinatarios. Por otra parte, si algo abunda, son las pruebas históricas de la politicidad de la Cristiandad, que no se redujo al plano cultural.

244. Belloc, Hilaire: *La crisis de nuestra civilización*. Bs. As., Sudamericana, 1950, pp. 96, 109, 110.

> **dad es la sociedad temporal que forman todos los cristianos, por el mismo hecho de ser cristianos**...".
> "'No es ni la Iglesia ni el Imperio, sino aquello que podría llamarse el **Universo cristiano**, tierra, hombres y cosas sometidos a la influencia de Cristo' (J. Rupp, p. 47)...".
> "Por supuesto (para Roger Bacon) la República de los creyentes está en la Iglesia que, como la sabiduría, incluye todo, pero en ella constituye **un orden distinto** y definible aparte... No quiere confundirla con la Iglesia, ni separarla de ella... introduciendo **un pueblo cristiano en lo temporal**, la Iglesia no suprime el tiempo. Ella crea, en el tiempo, un pueblo cuyo comportamiento temporal es el de un pueblo cristiano. Las costumbres comunes a los pueblos por el hecho de que son cristianas constituyen la civilización cristiana. El conjunto de los pueblos unidos por su amor del bien común de la civilización cristiana constituye la cristiandad"[245].

Un pueblo cristiano en lo temporal; la sociedad temporal de los cristianos por el hecho de ser cristianos. Un orden distinto, pero no separado, del cristianismo. Como que ninguna de las distinciones cristianas apuntan a separar, sino a unir. Fundada sobre la base de la civilización o cultura cristiana, que engendran costumbres cristianas, y éstas, sociedad cristiana: Cristiandad.

B. Iglesia y Cristiandad

El padre Alfredo Sáenz, S.J., en su magistral estudio sobre la Cristiandad, distingue el cristianismo de la Cristiandad:

> "Cristianismo dice relación con la **vida personal** del cristiano, con la doctrina que éste profesa. Cristiandad tiene una acepción más amplia, con explícita referencia al **orden temporal**".
> "... Así como no es lo mismo el Cristianismo que la Cristiandad, tampoco lo son la Iglesia y la Cristiandad. La Iglesia es la depositaria de la doctrina de Cristo y la santificadora del hom-

245. Gilson, Etienne: *op. cit.*, pp. 28, 33, 73, 78, 90, nota 4, 91, 275.

bre a través de los sacramentos, que comunican la gracia. La Cristiandad es la organización temporal sobre la base de los principios cristianos. Sin la Iglesia, por cierto, no podría existir Cristiandad. En cambio, aunque no haya Cristiandad, no por ello la Iglesia deja de existir. Es fácilmente perceptible el peligro y la tentación de confundir a la Iglesia, sociedad sobrenatural, con la Cristiandad, sociedad temporal iluminada por la doctrina de Cristo"[246].

Por su lado, Daniel-Rops nos completa la idea:

"La Iglesia no era la Cristiandad. En cuanto que la palabra Iglesia designaba a la Iglesia docente, a la 'Magistra', la Iglesia no se identificaba con la Cristiandad, pues era ella quien la guiaba, la instruía y la controlaba. Y en cuanto que designaba al conjunto de los bautizados, tampoco se confundía con la Cristiandad, pues los hombres no se movían en unos mismos planos, como bautizados y como individuos que vivían en ambientes temporales. La Iglesia y la Cristiandad eran ambas sociedades de cristianos, íntimamente unidas, una de las cuales tenía como fin llevar a sus miembros hacia la Vida Eterna, mientras que la otra quería tan sólo ayudarles a realizar su destino de hombres. El cristiano, como miembro de la Iglesia, dependía de la autoridad de los sacerdotes, pero como miembro de la Cristiandad, estaba sometido a la jurisdicción de sus jefes temporales...

Si la Cristiandad no era la Iglesia, ¿quién le daba, no obstante, sus principios? La Iglesia. Que se suprimiera la Iglesia, y ya no cabría concebir la Cristiandad. Y si el fin último de la sociedad temporal era sobrenatural, ¿podría ser independiente de la autoridad que guardaba el depósito de ese tesoro sobrenatural? 'La Cristiandad no era la Iglesia en cuanto que jerarquía, pero estaba constituida en su mismo ser por la Iglesia' (Jean Rupp)"[247].

---

246. Sáenz, Alfredo, S.J.: *La cristiandad y su cosmovisión*. Bs. As., Gladius, 1992, pp. 9, 10.
247. Daniel-Rops: *op. cit.*, p. 41.

Los cristianos son los discípulos de Cristo. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. Son conceptos estrictamente soteriológicos. Ambos directamente relacionados con el fin sobrenatural del hombre. Pero, ya sabemos que el fin último y único, que es sobrenatural, implica por subsunción los fines próximos o naturales. El fin natural del hombre de vivir en sociedad con sus congéneres, sin perder su especificidad, debe ordenarse al fin último. Naturaleza sobrenaturalizada. En un universo cristocéntrico, en donde todo gira y apunta a Cristo, también los círculos naturales deben desarrollar sus órbitas en torno al punto central, Alfa y Omega. O sea, que deben ser cristianizados. Uno de ellos, el de convivir en el tiempo, lo temporal propiamente dicho, debe traducirse en una Ciudad Cristiana. Deber que los cristianos realizarán o no en el decurso histórico. El hecho histórico es que en la Edad Media lo concretaron. Fundaron una comunidad temporal organizada en función de los principios cristianos. Para pertenecer a ella había que ser cristiano, esto es, bautizado, por lo pronto. Y obedecer a la Iglesia, que era la única encargada de enseñar la doctrina cristiana. Pero, además, una sociedad no puede existir sin autoridad que la rija eficazmente. En cuanto sociedad natural, se regía por sus cuatro respectivas autoridades civiles, en los Reinos o en el Imperio. Mas, en tanto que sociedad sobrenaturalizada, debía contar con una autoridad sobrenatural suprema. ¿Cuál? La única posible: la del Vicario de Cristo en la tierra. De ahí que fuera el Pontífice Romano, jefe espiritual de la Iglesia, también el Jefe superior de la Cristiandad. Y: ¿podía esta autoridad desempeñar ambas funciones? Sí. Porque en tanto que representante de Cristo en la tierra, contaba con los mismos poderes con que Dios Padre había dotado a su Hijo Unigénito. O sea: toda la potestad del Cielo y de la Tierra, espiritual y temporal. Cabeza de la Iglesia y cabeza de la Cristiandad, el Papa ejercía su "plenitud de potestad". ¿Confusión? No. Distinción para la Unidad. Y unidad para alcanzar el fin último.

Ese es el ideal medieval. Recusado, impugnado, desconocido o ridiculizado por la Modernidad.

Ideal que no se plasmó en un día, y sin tropiezos. Que, por lo tanto, nos obligará a estudiarlo prolijamente a través de sus sucesivos hitos, tanto históricos como doctrinarios.

Los historiadores católicos franco-galicanos se hallan entre quienes menos dispuestos están en aplaudir el ideal medieval. Lo censuran, como

dijimos, de "agustinismo-político", de "teocracia", de confusión de poderes. Sin embargo, los más honestos entre ellos, cuando dejan de lado sus cuños ideológicos, y observan limpiamente lo acontecido, no pueden por menos que declarar su admiración por el espectáculo medieval. Es lo que le ha sucedido a Daniel-Rops. Seguidor de Jacques Maritain y su quimera "personalista", menta la "utopía teocrática" del Medioevo. Mas, a continuación escribe:

> "Pero también es verdad que aquella idea de una Cristiandad que realizara, y en esta tierra, la posesión del cielo, exaltó a generaciones enteras por encima de sí mismas, hizo vivir a los cristianos con más profundidad cristiana y promovió obras grandiosas. ¿Puede hablarse así de sueño cuando se han logrado semejantes resultados? ¿Pues qué son, en definitiva, las grandes obras del hombre sino utopías realizadas por la voluntad, el sacrificio y la fe? Que entonces, precisamente, se realizan cuando no se las pretende por sí mismas, según aquello: 'Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura'"[248].

Esperemos del lector, cuando menos, una comprensión análoga.

C. Europa y cristiandad

La Cristiandad es Occidente, históricamente hablando.

Con la base religiosa judeo-mosaica, con el aporte filosófico griego, con la contribución política y jurídica romana, el cristianismo armoniza la dispersión bárbara y funda la Civilización Occidental. El nombre proviene del antiguo Imperio Romano de Occidente, puesto que el de Oriente, el de Bizancio, sufrió una evolución diversa. Dado que ese espacio geográfico era conocido como Europa, también se la llamó Cultura Europea.

Gerald G. Walsh señala que en el humanismo medieval se "combinaron una pasión helénica por la verdad con el énfasis romano en la ley y

248. Daniel-Rops: *op. cit.*, p. 42.

un hambre cristiana de Vida Divina por la comunión con Dios". Aclara en seguida que el elemento de la Gracia Divina "hace del humanismo cristiano algo definitivamente diferente de la cultura helénica". Glosa la frase de San Justino Mártir (105-106), de el "Diálogo de Trifón" –"todo lo que de verdadero ha sido pronunciado por los hombres, nos pertenece como cristianos"– cual paradigma de ese humanismo integral. Humanismo que no sólo se diferenciaba del Antiguo o Clásico, sino también de cualquier otro sucedáneo moderno, porque en aquél la razón estaba subordinada a Cristo. Cita a San Agustín para corroborarlo:

> "Este Reinado de Dios significa que todas las cosas están en orden, que lo que en el hombre es más alto (y en el mejor sentido, humano) conserva la dirección, y que todo lo que tenemos en común con las bestias está obligado a obedecer; mientras que al mismo tiempo, la más humana excelencia del hombre, su mente y su razón, está sujeta a un gobierno más poderoso, a la Verdad encarnada, al Increado Hijo de Dios. Porque **el hombre no puede controlar lo que está debajo de él, si no obedece a lo que está por encima de él**. Y esta es la paz posible sobre la tierra a los hombres de buena voluntad; esta es la vida del hombre de suprema y perfecta sabiduría"[249].

Humanismo Cristiano Occidental. Verdad histórica que, sin embargo, exige una inmediata aclaración.

Cierto es que en su trayecto cronológico de casi diez siglos, del V al XV, lo que hoy se llama Europa se hizo sinónimo de Cristiandad, mas, este hecho no fue el producto de una restricción étnica o de una limitación conceptual. La Etnarquía Europea fue el resultado de una forzada circunscripción. La aspiración de la Cristiandad era volverse una con la humanidad. Su meta no era identificarse con Europa, geográficamente delimitada, sino con el género humano. Su finalidad excedía lo histórico: era suprahistórica. La Iglesia Romana que la presidía, se calificaba como Católica, esto es, universal. Que la "oicumene", que decían los griegos, o del "orbis",

249. Walsh, Gerald G., S.J.: *Humanismo medioeval*. Bs. As., La Espiga de Oro, 1943, pp. 29, 33, 34, 35.

del que hablaban los romanos, contara con límites técnico-geográficos, no afectaba su esencia doctrinal.

Si, luego aparecían nuevos mundos, por azares náuticos –como acontecería con los hallazgos africanos, americanos y oceánico– hacia ellos se dirigiría la Cristiandad. El basamento, había dicho San Agustín, no estaba en las tierras sino en los hombres. Todos los hombres eran susceptibles de ser evangelizados. Además, el todo sucesivo de ese organismo operaba en el tiempo, no en el espacio terrestre. El "populus", anota el Obispo de Hipona, es "un conjunto de personas racionales unidas por la participación armoniosa en las cosas que ama". La Ciudad de Dios, fundada en el amor de Dios, no podía tener fronteras convencionales. La Fe es conquistadora por naturaleza. El mandato recibido era el de predicar la Buena Nueva a "todas las naciones y a todas las personas".

Por eso, si la Cristiandad quedó encerrada en Occidente (Europa Occidental), no fue por su gusto. Lo fue porque los cismáticos griegos se separaron de ella, y porque los musulmanes agresivos acotaron y redujeron su capacidad espacial. En particular, el Islam estableció una valla infranqueable. Una:

> "Barrera territorial... con una frontera geográfica en el sur, que atravesaba el Mediterráneo en toda su longitud y obstruía definitivamente el acceso al Asia citerior. Esta línea discurría, además, peligrosamente cerca de Roma"[250].

Lo que deseamos subrayar es que en la Cristiandad no existía el "eurocentrismo", de corte étnico, gaje de la Modernidad. Etienne Gilson, una vez más, distingue con la precisión que lo caracteriza, la Ciudad Cristiana de su concreción histórica europea:

> "Siempre será peligroso –dice– erigir a esta Europa real como una especie de Iglesia temporal, creadora y depositaria de la verdad universal única que puede unir a los hombres. Los pueblos de Europa han sido poderosos transformadores de bienes espirituales que recibieron de todas partes... y que no podrían pertenecerles como propios porque **son universales de pleno derecho**. Lo que

250. Hertling, Ludwig, S.I.: *Historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1979, p. 152.

> es verdadero en América también lo es en Europa, de cualquier orden de verdad que se trate. Lo que es bello en Europa también lo es en América, cualquiera sea el arte a que se refiera... Europa no puede nacer sino como un país del mundo entre otros... El peor error sería imaginar a Europa o hasta la humanidad, como un perfeccionamiento de la noción de Iglesia universal o como la verdadera Ciudad de Dios"[251].

Esa universalidad cristiana la ponía a salvo de los relativismos historicistas, que –al modo de Spengler o Toynbee– contabilizan "culturas" y/o "civilizaciones" con círculos cerrados de cronología antropomórfica.

Y si Gilson puede –como cualquiera podría– comparar la axiología americana con la europea, fue, precisamente, por la expansión de la Cristiandad hacia América, las Indias Occidentales que descubriera Cristóbal Colón por mandato de Castilla y bajo pendón de la Cruzada. Desde entonces, América fue tan "occidental" como Europa. Las peculiaridades geográficas de cada zona proporcionaron los accidentes culturales, mas la cultura como tal, en su sustancia, fue única.

Aclaramos algo más. Hemos dicho que la Cristiandad, históricamente, se identifica con Occidente, con la cultura occidental. No sucede otro tanto con el Cristianismo, el cual es por definición católico, universal. Más aún, por su carácter específicamente espiritual y sobrenatural, el cristianismo no puede ligarse a una determinada cultura, ni con ningún orden terreno, los que por esencia son imperfectos. Por ello, no hay comunidad temporal a la que la Iglesia esté vinculada indisolublemente.

Pero, a su vez, la Iglesia participa de la temporalidad e historicidad propias de la vida humana, y, como el mismo Cristo –en su naturaleza humana– está sometida a las leyes del crecimiento y maduración (Lc. 5, 22). De ahí que el teólogo Michael Schmaus diga que:

> "Del mismo modo que el ser humano jamás se realiza en su pura esencia corpóreo-espiritual, sino siempre en su caracterización individual, tampoco la Iglesia se realiza nunca en su pura esencialidad divino-humana, sino siempre en un modo determinado e histórico

251. Gilson, Etienne: *op. cit.*, pp. 285, 286, 287.

> de manifestación. Se pueden distinguir –y es necesario hacerlo– su esencia y su existencia, pero no se puede, ni está permitido, separar una de otra. La Iglesia posee su esencia sólo como esta realidad concretamente existente".

La Iglesia, nacida en Pentecostés, cuenta, pues, con su existencia histórica, y acoge a través de los tiempos a estilos humanos muy diversos. Como una de sus funciones es la de configurar al mundo, sin confundirse con él, aunque sea esencialmente una comunidad cultural, existencialmente también ha sido una comunidad cultural. La Revelación es intemporal, pero:

> "La eterna e inmutable Revelación no es un reino de ideas, que con sosegada serenidad se balancea en el aire por encima del mundo y de los tiempos, sino que es una fuerza que quiere actuar, levadura que ha de transformar el tiempo y el mundo... La Iglesia es la manifestación de la eternidad, pero en el tiempo precisamente. En la Iglesia se desposa la inmutable eternidad con el tiempo mudable... Como la Iglesia tiene existencia histórica, está mezclada en las luchas y tensiones, en las oposiciones y contradicciones, porque transcurre la historia"[252].

Indefectible e indestructible, en su lucha histórica con el mal del mundo, la Iglesia ha pasado por etapas en las que ha conseguido configurar al mundo (todo lo precariamente que se quiera a la luz de la Escatología, desde que su plenitud sólo se alcanza con la Parusía). Y en esos períodos ha plasmado un orden socio-político y una cultura. Por eso, de hecho –aunque los teólogos se complazcan en ignorarlo, por lo común–, existe una Cultura Cristiana asociada temporalmente a Occidente. Y así, vgr., no es irrelevante que la Revelación del Nuevo Testamento se expresara en idioma griego y no en hebreo o arameo. Como, tampoco, lo es la circunstancia de que la Encarnación del Verbo se produjera en una geografía y en una historia determinadas, y no en otras cualquiera. Por analogía, no es irrelevante para

252. Schmaus, Michael: *Teología Dogmática. IV. La Iglesia*. Madrid, Rialp, 1962, 2ª ed., pp. 407, 416, 417, 423.

el Cristianismo su concreción histórica occidental. Acerca de esto apunta Julio Retamal Favereau:

> "Occidente ha sido la única cultura que ha alcanzado los más altos grados de desarrollo intelectual, además de político, social y económico. Occidente ha sido la única cultura que ha sabido dar cuenta de sí misma y de las demás; que ha podido comprenderse racional y espiritualmente; que ha englobado a la humanidad en un solo haz, si bien, a veces, en forma por demás brutal. Pero, por sobre todo, **Occidente es creatura del Catolicismo**, por lo tanto, el abandono que éste hace de aquél equivale a un infanticidio. La Iglesia puede, evidentemente, entenderse con otra cultura y lo ha demostrado. Pero cada vez el entendimiento es difícil o superficial y el Cristianismo vegeta en las culturas externas a su concepción de Dios, el hombre y el mundo... Sólo en Occidente (y en cierta medida en el Oriente bizantino...) ha podido la Iglesia de Cristo manifestar toda su fuerza, todo su poder espiritual, toda su profundidad. Necesitaba crear **una cultura propia** para florecer y expandirse y para manifestar toda su riquísima gama de posibilidades. Por ello creó la Cultura Occidental"[253].

Occidentalismo cultural o Cultura Cristiana que en nada empece el universalismo escatológico y apostólico, cual lo demuestra el caso americano.

La República Cristiana quiso ser Universal. No valen los parangones con la Liga de las Naciones de Ginebra –con sus vencidos y vencedores–, ni con la Organización de las Naciones Unidas de Nueva York –con sus "cinco grandes", instalados con derecho de veto como miembros permanentes del Consejo de Seguridad, suplantados, de hecho, por el Nuevo Orden Mundial de los EEUU–. La Cristiandad no era una entidad internacional, ni quería ser una comunidad internacional, con sus foros cósmicos. Era una plasmación de la caridad, de un amor universal, expansivo,

---

253. Retamal Favereau, Julio: *Y después de Occidente ¿qué?* Santiago de Chile, Editorial Conquista, 1986, p. 307. Este autor trae concepciones doctrinales que no compartimos, vgr. su desdén por la Bula Dogmática "Unam Sanctam" ("los desquiciamientos doctrinales en la Unam Sanctam", p. 305), pero el esquema que traza de la evolución espiritual de Occidente es, básicamente, exacto.

tanto hacia las Canarias africanas, cuanto a las Antillas americanas, o las Filipinas asiáticas. Sólo se parecía a los entes internacionales contemporáneos en la tendencia centrípeta; bien que el centro de los círculos concéntricos fuera de muy diversa y contraria naturaleza que el de los modernos. En los fines y en los medios la diferencia era absoluta.

La unidad provenía de la fe. Los hombres siempre aspiran a la unidad. Cuando no tienen la fe para unirlos, buscan sucedáneos. Las utopías modernas, anota Gilson, no son otra cosa que el "esfuerzo obstinado por hacer de esta ciudad eterna una ciudad temporal, sustituyendo la fe con no importa qué vínculo natural que pueda concebirse, como fuerza unitiva de esta sociedad". Tal el caso de las utopías de los que "quieren un fin cristiano sin querer para él el medio cristiano", o sea, sin aceptar "la jurisdicción de Hildebrando"[254].

Los salmantinos, con la quimera vitoriana del "Ius Gentium", de un "nuevo derecho" para una hipotética Comunidad Internacional, identificada con el Orbe mismo (con "el bien del Orbe" inmanente –no trascendente– que decía Vitoria), fue uno de esos intentos descabellados de sustitución de la Fe como único factor aglutinante. En su proyecto naturalista-racionalista no advertían que la "oikuméne", el "orbis", no lo corta ningún océano; puesto que ni el espacio ni el tiempo ligan o rompen por sí mismos. Para la Cristiandad no había bárbaros irredentos en sus fronteras, sino "infieles" o "gentiles", que debían ser atraídos al mismo y único redil. Si ella había roto el mundo hermético judío, no iba a encerrarse luego en los castillos de Castilla. Ni tenía necesidad de inventar una civilización ecuménica, porque ésta ya existía. De lo que se trataba era de consolidarla frente a los ataques de sus enemigos. No de pergeñar utopías.

En los siglos medievales, lo que interesaba era difundir ese organismo –símil del "Corpus Mysticum"– fundado en el amor a Cristo. Entidad del espíritu, no de la geografía, insistimos. En la geografía política europea medieval podía existir mayor o menor unidad de los "reinos" que la componían. El ideal era que esa unidad se lograra en el Imperio. Mas, si ese tipo de cohesión fracasaba, no desaparecía con él la finalidad cristocéntrica. Podía

254. Gilson, Etienne: *op. cit.*. pp. 272, 284, 292.

subsistir con la diversidad de reinos, siempre que los miembros se mantuvieran subordinados a la cabeza de la Iglesia. Luego, la denominada "exención" de los francos (y en menor, y mucho más discutible medida, la de los castellanos) a la autoridad imperial, ni quitaba ni ponía en cuanto a la existencia de una Cristiandad. Desde que ésta no se caracterizaba por la uniformidad, sino por la unidad en la diversidad.

Por último, no debe olvidarse que ese "Occidente" apuntaba, tensionadamente, hacia el "Oriente". Ansiaba liberar Jerusalén, tanto como Tierra o Casa Santa, cuanto como imagen de la Patria Celestial, la "Jerusalén celeste", a la que peregrinaban los creyentes. Aquisgrán pudo ser, en algún momento su capital política. Roma fue siempre su capital espiritual (por ser el sitio donde yacían los restos de San Pedro). Pero, dice Manuel García-Pelayo, si "Roma era el centro de la Cristiandad, Jerusalén era el centro cósmico". Específicamente, el monte Calvario, donde estuvo la Cruz de Cristo, era considerado el punto central del orbe. Lo que explica sobradamente el ánimo de Cruzada y de Reconquista de los Santos Lugares que anidó en el corazón de la Cristiandad.

En suma: de hecho, europea; de pleno derecho, universal; en acto, "occidental"; en potencia, americana. Siempre girando en torno a su centro cósmico oriental, de donde viene la luz. Situación que con inmensa intuición poética pudo cantar Rubén Darío:

> "La América Española como la España entera / fija está en el Oriente de su fatal destino".

D. Universalidad romana y universalidad cristiana

La cristiandad fue heredera del Imperio Romano. Sucesora; pero con diferencias sustanciales, no accidentales. Una desemejanza fundamental se hallaba en el concepto de Universalidad. Roma tuvo su "orbis"; que cumplió escatológicamente hablando su rol trascendente. Predicaba San León Magno:

> "Para extender por el mundo entero todos los efectos de gracia tan inefable, preparó la Divina Providencia el imperio romano, que de tal modo extendió sus fronteras, que asoció a sí las gentes de todo el orbe. De este modo halló la predicación gene-

> ral fácil acceso a todos los pueblos unidos por el mismo régimen de una misma ciudad"[255].

"Felices los emperadores –había dicho San Agustín–, si ellos ponen su poder al servicio de la divina Majestad para la expansión del culto cristiano". Una alabanza análoga del Imperio dirá Santo Tomás: "El imperio romano fue establecido por la Divina Providencia para este fin, para que a la sombra de su universal dominio pudiera la fe ser predicada en el universo mundo".

La prioridad en tal criterio la obtuvo Orígenes, quien afirmó que las naciones habían sido preparadas para recibir la doctrina de Cristo "ipso facto" al ser reunidas en un solo Imperio por Roma ("Contra Cecum", II, 30; PL 11, 850 C). Luego, San Ambrosio subrayó la funcionalidad imperial romana que habría desempeñado una doble función: una indirectamente apostólica, y otra directamente pedagógica. Con esas bases San Agustín formula su principio: "El único verdadero Dios... dio el Reino a los romanos cuando quiso y como quiso", sosteniendo que la dilatación imperial era una imagen de la peregrinación a la Ciudad Eterna (De Civ. Dei, V, 21). Los Santos Padres contaban, además, con la palabra del Señor, quien al aparecérsele al Apóstol Pablo en la cárcel de la fortaleza Antonia de Jerusalén, le dijo: "Ten ánimo, porque como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así también has de darlo en Roma" (Act. 23, 11). De ahí que vieran a Roma como la "nueva Jerusalén", y que Tertuliano pudiera acuñar el neologismo "Romanitas", como equivalente al Primado Romano, y cual genuina traducción de la "pietas" y de la "pax" romana, en sentido religioso y universal[256].

Más aún: San Optato de Milevo pudo asegurar que la Iglesia estaba "dentro de la república, esto es, dentro del Imperio Romano" ("De schismate Donatistarum", 111. 3, PL, II, cc. 999, 1000). Frase que fue tergiversada por los laicistas, puesto que el santo se refería a los efectos de la defensa exterior o ministerial. En este punto, la doctrina exacta es la

---

255. San León Magno: *Homilías sobre el año litúrgico*. Madrid, BAC, 1969, p. 355.
256. Lattanzi, Ugo: *op. cit.* pp. 198, 199, 200, 201.

de San Ambrosio: "El Emperador está dentro de la Iglesia, pero no sobre la Iglesia" ("Sermo contra Auxen", EPR, 1311).

Pero esa universalidad tenía una grave limitación: no integraba a los bárbaros del orbe circundante. "Tal limitación esencial del Imperio Romano", acota Alvaro D'Ors:

> "Vino a subvertirse con la propagación del Cristianismo. Al proclamar éste la igualdad esencial de todos los hombres, ya esclavos ya libres, ya bárbaros ya romanizados, ya judíos ya gentiles, los contornos del Imperio hubieron necesariamente de desfigurarse, y, si bien fue la Iglesia fundada por Cristo la que heredó el universalismo, las dimensiones políticas del 'Imperium Romanum', la esencia del mismo fue ya muy distinta, porque el criterio discriminador no estaba ya en el carácter bárbaro o no, sino en la pertenencia o no a la Iglesia. Así, pues, la noción negativa del **bárbaro** fue sustituida, en virtud de esa nueva concepción imperial católica, por la del **pagano**, del **infiel**. Nada sorprendente, por tanto, que la forma política imperial se resquebrajara para dar paso a un nuevo orbe, una nueva comunidad, que es la Iglesia, la Ciudad de Dios, cuya cabeza no estaba ya en un emperador, sino en un **episcopus episcoporum, en el Papa**"[257].

Esa cabeza disponía de "auctoritas" divina. Con primacía en la unidad del todo potestativo. En la Iglesia propiamente dicha, en el "Corpus Mysticum", se distinguían tres clases de miembros, a saber:

> "1. Los miembros **visibles y actuales**, es decir, los bautizados en Cristo y que profesan la verdadera Fe, aunque se hallen en pecado mortal, siempre que no hayan sido excomulgados.
>
> 2. Los miembros **visibles pero potenciales**, que son aquellos a los que falta alguno de los dos requisitos antedichos, siempre que no hayan sido excomulgados, y que se hallan ordenados a la Iglesia por un 'cierto deseo y voto inconsciente'.
>
> 3. Los miembros **invisibles y potenciales**, es decir, aquellos a los que faltan uno y otro de los dos requisitos antedichos, pero que tienen, sin embargo, aquel mismo 'deseo y voto inconsciente' para con la Iglesia.

257. D´Ors, Álvaro: *De la guerra y de la paz*. Madrid, Rialp, 1954, p. 99.

> Por lo tanto, sólo los católicos, los sumisos al Papa, son miembros plenos del Cuerpo Místico; los católicos cismáticos, los cristianos que se han apartado de la verdadera Fe, al conservar algún elemento visible, pueden, por aquel deseo inconsciente, pertenecer potencialmente a la Iglesia; y lo mismo, aunque como miembros invisibles, aquellos infieles que lo son de buena fe. Los que están conscientemente apartados se hallan fuera del 'Corpus Mysticum'. Esos son los verdaderos bárbaros"[258].

Esa es la doctrina que modernamente se reiteró en la Encíclica "Mystici Corporis", de S.S. Pío XII, del 29 de junio de 1943. Por analogía, la Cristiandad del Medioevo aplicó esas mismas categorías para discernir su "ciudadanía". Quien se comunicaba con Cristo –actual o potencialmente– era miembro de la Cristiandad. El tratadista español Manuel García-Pelayo ha sabido resumir muy acertadamente estos caracteres sustanciales de la Ciudad de Dios. Primero, nos dice cómo se estructuraba en sí misma:

> "La convivencia cristiana no era concebida como un sistema de relaciones, sino como un **cuerpo de participantes en una misma sustancia...** La sociedad cristiana –y no se reconocía otra auténtica sociedad– era concebida como la corporación de los participantes en el Cuerpo de Cristo, uniendo en sí, por tanto, la naturaleza humana con la divina y la existencia temporal con la intemporal. En unas ocasiones se la denominaba **ecclesia**, en el sentido amplio de la palabra, y, en otras, **república christiana o christianitas...** Pero bajo cualquier denominación se trataba de una sociedad orientada hacia la salvación... Se trataba, además, de una sociedad sacramentizada, puesto que se ingresaba a ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente mediante la eucaristía, de modo que los no bautizados o los excomulgados quedaban al margen de la sociedad. No había idea de una sociedad puramente laica"[259].

---

258. D´Ors, Álvaro: *"De la guerra, etcétera"*, op. cit., pp. 114, 115.
259. García-Pelayo, Manuel: *Los mitos políticos*. Madrid, Alianza Universitaria, 1981, pp. 222, 223.

Concepto que debe ser corregido teniendo presente las precisiones que antes hiciéramos sobre Iglesia y Cristiandad. O completado, para aclarar que los pecadores sí pertenecían como miembros visibles y actuales, siempre que no estuvieran excomulgados. Lo que es muy cierto es que no era una comunidad "laica". La República Cristiana no era una yuxtaposición de descreídos en la trascendencia, o de creyentes en la inmanencia mundana (en el Mammón de la mentalidad liberal-burguesa-capitalista, vgr., o en el Moloch de la ideología estatista-colectivista-socialista). Por ser cristocéntrica no podía ser, al mismo tiempo, antropocéntrica, desde que no se puede servir a dos señores. En cuanto a la irradiación hacia fuera de la Ciudad de Dios, García-Pelayo traza estas notas de la misión universalista:

> "Se sentía miembro de una comunidad universal constituida por la Iglesia, a la que se concebía como una entidad única y total que abarcaba en su seno a clérigos y laicos y que imprimía su sello a todos los aspectos vitales. Su **universalidad lo era, en acto**, con respecto al mundo todo, pues su destino era **hacerse una con el género humano** tras la victoriosa batalla final con el paganismo. La universalidad de la Iglesia o, como se diría más tarde, de la cristiandad, no tenía ese vago y amorfo carácter que en la época moderna ha tenido la 'humanidad', sino que... tenía un fundador histórico personal y se cimentaba en la comunidad sacramental. Junto a su origen histórico concreto se sentía dotada de una finalidad histórica precisa, pues era la **civitas Dei** que, en lucha contra la 'civitas diaboli', realizaría el 'eón' cristiano llevando la salvación a toda la humanidad...
>
> Organizada como corporación jurídico-política, tenía sus propios poderes, cada uno de ellos universal en su orden: el papa y el emperador. Poseía su propia lengua, el latín... No había capitales de Estados, pero había una ciudad, **Roma**, de la que se pensaba irradiaba el orden del orbe y a la que se consideraba como '**caput mundi**' y '**patria communis**'[260].

---

260. García-Pelayo, Manuel: *Del mito y de la razón en el pensamiento político*. Madrid, Selecta de Revista de Occidente, 1968, pp. 72, 73.

De la Roma pagana tomó su idioma, el latín. Pero esta nueva Roma cristiana, cabeza del mundo, entendió y extendió la universalidad bajo una forma que el mundo profano no había conocido, desde que no hacía acepción de personas, por ser todos (al menos potencialmente) hijos del mismo Dios:

> "No hay ya judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón y mujer; porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús" (Gál. 3, 28).

4. El principio de unidad

"¿Está acaso dividido el cuerpo de Cristo? No hay más que un Señor, una fe, un bautismo, un Dios Padre de Todos" (Ef. 4, 5-6). "A la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y siendo muchos los miembros del cuerpo es uno, así Cristo. Todos, en efecto, hemos sido bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo" (I Cor. 12, 12). "Padre que todos sean uno. Como tú eres en Mí, como Yo soy en Ti, que todos ellos sean uno en Nosotros" (Jn. 17, 21). Ésas eran algunas de las bases escriturarias de la Unidad.

Mas, el mundo medieval estuvo lleno de alegorías. Una de las más importantes, la de la túnica de Cristo: "la inconsútil túnica del Señor, que no fue cortada, sino hecha de una sola pieza" (cfr. Jn. 19, 23). Símbolo misterioso de la Unidad.

En verdad, si no se entiende el Principio de Unidad, no se entiende el Medioevo. De ahí que Hilaire Belloc remarcara su "profundo sentido de la Unidad Cristiana y particularmente de la unidad Cristiana Occidental". Unidad moral que el Imperio Romano jamás había alcanzado; y que, en el plano empírico se verifica al: "mantener por parte de todos los miembros de esa sociedad la misma filosofía, en colocar los asuntos humanos en el mismo orden de importancia y en estar de acuerdo sobre las bases fundamentales de lo bueno y lo malo así como sobre el culto público". Caracteres todos que obedecían a una sola causa: la Unidad. Belloc explica de qué manera se practicaba y quién la aseguraba:

> "La idea de que la Iglesia era una, su doctrina una y su autoridad una, estaba hondamente inculcada en el espíritu de todos sus miembros. Desde el comienzo no se toleró la disensión; la unidad partici-

paba de la esencia de la cosa y relacionada con ella actuaba, al principio de una manera vaga y después en forma más precisa, el concepto de la **primacía**. Uno de los apóstoles de Nuestro Señor, Pedro, fue jefe del Colegio Apostólico; su sede tenía una significación especial, aun cuando al principio no muy definida, dentro de la Cristiandad; y Roma, donde por fin se instaló Pedro, donde él y Pablo fueron martirizados, fue convirtiéndose en **la sede de esa Primacía** a medida que ésta se desarrollaba"[261].

Son datos soteriológicos en su concreción histórica. Unidad y Primacía. Que pertenecen a la Iglesia militante. Y que la Cristiandad tomará de ella a la hora de darse sus formas jurídico-políticas.

También, por supuesto, obra el precedente romano. La aspiración a reconstruir la unidad imperial. El eximio maestro de Friburgo, Gonzague de Reynold, nos propone este cuadro sintético comparativo:

"El Ideal, a sus ojos, era que Roma se confundiese con el mundo: 'fiebat Urbs orbis', había dicho Varrón. ¿Y no veían casi realizado este ideal? Fuera del 'orbis romanus' no quedaba sino el océano y los bárbaros. Por consiguiente, la civilización sólo podía existir por él y en él...".

"...en historia nada muere. El 'imperium romanum' nos lo prueba de la manera más brillante".

*"¿Cuál es la razón de que haya sobrevivido?".

*"El haber realizado por vez primera una aspiración y una idea que podrán ser llamadas utópicas, pero que no por ello dejan de ser naturalmente humanas: **la idea de universalidad y la aspiración a la unidad**".

"La cristianización del imperio vinculó el destino de este último al destino de la Iglesia. El imperio es, en lo sucesivo, el abogado de la Iglesia, su brazo temporal...".

"Si los grandes espíritus del paganismo veían en el 'imperium' el foco y el marco de la religión. Para los primeros, la misión del imperio estaba en hacer la unidad de los pueblos; para los segun-

261. Belloc, Hilaire: *La crisis, etcétera*, *op. cit*., pp. 51, 88, 89.

> dos, en defender y propagar la fe, en mantener y dilatar la cristiandad. Es decir, que los cristianos **sobrepusieron** su ideal al ideal pagano de sus predecesores y lo **sublimaron**, adquiriendo de nuevo conciencia de él en su propio cristianismo".

Señalado el legado, el historiador suizo nos lo perfila mejor con la aclaración que la nueva doctrina imperial ya no es política, sino teológica:

> "La Edad Media poseía **el genio de la síntesis y la nostalgia de la unidad**: unidad del universo, unidad de la Iglesia y aquella unidad de los pueblos que resultaba para ella inconcebible sino era bajo la forma del imperio...".
> "Y aquí vemos reaparecer el imperio, el cual forma parte de la Iglesia militante, visible, asociado a ella por su fe al propio tiempo que subordinado a ella por su misión...".
> "...y pues la Iglesia visible se halla obligada a ser militante, ¿no es acaso necesario que tenga su abogado, su brazo seglar, su espada? ¿No es acaso indispensable que la fe posea un defensor contra los infieles, que los cristianos tengan un protector, y las naciones cristianas un jefe, un árbitro? **Con la Iglesia visible se corresponde el imperio visible; con la Iglesia militante, un imperio militante**. No puede haber sino una sola Iglesia, y por consiguiente no puede haber sino un solo imperio. La Iglesia única y el imperio único forman una **unidad orgánica**"[262].

"In necessariis unitas". A imagen de la unidad eclesial se requiere la unidad política, cuyo modelo es la idea imperial. Reaparece el Imperio, que ahora será Cristiano, tanto en su etapa carolingia cuanto en la sajona. Sacro Imperio Romano. Será uno de los vectores de la Unidad medieval.

Desde que todo tiende a ordenarse en la unidad. Destaca Ernest Cassirer:

> "El 'Corpus Christianum' se concibió cada vez más como un todo intacto. El 'corpus morale et politicum' era **al mismo tiempo** un 'corpus mysticum'. A pesar de las diferencias y opo-

262. Gonzague de Reynold: *La formación de Europa*, VI, *El Imperio Romano.* Madrid, Pegaso, 1950, pp. 240, 239, 230, 242, 243, 244, 245, 247, 248.

siciones de sus partes, había una '**ordinatio ad unum**', como dijo Tomás de Aquino, y las fuerzas diversas y en conflicto estaban dirigidas hacia el fin común. Este '**principium unitatis**' nunca fue olvidado"[263].

Principio de unidad. Hay que remachar y remachar para que nadie lo olvide. Uno que no lo perdió de vista fue el gran historiador protestante Francisco Guizot. Referente a ello escribió:

> "El carácter esencial de la verdad, y lo que hace de ella precisamente el lazo esencial por excelencia, es la unidad. Como la verdad es una, los hombres que lo han reconocido y aceptado están unidos, porque la verdad no depende de los accidentes de las cosas, ni de las incertidumbres de los hombres; no tiene nada de pasajero porque la verdad es eterna; ni es limitada, por ser la verdad compleja e infinita. Así como la unidad es el carácter esencial de la verdad, así también lo será de la sociedad que no tenga por objeto más que la verdad, esto es de la sociedad puramente espiritual. No hay, no puede haber dos sociedades espirituales, porque por su naturaleza misma es única y universal así es como nació la Iglesia y de aquí provino esta unidad como su principio y esta universalidad a que siempre ha aspirado"[264].

También el sagaz ensayista inglés Christopher Dawson advierte ese principio modelador que, superando la atomización feudal, estableció una "ciudadanía espiritual", "fundamento de una nueva sociedad":

> "De esta manera, hacia el siglo XIII la Cristiandad se había organizado como una vasta unidad internacional fundada en una base más bien eclesiástica que política. Esta unidad, por otra parte, no estaba limitada a cuestiones puramente religiosas, sino que abarcaba toda la vida social... Hasta ejercía una influencia directa sobre la guerra y la política, ya que el Papado era el supremo árbitro en cualquier cuestión en que estuvieran en juego los intereses de la

---

263. Cassirer, Ernest: *El mito del Estado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 128.
264. Cit. por: Franceschi, Gustavo J., Mons: *El Pontificado Romano*. Bs. As., Difusión, 1944, pp. 15, 16.

religión o de la justicia, y podía enviar los ejércitos del cristianismo en una cruzada contra los enemigos de la fe o contra los que conculcaban los derechos de Iglesia"[265].

El postulado medieval de la unidad abarca múltiples facetas. Quien quiera tener una idea de sus ámbitos, no puede dejar de leer a uno de los más grandes medievalistas de todos los tiempos. Expone Otto von Gierke:

El principio de unidad

Ahora el principio constitutivo del universo es en primer lugar el de unidad. Dios es absolutamente Uno, **está antes y por encima de toda la pluralidad del mundo**, y es la fuente única y la única meta de cada ser. La razón divina como ordenamiento para el universo ("lex aeterna") permea toda aparente pluralidad. La voluntad divina existe siempre y está siempre en el gobierno uniforme del mundo, y dirige todo lo diverso a un solo fin.

La unidad de la humanidad

Por ende, donde quiera haya de haber un conjunto particular o parcial con algún propósito separado y objeto subordinado al propósito y objeto del universo, el principio de unidad ("principium unitatis") debe una vez más conservar su validez. Donde quiera, el Uno está antes que los Más. Toda multiplicidad tiene su origen en la unidad ("Omnis multitudo derivatur ab uno") y vuelve a la unidad ("ad unum reducitur"). En consecuencia, todo orden consiste en la subordinación de la pluralidad a la unidad ("Ordinatio ad unum"), y nunca y en ninguna parte puede un propósito común a los más ser efectivo a menos que el uno gobierne a los más para encaminarlos al fin... Unidad es la raíz de todo, y por tanto de toda existencia social.

---

265. Dawson, Christopher: *Progreso y Religión.* Bs. As., La Espiga de Oro, 1943, pp. 196, 198.

La humanidad como comunidad

> "Luego, en la Edad Media, estas ideas surgen al pronto en el postulado de **una comunidad externa, visible, comprensiva de la humanidad entera...** Por eso, en todos los siglos medievales la cristiandad, idéntica en su destino con la humanidad, nos es presentada como una comunidad singular, universal, fundada y gobernada por Dios mismo. La humanidad es un 'cuerpo místico'... es **una corporación que lo comprende todo ('universitas')**, que constituye aquel reino universal, espiritual y temporal, que puede llamarse **la Iglesia Universal ('republica generis humani')**. Así, para alcanzar su propósito, necesita un derecho ('lex') y un gobierno ('unicus principatus')"[266].

De la "ordinatio ad unum", principio general, se deriva, con toda lógica esta consecuencia:

> "Si la humanidad es una sola, y si no puede haber más que un Estado que comprende a toda la humanidad, dicho Estado no puede ser otro que la Iglesia, fundada por Dios mismo; y toda soberanía temporal puede ser válida únicamente en tanto cuanto es una parte de la Iglesia. Por ende, la Iglesia, siendo el único Estado verdadero, recibió por mandato de Dios la plenitud de todos los poderes espirituales y temporales, como partes integrantes que son del Uno Todopoderoso. La Cabeza de este Estado omni-comprensivo es Cristo pero como la unidad de la humanidad debe realizarse ya en este mundo, Su realeza celestial debe tener una introducción terrestre. Como vicario de Cristo, la cabeza terrestre de la Iglesia es la sola y única cabeza de toda la humanidad. El Papa es el gobernante de lo que en principio es un

---

266. Gierke, Otto von: *Teorías políticas de la Edad Media*. Bs. As., Huemul, 1963, pp. 95- 97. Llama muchísimo la atención que una obra principal sobre el Medioevo como es la de Gierke, que para el mundo de habla inglesa tradujera F.W. Maitland, versión de la cual tradujo al castellano nuestro maestro D. Julio Irazusta, no sea consultada ni citada por los tratadistas españoles del tema.

> Imperio ('principatus') sobre la comunidad de los mortales. Él es su sacerdote y su rey; su monarca espiritual y temporal; su legislador y juez, supremo de todas las causas"[267].

Unidad, primacía, plenitud de potestad pontificia. Una secuencia lógica en el sistema medieval. Premisas ordenadas en armoniosas deducciones. Aunque con notorias exageraciones y obvia confusión entre Cristiandad e Iglesia, Gierke ha fijado los caracteres básicos de la autoridad en el Medioevo, que tendremos que ir examinando uno a uno en los ítems de este capítulo.

4.1 Indivisibilidad potestativa

Dice bien el jurista español Antonio Truyol Serra –vitoriano conspicuo, modernista y democratista acérrimo–:

> "Ha de tenerse en cuenta que cualquiera que fuere la actitud adoptada, nadie en la Edad Media concebía la dualidad de lo espiritual y lo temporal como la que hoy suele establecerse entre la Iglesia y el Estado. La categoría fundamental era para todos la **'christianitas'**... la universalidad de los cristianos"[268].

Concepto que completa el historiador de la filosofía medieval Emile Bréhier:

> "La unidad de la cristiandad consiste ante todo en la convicción común expresada con igual fuerza por los partidarios del Papa y por los del emperador, de que todo poder, tanto el del Papa como el del rey, es de naturaleza espiritual y de origen divino... La Iglesia no es una sociedad aparte, frente a un poder secular distinto"[269].

---

267. Gierke, Otto von: *op. cit.*, pp. 98-99; cfr. López del Amo: *Las dos espadas*. Valladolid, 1938.
268. Truyol y Serra, Antonio: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, I, *De los orígenes a la baja Edad Media*. 2a ed., Madrid, Revista de Occidente, 1956, p. 259.
269. Bréhier, Emile: *La filosofía en la Edad Media*. México, UTEHA, col. "La Evolución de la Humanidad", t. LXVI, 1959, pp. 78, 79.

Y que el estudioso mexicano Carlos Abascal sintetiza con estas palabras:

> "Propiamente la sociedad cristiana medieval no tiene más que una sola cabeza, que es **Cristo Rey**, cabeza invisible que actúa místicamente en la Iglesia y de modo visible por su representante el Papa, por el Emperador, creación pontificia, brazo armado de la Iglesia para protección y salvaguardia de Roma y del Catolicismo, y por los príncipes seculares, que rigen las naciones cristianas con autoridad dimanada de la fuente de toda autoridad que es Dios".
>
> "La Edad Media fue una verdadera hermandad de pueblos con una unidad superior a la meramente política, pues todos juntos formaban la Cristiandad bajo la dirección moral del Romano Pontífice en todo aquello que pudiera salvaguardar o fomentar el bien espiritual de las almas durante esta vida. La Cristiandad tuvo mayor unidad orgánica que el Imperio Romano en sus mejores tiempos...".
>
> "El Pontificado romano alcanza la cumbre del florecimiento y de su poder no sólo en lo espiritual, sino en lo temporal, ejerciendo una especie de tutela paterna sobre los monarcas y reinos cristianos, los cuales se organizan en una gran unidad moral bajo la autoridad del Vicario de Cristo"[270].

Si eso es así, como lo es, ¿por qué resulta tan difícil percibir hoy esa unidad política del todo potestativo..? Porque la mentalidad moderna no puede prescindir, ni siquiera poner entre paréntesis a los efectos metódicos, la noción del "Estado Soberano". La idea esencialmente moderna, maquiavélica mejor dicho, es que por encima de todo está "lo Stato" (F. Guicciardini), soberanamente absolutista (J. Bodino). En el capítulo de las Ideas Políticas desenvolveremos las numerosas implicancias de esta cuestión. Por el momento, recordemos con el tratadista Juan Beneyto que:

> "Cuando dominaba la idea de imperio mundial no podía perfilarse el Estado, ya que el orbe sólo se concibe a sí mismo como

---

270. Abascal, Carlos: *Las Relaciones entre el Poder Espiritual y el Poder Temporal. Historia y Doctrina.* México, Tradición, 1973, pp. 28, 29, 30.

> mundo. No caben otras organizaciones, ni de caber podría haber relación con ellas. Incluso en la zona religiosa, la autoridad ordinaria se identifica con la política"[271].

Es una política sacada ("tirada", dirá Bossuet) de las Sagradas Escrituras. Que cuenta con un parámetro objetivo y sobrenatural. Y, que, por tanto, le otorga unidad indivisible.

Los historiadores "pluralistas" (en realidad: estatistas) modernos se atragantan con esa noción orgánica. Hijos de las ideologías de la Ilustración, no pueden entender ni apreciar el sistema medieval. Intentan vaciarlo en sus categorías mentales, proponiendo divisiones al modo del fraccionalismo contemporáneo. Un ejemplo paradigmático de lo que decimos es el profesor de Cambridge, Walter Ullmann. Habla él de dos teorías medievales: una, a la que denomina "ascendente" –y que cuenta con toda su simpatía–, en la que el poder viene desde abajo, desde el pueblo, y otra, que llama "descendente" –a la que le tiene tirria–, porque según ella el poder viene de lo Alto. Nos interesa aquí cómo presenta a esta segunda, que no es otra que la ortodoxa cristiana. Dice así:

> "Frente a esta forma ('ascendente') se daba una concepción descendente del poder. El poder reside originariamente en un ser supremo, que con el predominio del Cristianismo se identificó con la misma divinidad. En el siglo V, San Agustín había dicho que Dios daba sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Y en el siglo XIII Santo Tomás de Aquino expresó la misma idea al afirmar que el poder descendía de Dios. También puede imaginarse en este caso una metafórica pirámide, si bien con la totalidad del poder concentrada en su vértice. Cualquier forma de poder que se diera 'más abajo' provenía de 'arriba', puesto que, como dijo San Pablo, "no existe más poder que el de Dios". Podemos hablar aquí tan sólo del poder delegado. Era Dios quien designaba a un representante sobre la tierra, y de hecho se consideraba que este representante encarnaba el origen de todo poder...".

---

271. Beneyto Pérez, Juan: *Introducción a la Historia de las Doctrinas Políticas*. Barcelona, Bosch, 1947, p. 40.

> "Quien desempeñaba la dignidad suprema era tan sólo responsable ante Dios. Esta teoría del gobierno puede denominarse también **teocrática**, porque todo poder residía en Dios...".
>
> "Esta adopción del sistema descendente de gobierno explica el carácter acentuadamente eclesiástico y latino del pensamiento político de la baja Edad Media... Lo que denominamos pensamiento político de la Edad Media estaba profundamente marcado por las concepciones más generales centradas en Cristo. En cierto modo, cabe hablar de un intento de aplicar la doctrina cristiana medieval a problemas de gobierno".

Debemos advertir –aunque es bien posible que el lector ya se haya dado cuenta por sí mismo, sin necesidad de aviso alguno– que Ullmann, agnóstico-pluralista, escribe para un público anglosajón tan incrédulo y relativista como él. De ahí que proceda casi escolarmente a describirle este extraño fenómeno medieval. Le explica:

> "Nosotros miramos las actividades del hombre bajo un determinado prisma y las clasificamos en compartimientos más o menos claramente diferenciados... Sin embargo, esta atomización de las normas que determinan las acciones humanas es un fenómeno más bien reciente. A lo largo de la mayor parte de la Edad Media no se daba una tal distribución de las actividades humanas en distintos compartimientos. La misma **ideología cristiana** se oponía a cualquier tipo de subdivisión... Lo que entonces contaba era el hombre cristiano integral: la religión no se diferenciaba de la política, ni la política de la moral, etcétera. Lo que importaba era el cristianismo del hombre, no su conducta moral o social. No se pensaba que sus acciones, por lo menos las públicas, pudieran juzgarse según cualquier tipo de normas, a excepción de las de la religión cristiana. Esta visión **omnicomprensiva**, que puede calificarse, a falta de una denominación mejor, como '**totalitaria**', aunque debemos insistir en que este calificativo no tiene nada que ver con las modernas connotaciones del término totalitarismo, constituye un rasgo que debe tenerse siempre presente cuando se desea ver cómo surgieron en realidad las ideas y los conceptos que denominamos políticos. Lo único que importaba para un cristiano,

> desde el mismo San Pablo, era el hecho de haber sido **bautizado**: en virtud de su bautismo quedaba convertido en una 'criatura nueva' y dejaba de ser un 'hombre en su estado natural', con lo que participaba de los atributos de la divinidad. Lo más importante de esta doctrina es que el creyente, o sea, el cristiano, era, al menos en teoría, distinto del hombre en su estado meramente natural. Como cristiano formaba parte de la Iglesia"[272].

Apelando al lector "latino" (es decir, aquel que aunque sea por ósmosis ambiental se mueve en una sociedad residual cristiana, con voces que si bien desacralizadas se remontan al cristianismo), no se nos negará que esta es una explicación deliciosa. Ullmann, cual un "teacher" elemental, o como un "guide" de museo, le expone a su auditorio el significado de esa "ideología" prehistórica que se supo llamar "cristianismo". Para armar el fósil antediluviano, conviene proceder a mostrar cada trozo doctrinario como un hallazgo paleontológico. Descuenta que esa gente no sabe qué cosa sea la Biblia. En cualquier caso, estima oportuno traducir sus expresiones propias a la terminología o jerga modernista. De ahí que diga "teocracia" por cristocentrismo, "ideología cristiana" por revelación, y "totalitarismo" por principio de unidad. Y que en el traslado semántico sus graciosas rotulaciones se alejen del hecho histórico en sí que procuran narrar. Ullmann es un buen exponente de este tipo de mentalidad que mentábamos al comienzo de este capítulo: el naturalista metido a referir lo sobrenatural. Allá él, y sus seguidores, con su radical incapacidad para comprender la materia de su estudio. Si nosotros lo traemos a colación es porque desde ese horizonte intelectual, tan exóticamente distante del cristianismo, este historiador, a veces (no siempre), constata datos básicos de la sociedad cristiana medieval. Así, por ejemplo, en otro de sus libros, amplía el cuadro de enfoque, diciendo:

> "Examinemos primero la '**ecclesia**' fundada en la comisión petrina. Según la interpretación constante del papado, venía a significar **la sociedad entera de todos los cristianos** sin dis-

272. Ullmann, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media.* Barcelona, Ariel, 1983, pp. 15, 16, 18.

tinciones de ningún tipo. Es decir, que la Iglesia era concebida como una institución creada por la divinidad; no como el resultado de ningún impulso o instinto natural, sino creada por el mismo Cristo. La Iglesia contenía dentro de sí a altos y bajos, patriarcas y villanos; rey, emperador y esclavo, en fin, a todo aquel que hubiera sido válidamente bautizado. El bautismo era considerado como un acto eminentemente jurídico a través del cual, y sólo por él, se aseguraba el carácter de miembro de la Iglesia. En virtud del bautismo, el hombre formaba jurídicamente parte de la totalidad corporativa, y la importancia de tal hecho se comprende fácilmente si observamos los efectos del mismo bautismo. Según San Pablo, éste llevaba a cabo una transformación en el hombre: antes de ser bautizado era simplemente el 'homo animalis', es decir, el hombre natural, 'homo carnis', pero por efecto del bautismo se transformaba en un ser distinto. Hombre y cristiano –'homo' y 'christianus'– eran dos conceptos diferentes. El primero seguía sus apetitos e inclinaciones naturales, en tanto que el segundo era considerado como una 'nueva criatura' de la cual se habían borrado las características del primero: era un '**hombre renacido**' (I Pet. 1, 23), de manera que sus objetivos, su actitud, sus principios derivados de la participación en los atributos divinos que recibía a través del bautismo".

Descritos los efectos de esa extravagante ceremonia lustral (y que es, al fin de cuentas, el problema de la "filiación adoptiva" divina del cristianizado por el bautismo), parecida a un rito de iniciación totémico de los papúes, Ullmann adiciona los caracteres siguientes:

"En consecuencia, el papado sostenía –en común con la doctrina y la literatura de la Edad Media– que las actividades de los individuos no podían separarse en esferas más o menos definidas. La **atomización** de nuestras actividades en religiosas, políticas, morales, culturales, económicas, etcétera, es un rasgo con el que la Edad Media no estaba nada familiarizada. El hombre era 'cristiano'... La totalidad del hombre era cristiana, una e indivisible... El principio vital para el papado y su gobierno era el principio medieval de totalidad... sólo si consideramos como principio acti-

> vo el de la **indivisibilidad** o totalidad podremos alcanzar una mejor comprensión de la historia medieval...".
> "En definitiva, la perspectiva del papado medieval partía de la consideración de que toda acción ha de tener una significación cristiana y ha de ser motivada por normas cristianas... Se decía que la totalidad de los cristianos constituía el 'corpus Christi', el cual poseía todas las características de la corporación romana... De manera que, así como el cristiano era una unidad, un 'totum', la unión de todos los cristianos en un cuerpo era también un todo indivisible. El único elemento que cohesionaba a este cuerpo era la fe cristiana y la adhesión a las normas deducibles de ella. Pero, aunque la sociedad cristiana se orientaba hacia un fin fuera de este mundo, existía aquí en la tierra... la existencia terrenal poseía fundamental importancia para lograr el objetivo ultraterreno de la salvación. El principio de indivisibilidad abarcaba tanto la vida en éste como en el otro mundo: la última dependía de la primera. El cuerpo cristiano manifestaba, pues, una evidente dualidad: era a la vez terreno y ultraterreno... Precisamente debido a que la Iglesia era una entidad con existencia terrenal, su dirección concernía a las acciones de sus miembros en este mundo... La dirección del tal cuerpo corporativo no era otra cosa que el ejercicio de una potestas"[273].

Dejando de lado ese infantilismo de la "dualidad" cristiana (si el cuerpo forma con el alma una unidad sustancial, el destino de la persona es uno, dado por su forma espiritual, sin perjuicio de su camino terrenal o celestial), lo demás es cierto. Se lo llame indivisibilidad, totalidad o unidad, el principio rector es ése, y queda en claro. Como es también verdad que en ese orbe se entra por el bautismo y se sale por la excomunión. Y que ese organismo cuenta con una única cabeza con jurisdicción plena. Y es bien de agradecer que este incrédulo lo haya recordado en esta época de "atomización" (la Era Atómica, con sus hitos de Nagasaki e Hiroshima). Tan sólo le cambiaríamos los tiempos

---

273. Ullmann, Walter: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 37, 38, 39.

de sus verbos. Puesto que la Iglesia no precluyó en el Renacimiento, sino que continúa y continuará hasta la Parusía.

Lo que Ullmann califica de "totalitarismo", un progresista definido como lo es el P. Ives T.U. Congar, con mejor dominio del tema, lo denomina "simbiosis". Registra que en el período que va de Carlomagno a la Reforma Protestante, se dio un:

> "Régimen de **simbiosis** entre la Iglesia y la sociedad temporal, característico de la Cristiandad".

En él destaca el "carácter sagrado de que aparecía revestido el emperador"; que permitía una interacción, en casos de necesidad:

> "El príncipe podía obrar en el dominio eclesiástico y viceversa, pues uno y otro, príncipe e Iglesia, son miembros del mismo cuerpo, que pueden suplirse en sus debilidades respectivas... Los príncipes eran en aquel único cuerpo cristiano uno de los dos miembros principales (de ninguna manera se confundían los dos poderes, sino que hacía de ellos **un mismo cuerpo** y se les aplicaba a producir **el mismo y único bien**), y en él debían operar, para el bien único del cuerpo, según su poder propio".

Dadas esas premisas, cabía sacar algunas conclusiones, entre otras éstas:

> "... Este papel de los príncipes se ha desarrollado en el cuadro de una ideología (sic) relativa al hecho de la 'cristiandad', es decir, no de una confusión de poderes, sino de su **concurso o simbiosis** en el interior del cuerpo único, el de la República cristiana, del orden cristiano, en el cual estos dos poderes eran como **dos brazos de un mismo cuerpo...** conviene no perder de vista la evolución de las cosas en la Edad Moderna. Del lado de la sociedad temporal hemos asistido **a un rompimiento de la unidad espiritual medieval.** De un modo definitivo, después de las reformas protestantes, acompañadas y seguidas de la constitución de un mundo humano de incrédulos, las sociedades modernas han perdido en su conjunto la **unanimidad espiritual** que de un modo real o más o menos ficticio (sic) permitían las simbiosis de lo temporal y lo espiritual en un cuerpo único. Estas simbiosis existen todavía en algunos países como España, Ar-

gentina y las naciones musulmanas; pero la corriente general de la Historia es diferente"[274].

Adherido a la cronolatría modernista –justo cuando la Modernidad empezaba a hacer aguas por todos los costados–, el P. Congar, no obstante, reconocía las bondades de la "simbiosis" medieval, aclarando que no era un sistema de confusión de poderes. De lo que les convendría tomar buena nota a sus ignaros discípulos hispanos y argentinos que siguen con la monserga del "anti-agustinismo" político.

Asimismo, desde una perspectiva lejana al catolicismo, el norteamericano John Herman Randall ha percibido con corrección las virtudes de la Unidad. Escribe:

"Es esta maravillosa capacidad para abrazar en un todo los múltiples y divergentes deseos de una compleja civilización y dirigirlos hacia **un único fin común**, lo que constituye la gloria espiritual de la Edad Media y de su Iglesia, y es justamente esta idea de **un poder espiritual unificado** lo que las destaca más agudamente del momento actual... Europa moderna parece haber sacrificado una preciosa herencia de unidad...".

"Tal concepción, aceptada en la Edad Media en la teoría y en la práctica, implica que el poder está en posesión de la verdad... Las clases podían reñir, los caballeros luchar, las ciudades competir entre sí. Sin embargo, sobre todo este cuerpo amorfo (sic) de la cristiandad se extendía una finalidad y vida comunes"[275].

Los cuerpos sociales estaban jerarquizados, dentro del organismo único. No eran amorfos. Pero es bien exacto que por sobre el juego divergente predominaba la concordia. Ese es el valioso fruto político que dimanó

---

274. Rvdo. Congar, Ives T.J.: "La participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia", *en: Revista de Estudios Políticos"*. Madrid, 1951, n. 59, pp. 41, 42, 45 y nota 55, 46, 47. Cfr. Kampers, J.: "Rex et Sacerdos", en: *Hist. Jarbuch*. 45, 1925, pp. 495- 515; Harnadk, A: "Christus praesens, Vicarius Christi", en: *Sitzungsher d. Preuss. Ak. D.Wiss.Phill.* hist. K1, 34, 1927, pp. 415- 446; Bréhier, L. "Iereus Kai Basileus", en: *Mémorial L. Petit.* París, 1948, p. 41.

275. Randall, John H.: *La formación del pensamiento moderno. Historia intelectual de nuestra época.* Bs. As., Nova, 1952, pp. 81, 83.

de la indivisibilidad potestativa. Daniel-Rops nos traza este cuadro vivo y rico de la concordia medieval:

> "El hecho que domina todo el cuadro político de aquella época es, pues, que, por encima de los conflictos, se manifestaba de muchos modos una unidad, y que durante trescientos años, Europa vivió una era de **profunda concordia**, tal y como jamás la había conocido desde el final de la 'Paz Romana', y tal como ya no había de conocerla hasta nosotros. El juego brutal de la política no impedía a los europeos experimentar, inconsciente pero fuertemente, y sin tener que apelar a los términos de Unión europea o de Comunidad europea, que **eran miembros de una sola familia** y que defendían unos mismos valores de Civilización. Las pruebas de aquel estado de espíritu son innumerables. En plena guerra, no se les hubiera pasado por la mente a los gobernantes de los países beligerantes, la idea de detener a los súbditos enemigos y encerrarlos en un campo de concentración. El paso de las fronteras no estaba en modo alguno rodeado de ese vano lujo de pasaportes, de autorizaciones de cambio y de otros papeles vejatorios que son privilegio del siglo XX. Los peregrinos podían ir por todos los países... El paso de masas enormes, como las de las Cruzadas... sobre el principio de libertad de tránsito, ningún gobierno vaciló jamás. Ninguna guerra impedía tampoco a los comerciantes enviar mercancías a las ferias internacionales...".
>
> "En innumerables casos, los pueblos europeos se tendían las manos para realizar conjuntamente una acción común; la Cruzada fue el ejemplo más impresionante. Pero también se vio cómo los franceses y los ingleses ayudaron a los españoles y a los portugueses en su esfuerzo para reconquistar su Península, y cómo los alemanes se unieron con los húngaros para penetrar en la salvaje Transilvania, y cómo los polacos enviaron tropas a los germanos. Más aún: se vio cómo los príncipes o las ciudades reclamaban un arbitraje antes de llegar a las manos, y hacían zanjar sus disensiones por una alta personalidad moral: un Santo o un Papa".

Tal unidad de hecho, aclara el mismo Daniel-Rops, obedecía a una unidad de derecho: al principio de unidad. Si existía concordia, y si "todo

iba a la par"[276], creemos que valía la pena pesquisar las normas esenciales que forjaban esa tranquilidad del orden, esa paz.

5. Curia e imperio

El principio de unidad y de indivisibilidad potestativa, no se afectaba por la existencia de más de un órgano de autoridad. Durante mucho tiempo, los historiadores se han complacido en insistir que la unidad medieval había sido sólo teórica, puesto que las luchas entre el Papado y el Imperio le habrían quitado concreción práctica. Eso no es así.

No porque no hubiera existido aquella larga desavenencia. Es un hecho histórico la querella con los Hohenstauffen. Lo que el profesor de Princeton, Ernest Kantorowicz, ha demostrado es otra cosa. Que la máxima que todo lo rigió fue:

"Extra ecclesiam non est imperium"[277].

Con lo que viene a decir dos cosas: la primera, que el Imperio es una invención de la Iglesia, que se forma en su orbe (en el orbe secular de la Cristiandad), y que no puede existir fuera de él. La segunda, que la disensión se operó "intra ecclesiam", específicamente entre esa especie de Senado eclesiástico que era la Curia Romana y el Emperador, ambos como partes de la estructura única cristiana.

En particular, no cabe nunca confundir aquellas controversias con los modernos conflictos entre Iglesia y Estado. Allí, los dos órganos eran sacros y perseguían fines similares. Hasta que Dante, apartándose de la recta doctrina, negó al Papado su jurisdicción temporal sobre la Cristiandad en beneficio del Imperio; la "potestas" del sucesor de Pedro no había sido impugnada doctrinariamente en el órgano, sino en la persona que la ejercía. De ahí que los emperadores quisieran deponer a un Papa dado (por la vía conciliar, o una análoga), que les molestaba y reemplazarlo por otro que los apañara; mas nunca, gobernar sin la consagración y la bendición pontificia.

---

276. Daniel-Rops: *op. cit.*, pp. 36, 37, 38.

277. Kantorowicz, Ernest H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval.* Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 434, 435.

Por algo el Emperador, "Defensor Fidei", con la lanza de San Mauricio en la mano, prestaba este juramento:

> "Vis sanctissimo in Christo Patri et Domino Romano Pontifice et sancta Romanae eclessia subiectionem debitam et fide reventer exhibere?" - "Volo".

De ahí que el mayor representante de la casa de Suabia y gran contendor del Papado, el emperador Federico II, en su manifiesto a los pueblos cristianos dijera:

> "Dios, al crear el mundo, ha puesto dos astros en el cielo, el sol para que alumbre durante el día, y la luna para que alumbre durante la noche. Sea cual fuere el movimiento de estos cuerpos, y aun cuando a veces parezca que se contraponen, nunca se tocan; lejos de estorbarse, el mayor comunica su luz al menor. Del mismo modo la Providencia ha puesto en la tierra dos poderes, el Sacerdocio y el Imperio: el uno para que tenga el cuidado de las almas y el otro para que ejerza la protección exterior, a fin de que el hombre, arrastrado y seducido por sus pasiones, encuentre un **doble freno**; de este modo desaparecerá el desorden y reinará la paz en el mundo" (en: Pedro de Vineis, "Epístolas", I, 31).

La unción religiosa se aplicaba ya a los reyes. Así: "Desde que Pipino el Breve... fue consagrado por el papa, todos los carolingios llegados al poder recibieron la consagración". En cuanto a los sajones: "el papa Juan VIII formuló un principio, que no fue abandonado ya hasta la desaparición de los Staufen (Hohenstaufen): la dignidad imperial estaba indisolublemente vinculada a la coronación de su titular en Roma". En general, la sacralización del emperador "era grande y sólo podía llegar a obtenerse si se contaba con el apoyo del papa, el cual procedía al acto solemne de la coronación"[278].

---

278. Dhondt, Jan: *La Alta Edad Media,* en: Historia Universal Siglo Veintiuno. Vol. 10. Madrid, Siglo XXI, 4ª ed., 1974, pp. 52, 78, 204.

Apoyándose en los estudios de Kantorowicz, Manuel García-Pelayo presenta así el tema:

> "Siendo la Iglesia la única portadora de espiritualidad y sacralidad es claro que ninguna jurisdicción ni potestad pueden ejercerse 'extra ecclesiam'..., es decir, sin el reconocimiento, investidura o concesión eclesiástica".

Tras el concepto general, viene una primera aplicación histórica:

> "El hombre no pertenecía, pues, a dos entidades distintas e igualmente originarias y soberanas –como posteriormente al Estado y a la Iglesia–, sino **a una sola y única corporación** que integra en su seno la realidad religiosa, la realidad política y la realidad social. Ser monje, sacerdote o laico eran formas de estar en la sola y única entidad, la Iglesia... A los laicos corresponde la concepción imperial de la Iglesia... no faltaron los intentos imperiales de contraponerla, como auténtica Iglesia, frente a las ideas representadas por la curia... Pero la pugna se llevó a cabo, ante todo, entre la concepción sacramental y la concepción imperial, pugna en la que no se ponía en cuestión, sin embargo, la unidad de la Iglesia, ni era, por tanto, una lucha del Imperio contra la Iglesia, sino una lucha por la verdadera idea y por el justo orden de la Iglesia, una lucha en la que el bando del Imperio, ... apelaba a la 'unidad' de la Iglesia, y el de la curia... a la 'libertad'. El problema planteado no era el de delimitar las esferas de acción entre dos poderes independientes, sino el de **quiénes** y cómo habían de gobernar a la Iglesia"[279].

Eso queda en claro. Diferencias "intra ecclesiam". En el segundo círculo concéntrico, de modo análogo como en el tercero, se ventilaban las distinciones entre Imperio y Reinos (en especial con el reino "eximido" de Francia, y el pretenso eximido de Castilla). La existencia del "regnum" no afectaba de derecho la concepción imperial; y en el cuarto, las disputas del reino y los feudos. Las sucesivas querellas no son más que hechos

279. García-Pelayo, Manuel: "Los mitos políticos, etcétera", *op. cit.*, pp. 340, 236, 237.

de disensión dentro de un común derecho. Cual lo remarca el mismo García-Pelayo:

> "La auténtica pugna política interna de la Alta Edad Media no estuvo constituida por la lucha entre los reinos particulares, sino hacia el exterior, por la guerra contra el Islam, considerada siempre como empresa común de toda la cristiandad, aunque su carga pesara sobre los reinos hispánicos y, hacia el interior, por la contienda entre los dos poderes con pretensiones universales, es decir, **el Imperio y la Curia**"[280].

También otro de los escasos especialistas españoles en el tema, Juan Beneyto, lo aclara:

> "El combate no es por la Iglesia o por el Estado, sino por la preponderancia del Papa o del Emperador en la 'república Christiana'. En toda la literatura de entonces, mezclánse la moral sobrenatural y la ciencia política. Unos y otros acuden a la Patrística y al Evangelio... Con lo que caminan siempre a un mismo objetivo: la '**ordinatio pluralitatis ad unum**'. Este principio, dice Voosen, ilumina singularmente las polémicas que caracterizan la referencia gregoriana. El 'argumentum unitatis' fue la clave de bóveda"[281].

De aquí que se despisten quienes persisten en analizar la historia medieval desde ese ángulo menor de las luchas intra-imperiales. Entre "curialistas" e "imperialistas", ambos "teócratas" o "hierocráticos" (para usar la terminología de tales historiadores); de los que apoyaban al "imperatur" o al "verus imperatur" (el Papa), según sus preferencias.

Ya dijimos que esas tendencias existieron. Las casas sajonas de los Welfen y los Weibligen (Staufen), se tradujeron al italiano como los "güelfos" (o "negros", partidarios del Papa) y los "gibelinos", adeptos al

---

280. García-Pelayo, Manuel: "Del mito, etcétera", *op. cit.*, p. 73.
281. Beneyto Pérez, Juan: *Los orígenes de la ciencia política en España.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, p. 139; cfr. Voosen, Elie: *Papauté et Pouvoir civil á l´époque de Gregoire VII.* Gembloux, 1927, p. 3.

emperador. En tales luchas se impusieron al final los "güelfos", con la victoria de Bouvines (27 de junio de 1214), conducidos por el rey de Francia Felipe Augusto.

Lo que es una exageración es asimilar el bando de los "güelfos" a la posición pro-papal genérica, y, en consecuencia, suponer que algún éxito "gibelino" hizo desaparecer la doctrina de la supremacía pontificia.

"Por otra parte –apunta el gran medievalista profesor de París, Jacques Heers– los partidos no se atribuyeron nunca doctrinas políticas bien definidas; o por lo menos, variaron con frecuencia a lo largo de su historia; con los nombres de güelfos y gibelinos abarcaron opiniones y actitudes muy diversas". Ejemplifica su aserto con las querellas familiares y las rivalidades de las ciudades, en particular en Florencia, donde los "blancos" y los "negros" pasaron de aliados del Papado o del Imperio en distintas ocasiones. "Por supuesto", concluye:

> "Estas luchas entre partidos, de consecuencias muy confusas, no pueden atribuirse exclusivamente a la lucha entre el Imperio y el papado, que hacia los años 1300-1310 había quedado completamente **olvidada**. Lo que realmente parecen significar es el deseo de independencia de las ciudades italianas y, sobre todo, la fuerza de las grandes familias que encabezaban fracciones irreductibles..."[282].

Respecto de la primacía pontificia, históricamente lo que importa acentuar es lo que escribe Robert Folz:

> "Desde el pontificado de Juan VII, se admite que el Imperio se obtiene del Papa, que la consagración o coronación que sólo él dispensa en Roma crean o constituyen (en el sentido pleno del término) al emperador, cuya misión por excelencia consistía en la subordinación a la Iglesia romana, es decir, en su protección y defensa"[283].

---

282. Heers, Jacques: *Historia de la Edad Media.* 2ª ed., Barcelona, Labor Universitaria, 1979, pp. 148, 149. Este mismo autor ha desarrollado monográficamente este asunto en: *Los partidos y la vida política en el Occidente medieval.* Bs. As., Tekne, 1977.
283. Folz, Robert: "Le Saint - Empire romain germanique", en: *Reueils de la Societé Jean Bodin*. 1973, t. XXXI, p. 312.

Abogado, brazo secular de la Iglesia, no le cabía separarse de ella. Es impensable la separación de poderes, el laicismo, o el pluralismo a la moderna manera. Porque el Cuerpo es Uno, como la Cabeza tiene que ser Una (desde que se juzga monstruosa la bicefalia). Las disensiones no pueden romper la necesaria unidad. Daniel-Rops lo registra de esta forma:

> "Esto (las querellas) no quiere decir que las relaciones entre la Iglesia y los Poderes Públicos estuvieran caracterizadas en la Edad Media por un antagonismo permanente...
>
> La gran mayoría de los hombres pensaban como San Bernardo: 'Yo no soy de los que dicen que la paz y la libertad de la Iglesia perjudican al Imperio o que la prosperidad de éste perjudica a la Iglesia. Pues Dios, que es el autor de la Una y del Otro, no los ha ligado en común destino terrestre para hacerlos destruirse mutuamente, sino para que se fortifiquen el uno por el otro'. Lo más frecuente fue que el **acuerdo** entre ambos poderes fuese la regla, y que los conflictos, por espectaculares que apareciesen, fueran la excepción"[284].

Criterio que, de haberse seguido por los historiadores modernos, les habría ahorrado confundir unos árboles con el bosque. Daniel Rops –quien, en cierta medida, participa de la posición "espiritualista" del moderno catolicismo francés (vgr. la de Georges de Lagarde)–, se plantea ya el punto de esta autoridad temporal del Papado (que nosotros tendremos sobrada ocasión de ahondar). Formula interrogaciones que resuelve de este modo:

> "¿Cómo siendo por definición un poder 'espiritual', pudo ejercer (la Iglesia) una autoridad temporal? La respuesta es sencilla si se piensa en la unanimidad de la Fe. ¿Cuáles fueron los elementos psicológicos que fundamentaron tal autoridad? En primer término el respeto que sentía un creyente hacia aquellos que representaban a Dios sobre la tierra. Cuando el Papa Inocencio IV declaró que su poder laico, 'como el alma lo es al cuerpo y el sol a la luna', formuló una opinión universalmente

---

284. Daniel-Rops: *op. cit.*, p. 211.

> admitida... Gracias a esa autoridad, tan sólidamente fundada en las conciencias la Iglesia iba a poder realizar... una doble acción (exterior e interior)...".
> "... Pues si se trataba de la organización política, ésta era, en esencia, **inseparable del Cristianismo**. ¿Sobre qué descansaba, en efecto, el vínculo feudal sino sobre un texto religioso, sobre un juramento prestado sobre el Evangelio? ¿Quién daba al Emperador, desde Carlomagno, su carácter de delegado de Dios sobre la Tierra, sino la **Consagración**, repetición del augusto ceremonial de la noche de Navidad del año 800? Si los Reyes 'cristianísimos', ya fueran de Francia, de España o de Inglaterra, recibían la **unción**, era para señalar así de un modo prestigioso que, por encima de los derechos del nacimiento y de la fuerza, su poder procedía del Cielo. Y aquella presencia de un elemento 'religioso' en la base misma del poder explicaba que, para controlar su ejercicio, la Iglesia se viera obligada a intervenir en el plano 'político', a emitir un juicio cristiano sobre unos hechos que, en apariencia, estaban fuera de ese dominio"[285].

Claro, son argumentos históricos-psicológicos. Ellos sólo coadyuvan –aunque no sean su fundamento último– en el entendimiento de ese fenómeno político medieval.

Por ese camino de las concreciones históricas se puede ir lejos. Vgr., Robert Folz, desde una perspectiva pro-imperial, lo ha transitado para destacar que hubo una evolución interna de la "auctoritas" pontificia, en detrimento de la monarquía "sagrada", anterior a la Curia ("senado de la Iglesia"), cuya "víctima más ilustre" fue el Imperio cristiano[286]. Ese es, por cierto, un punto de vista "imperialista"; que ha contado siempre con buenos sostenedores, entre ellos, desde luego, los historiadores alemanes. Es seguro que en el Imperio está la expresión de la unidad política, en medio de la diversidad europea. La Iglesia le reconoce ese predominio, como parte de su función

285. Daniel-Rops: *op. cit.,* pp. 94, 95, 98.
286. Folz, Robert: *L´idée d´empire en Occident du Ve. Au XIVe, siécle.* París, Aubier, 1953, pp. 15, 88, 91, 92, 95.

ministerial y religiosa. Por algo, el Imperio es tanto “sacro” como “romano”, y el Emperador, con su cetro, es tenido como jefe temporal de la Cristiandad. “El Emperador –dirá el Papa Bonifacio VIII– es el jefe de todos los reyes y príncipes de la tierra”.

“En vano se subleva el orgullo galo –agrega– y se niega a reconocer la supremacía; la Francia está sometida al Emperador, y no puede eximirse de esta sujeción”. Con ello nos adelanta uno de los dos puntos de fricción que mantuvo el Imperio. Uno fue, efectivamente con Francia; el otro, con Roma. Y en busca de un equilibrio de fuerzas se dieron las alianzas respectivas. Veamos algo someramente de este asunto.

En primer lugar el discutido asunto de la “exención” gala. Los herederos de los carolingios, los reyes capetos, nunca se avinieron de buen grado a admitir la “traslatio imperii”, o sea, a tolerar el hecho de que su país había perdido el cetro imperial en beneficio de los sajones. Tal actitud ha sido como el “lei motiv” de la conducta francesa, tanto en la Edad Media, como en los tiempos modernos. Francia fue profunda y emocionalmente antiimperial. Se negó a aceptar los precedentes de vasallaje que mentaban los emperadores germanos. Y esos no escasearon. El rey Eudes reconoció la superioridad de Arnoldo; dos pretendientes de la corona francesa acudieron ante el emperador Otón I para que zanjara la disputa; el legista Alciato sostuvo que el rey de los franceses era súbdito del Emperador, etcétera. Empero, también desde antiguo, los escritores y poetas galos exaltaban la posición contraria. Desde los “Cantos de Gesta”, vgr., se solía atribuir el imperio de la tierra al rey francés, a quien el mismo Dios habría nombrado su “sargento”. Le cupo a Eneas Sylvio Piccolomini, futuro papa Pío II, contestar esa pretensión gala. En “De ortu et auctoritate Imperii romani”, acumuló pruebas que demostraban que nunca se habían concedido “exenciones”, y que si éstas hubieran existido hubieran sido nulas porque se opondrían a la universalidad de la potestad temporal. El caso del gobierno imperial de Arles, en la Borgoña, era uno de los que se traían a cuento en ese alegato. O el trato dispensado por la Cancillería imperial a los reyes “provinciales”, o los intentos de Enrique IV por enfeudar a Francia al Imperio, etcétera.

Como fuere, ahí había un conflicto latente que, con los años, resucitó más de una vez.

En cuanto a las controversias de los Otones y Enriques, primero, y con los emperadores de la casa de Suabia, después, con la Curia romana, son sobradamente conocidos, como para insistir en ello. Baste con recor-

dar que la gravedad de la litis se exacerbó a partir de la "Querella de las Investiduras", entre el Papa Gregorio VII y el Emperador Enrique IV. En tal pugna el Concordato de Worms no fue más que una tregua. Los Hohenstaufen tuvieron todos una desmesurada idea del rango que su dignidad imperial les acordaba dentro de la Cristiandad, en particular del alcance de la misión religiosa del Imperio. Por eso, procedieron a deponer pontífices y a instalar "antipapas". Fueron especialmente famosas las luchas de Federico I Barbarroja con el Papa Alejandro III, las de Felipe y Otón con Inocencio III, y las de Federico II con Inocencio IV. En algunos de esos casos, se recurrió al uso de la fuerza por ambos bandos para imponerse. Las alianzas de estos emperadores con la Liga Lombarda, y las de los pontífices con los reyes ingleses y franceses, por ejemplo, han llenado volúmenes enteros de las historias medievales. Como dijimos, esos acontecimientos han sido magnificados. Y, en definitiva, mediante ciertos hitos muy célebres –Canossa, Lignano, Bouvines, etcétera– el pleito se resolvió a favor del Pontificado, quien sometió por completo a la Casa de Suabia. Esa es la circunstancia histórica que provoca la censura de Folz.

Con respecto a la naturaleza y composición de la Curia Romana, Hubert Jedin trae una buena síntesis, que dice de esta manera:

> "Al servicio de estas funciones del papado que constantemente se acrecían en el orden social, político y eclesiástico, se puso la nueva curia... Este considerable aparato crece constantemente. Sobre todo desde que, en el pontificado de Inocencio II, crece en rápido ritmo el número de procesos en que entiende la curia romana, **más allá de las 'causae maiores' propiamente dichas**. A ello contribuyó el creciente prestigio de los papas en toda la cristiandad, el derecho canónico que penetraba por dondequiera y la reforzada tendencia a la exención de monasterios e iglesias particulares...".
>
> **"El colegio cardenalicio y la capilla que, junto con el papa, forman la curia**, muestran en el siglo XII, aun en sus filas inferiores, una composición personal, internacional. Digna de notarse, que no lleva en absoluto cuño romano...".
>
> "En la estructura de la curia, la era de los grandes papas juristas (desde Inocencio III a Bonifacio VIII) trajo consigo acrecentamiento

y, a par, simplificación. La curia se convirtió en **un aparato administrativo y judicial de una 'commonwealth'** espiritual al que el desenvolvimiento del derecho canónico (sobre todo por las codificaciones de este siglo, desde las decretales de Gregorio IX hasta el "Liber Sextus" de Bonifacio VIII) había dado **un orden uniforme que se imponía en todos los países de la cristiandad**. Mantener y estructurar ese orden fue una de las tareas más esenciales de la curia... La **administración** competía a los **dos ministerios de la cancillería y la cámara**. Las tareas **judiciales** se distribuían entre la **penitenciaría** (para el fuero de la conciencia) y la 'Audientia causarum' (o 'Audientia Sacri Palatii'), de la que saldría desde fines del siglo XIII la **Sacra Rota Romana**. A par de estos ministerios, cuyas actividades no siempre podían separarse claramente entre sí, la corte papal disponía también de una '**capella**' (para el culto divino)... La **jurisprudencia** pública corría a cargo de la "Audientia sacri palatii"... Cuando... se multiplicaron cada vez más los casos que llegaban a la curia directamente o por vía de apelaciones, se multiplicaron también los auditores, que instruían los procesos y los presentaban para ser decididos por el papa... Los auditores se tomaban de entre los cardenales y obispos, y sin duda también de entre los capellanes pontificios. Hacia mediados del siglo XIII hubo ya auditores de oficio ('auditores generales causarum palatii'), hasta catorce bajo Bonifacio VIII, que formaron un colegio: la **Audientia sacri palatii**. Entendían en todas las causas de **derecho civil y penal** que caían bajo la competencia de la santa sede. Las 'causae maiores' y los litigios de elecciones se las reservó el papa a sí mismo y a los cardenales...".

"A par de ella trabajaba la llamada **Audientia litterarum contradictorum**, que pertenecía a la cancillería. Por encargo de Inocencio III se ocupaba de documentos judiciales y concesiones de gracias de la curia... se ocupó también en la regulación y sistematización de los rescriptos, así como del examen de las excepciones procesales (sobre todo de las de carácter dilatorio). Deber suyo era ayudar a las partes en la elección de los jueces...".

"Un potente aparato para el trabajo jurídico y administrativo de la Iglesia, que naturalmente, tenía que entender también en

> las correspondientes funciones en el gobierno de los estados de la Iglesia, permitía reconocer a fines del siglo XIII cuán amplio y universal había venido a ser el gobierno práctico de la Iglesia por el papa. Lastrada con todas las flaquezas de las grandes burocracias, pero distinguida por maravillosas prestaciones en los tribunales, cámara y capilla, la curia del siglo XIII fue uno de los más impresionantes fenómenos de la vida eclesiástica de la alta Edad Media"[287].

Con este formidable organismo burocrático, administrativo y judicial, tuvo que contender el Imperio.

Como decíamos, esos conflictos han sido exhorbitados por los historiadores, partidarios del Imperio, o, mejor dicho, enemigos del Papado. En uno de esos trabajos, que siguen los lineamientos de R. Folz, el del español Máximo Diago Hernando, se recuerda que, si bien el Imperio Romano había desaparecido, "continuó vivo en el espíritu de los hombres, tanto en el plano de la especulación filosófica y religiosa, como en el más concreto de la teorización sobre las realidades políticas". Y si en Occidente, desde el año 476 (con la destitución de Rómulo Augústulo por Odoacro), quedó más o menos abolido el Imperio Occidental (o reunificado con el Oriental), la "idea imperial" pervivió, asociándose con el concepto cristiano[288]. Y es en ese plano teórico donde se dan ciertas contiendas con la Curia, por lo menos, en los primeros siglos de la alta Edad Media.

Sin negar la cuota de verdad que pudiera haber en tales indagaciones (por la ruptura imperial y el auge nefasto de Francia), nosotros vamos a tomar un atajo que nos conduzca más derechamente a nuestro destino. Vamos a ir viendo cómo los sucesivos Pontífices asentaron su "Plenitudo Potestatis" por imperativos teológicos, antes que por consideraciones históricas (aunque tuvieran bien en cuenta el contexto cultural).

---

287. Jedin, Hubert: *op. cit.,* t. IV, pp. 82, 83, 445, 449, 450.
288. Diago Hernando, Máximo: *El Imperio en la Europa Medieval.* Madrid, Arco/Libros S.L., 1996, pp. 11, 12.

En este sentido, el profesor de las universidades de Grenoble y Burdeos, Bernard Guillemain, nos aproxima mejor a las causas de las cosas. Comienza él por desplegar la principal cuestión que está implicada en este capítulo. Es decir, por la valoración de la Cristiandad medieval en todo el decurso histórico. Y asevera:

> "Es indudable que **en ninguna época**, ni en ningún paraje, la acción del cristianismo en la Historia fue más sensible que en Occidente, en los siglos de la reforma gregoriana, de la primera Cruzada, de San Bernardo, de Inocencio III, de las catedrales, de San Francisco de Asís, de la Inquisición, de Santo Tomás de Aquino".

Para aquellos que se complacen en minimizar lo "epocal" del Medioevo. O para aquellos otros que están prontos en pedir "perdón" por esa gran realización temporal (y no por los graves pecados de este tiempo nuestro).

Pues bien: en esa época inigualable, rigió el Principio de Unidad. El gran factor de unidad fue:

> "En primer lugar, la creencia en la misión sobrenatural de la Iglesia, depositaria de la gracia divina... y encargada de mantener el culto al Dios verdadero y, bajo la responsabilidad de la jerarquía que Jesucristo instituyó, de conducir a los hombres a la salvación eterna. Los cristianos pertenecen, a causa del bautismo, a la misma sociedad, cuya dirección reivindica el obispo de Roma, sucesor del apóstol San Pedro...".
>
> "Este gran cuerpo no tiene únicamente vida espiritual. Sus instituciones representan su aspecto en el espacio y en el tiempo... El fenómeno religioso no concierne solamente a los individuos: domina la vida social en todas partes. Está presente en la política, en que los proyectos de hegemonía se combinan con los de evangelización"[289].

Claro. La Unidad hay que explicarla por lo más Alto. Para de allí descender a los accidentes históricos. La plenitud de potestad está en el Evangelio. Cuándo y cómo se aplica en el tiempo y el espacio esa es la

---

289. Guillemain, Bernard: *Grandeza y ruina de la Cristiandad.* Andorra, Casal y Vall, 1960, pp. 8, 11, 12, 21.

materia histórica. Establecido que los cristianos medievales creyeron en el Evangelio y cumplieron con el mandato de Cristo, entonces cabe ver su particular realización. Bernard Guillemain considera ahora la armonización de los poderes, el papal y el imperial:

> "Los dos poderes estaban íntimamente unidos desde la época carolingia... el Papa coronaba al emperador y éste confirmaba su elección. Había solamente un cambio de servicios. Al simplificar la visión agustiniana de las dos ciudades, los clérigos asimilaron el Imperio a la ciudad terrenal, asignándole la misión de prefigurar la ciudad de Dios. De pronto, la función imperial se consideraba como una magistratura religiosa: la misión de su titular consistía en guiar a su pueblo hacia la vida eterna. En el 'agustinismo político', lo espiritual y lo político, lo sobrenatural y lo temporal, se confunden; la sociedad cristiana tiene un solo jefe, que, según las circunstancias y los hombres, es el emperador o el Papa".

No es que nosotros compartamos íntegramente la versión de Guillemain. La reproducimos porque, cuando menos, tiene el mérito de ajustarse al dato histórico. Así, él marca el momento cumbre de esa evolución con Hildebrando:

> "Gregorio VII tuvo el mérito de definir un sistema de gobierno apto para asegurar su dominio sobre la Iglesia y legitimar sus intervenciones en los asuntos del mundo... ... están sobre el tapete el concepto, la estructura y la eficacia de la Cristiandad"[290].

Ese es un dato irrefragable. Habían habido, y subsistirán –como no podía ser de otra manera en la política de los hombres– roces entre el "Regnum" y el "Sacerdotium". Pero, desde Hildebrando hay normas claras para armonizar y jerarquizar los poderes. Así, con meridiana y exacta precisión Otto von Gierke nos resume esta cuestión:

> "De Gregorio VII en adelante los Papas y sus sostenedores son **unánimes** en afirmar que, por lo que concierne a la **sustancia**, el Poder Temporal, así como el Espiritual, pertenecen a la Silla de

290. Guillemain, Bernard: *op. cit.,* pp. 21, 34, 35.

> Pedro, y que la separación ordenada por derecho divino afecta únicamente a la **Administración**, pero no a la sustancia. Los diversos matices de opinión difieren únicamente en cuanto a **la extensión** del derecho de usuario otorgado al gobernante temporal y del derecho reservado al Papa"[291].

Esa no sólo será la solución histórica. Es también, la teológica. Si toda la potestad se le ha dado a Cristo en el cielo y en la tierra (Mt. 28, 18). Y El tiene toda la plenitud del poder (Col. 1, 19). Si su Iglesia es su Cuerpo Místico, y continuadora de Su misión en todos los tiempos; involucrando ello la función de regir. Y si la cabeza de la Iglesia cuenta con la primacía de jurisdicción universal, Pedro tiene el supremo poder gubernativo, que lo autoriza a atar y desatar en la tierra (Mt. 16, 19). Tal plenitud de potestad papal buscaba concretarse en la Historia. En la Edad Media, historia y teología se aunaron. A eso se reduce el asunto. Esencia que no nos exime del conocimiento de su despliegue existencial, materia propia de este capítulo.

6. Cruzadas

No vamos a examinar aquí la historia de las cruzadas; ni tan siquiera dar una noticia elemental de aquel vasto acontecimiento histórico. El tópico nos importa exclusivamente en función de la unidad potestativa alcanzada en el Medioevo.

Descontamos en el lector un conocimiento mediano del hecho; de esa "aventura única en su género –que dice Régine Pernoud–... con voluntarios de todos los pueblos de Europa, convocados por el Papado"[292]. Única por su dimensión religiosa que, entre otras facetas, adquirió la analogía del martirio. Como lo expresa Ernest H. Kantorowicz:

> "Un cruzado que guerreaba contra los infieles por la fe cristiana y moría por la causa de la Tierra Santa al servicio de Cristo Rey, tenía derecho, conforme a la creencia común, a entrar inmedia-

291. Gierke, Otto von: *op. cit.*, p. 208.
292. Pernoud, Régine: *Les hommes de la Croisade.* París, Marabout, 1982, p. 7.

> tamente en el Paraíso celestial, y, como recompensa por su servicio, obtenía la corona del martirio en la otra vida"[293].

Si eso era así, ¿qué valor se le puede otorgar a esas teorías antimedievales que creen haber hallado la explicación de tamaña aventura en un fenómeno demográfico de los desocupados que obtuvieron empleo en esa empresa[294]...? Sólo el alcance de la incapacidad de los naturalistas para abordar hechos religiosos.

Pues bien, apunta Bernard Guillemain que las Cruzadas provocaron una soldadura en esa fusión de pueblos que se denominó la Cristiandad:

> "La Cristiandad había obrado en común y tenía que conservar el fruto de su esfuerzo. Al liberar el suelo en que Jesús se encarnó y en que nació la Iglesia, tuvo **conciencia de ser una sociedad concreta, con una misión en el mundo**. Un retazo de tierra se convertía en su razón de manifestarse y de obrar...".
>
> "La Cruzada es el signo **original de la Cristiandad** occidental en la Edad Media, atestiguando su esfuerzo para subordinar la actividad de una sociedad entera a un propósito religioso que determinó la Iglesia. Pero como incidió en lo temporal, se produjeron paradojas".
>
> "La Iglesia se convirtió en la Iglesia guerrera. Después de emplear las armas para salvaguardar la paz, empleó la guerra para ampliar el territorio en que vivía la sociedad cristiana. Hizo la guerra santa como un medio de intervención privilegiada en los asuntos del mundo...".
>
> "... la voz del vicario de Cristo incita a las operaciones bélicas y promete gracias especiales a los que intervengan en ellas... La guerra parece a los cristianos un modo legítimo de lograr que progrese el reino de Dios... San Bernardo recomendó la violencia para reducir al enemigo exterior".

---

293. Kantorowicz, Ernest H.: *op. cit.*, p. 229.
294. Setton, K.M. (ed.): *A History of the Crusades.* Madison, University of Wisconsin Press, 1969-1989. Por supuesto que quien desee conocer correctamente este fenómeno, puede acudir a mejor bibliografía. A: *Croisade et Eschatologie.* Padua, Arcivio de Filosofía, 1960; Runciman, Steven: *Historia de las Cruzadas.* Madrid, Revista de Occidente, 1956, 3 vols.; Grousset, René: *Las Cruzadas.* 2ª ed., Bs. As., Eudeba, 1972.

Es decir, que además de solidificar la Cristiandad, las Cruzadas precipitaron otras consecuencias que resultarían decisivas al tiempo del Descubrimiento de América. Por ejemplo, el que bajo la convocatoria y dirección del Papa se ganaran tierras al Islam. Territorios cuya "soberanía" detentaría el Pontífice:

> "Como la lucha sostenida contra los enemigos de la cruz tenía un interés general y el Papa se presentaba como jefe de la sociedad cristiana, Gregorio VII reclamó para la sede romana **un derecho de propiedad eminente sobre todas las tierras arrancadas a los infieles**"[295].

Con lo que ya estamos en el dato próximo, la causa eficiente que generará las Bulas Alejandrinas, cinco siglos después.

Lo seguro es que estas guerras externas de la Cristiandad consolidaron el sistema unitario medieval. Fue entonces, dice Michaud, cuando se mostró el bello espectáculo de "un mundo que no conoce más que una religión, que no obedece más que a una ley, que no forma en cierto modo más que un solo imperio gobernado por un jefe, que hablaba en nombre de Dios, y cuya misión era hacer reinar el Evangelio sobre la tierra" (Historia de las Cruzadas, libro XIII). Un Dios, una ley, un Papa, un Emperador: la unidad cristiana.

Un autor que, como todos los anglosajones protestantes, ve en esta lucha de guerreros y de santos sólo un fracaso, en especial del Papado, Harold Lamb, no obstante, admite que:

> "La Iglesia habíase convertido en la única fuerza centralizada de Europa... A la cabeza de la Iglesia se hallaba un hombre, el papa. Y sobre los hombros del que se llamaba siervo de los siervos de Dios, pesaba una infinita responsabilidad y un incesante cuidado... La joven Cristiandad se alzaba en armas por primera vez, orgullosa de su fuerza, desdeñando los obstáculos. Había roto las cadenas de su largo aislamiento en las aldeas feudales. Había puesto los ojos en una tierra nueva, y en su corazón ardía un elevado propósito... Al mismo tiempo la dirección de las cruzadas había proporcionado al papado

295. Guillemain, Bernard: *op. cit.*, pp. 53, 55, 65.

> enorme prestigio... los intereses del papado se servían aumentando el número y los privilegios concedidos a los cruzados, al tiempo que disminuía la autoridad de los reyes"[296].

"Es muy común decir que las Cruzadas resultaron un fracaso –apunta Régine Pernoud– Ese fracaso duró doscientos años. Si se comparan esos dos siglos con ciertas empresas modernas realizadas a lo largo del siglo XIX y a principios del siglo XX, quizá nos sintamos inclinados a calificarlos de otro modo". Fue, añade, una aventura considerada "como algo único y excepcional... Es necesario imaginar una sociedad en la que todos... tenían fe". Algo "incomprensible" para la mentalidad moderna[297].

Esto, y no más, es cuanto queríamos recordar ahora de la significación de las Cruzadas. Un marco histórico concreto donde la legitimidad teológica permanente halla su consagración.

7. Las dos espadas

El asunto viene del pasaje evangélico que narra la reunión de los Apóstoles con Cristo en el Monte de los Olivos. Los Apóstoles informan: "Señor, aquí hay dos espadas". Cristo les respondió: "Es bastante (o suficiente)" (Lc. 22, 38). En seguida, el Señor le dirá a Pedro: "Envaina tu espada" (Jn. 18, 10).

Del análisis literal surge que allí hubo dos espadas; que Jesús no consideró excesivas o demasiadas, sino suficientes; y que una de ellas, cuando menos, pertenecía a Pedro, a quien el Señor ordena envainarla, no abandonarla o tirarla. Tal la exégesis habitual de los Santos Padres.

Sobre ella, San Bernardo de Claraval –en el tratado "De Consideratione" (libro IV, 3)– avanzará recurriendo al simbolismo tan grato al paladar medieval. Verá en las dos espadas una alegoría: "spiritualis scilicet gladius et materialis"; la espada espiritual y la espada temporal o material. La primera, sin duda, en poder de Pedro y la Iglesia (que permanece envainada). La segunda, que también era originariamente de los Apóstoles, es asimismo

---

296. Lamb, Harold: *Historia de las Cruzadas (Guerreros y Santos).* Bs. As., Juventud Argentina, 1947, t. I, pp. 33, 73; t. II, *La llama del Islam*, p. 258.
297. Pernoud, Régine: *Las Cruzadas.* Bs. As., Libros de Mirasol, 1964, pp. 8, 15.

necesaria ("bastante"). La Iglesia es su dueña, pero no usa de ella. Delega su uso –desenvainado– en la autoridad civil, en el Imperio en especial. "Utrumque gladium", del que la iglesia conserva su "dominium" o propiedad eminente de supervisión del brazo armado secular.

Clave del tema de la autoridad, la imagen resuelve la cuestión de la doble administración, temporal y espiritual. Legalmente ambas espadas son de la Iglesia. Los que están fuera de su seno no pueden tenerlas legítimamente. La espiritual es empuñada por la Iglesia, la material para la Iglesia. Si los reyes y príncipes de este mundo –y no los sacerdotes– tienen el ejercicio de la espada temporal, quedan, sin embargo, sujetos al control de su dueño final: el Vicario de Cristo en la tierra. Este podía desposeerlos de ese uso si lo trocaban en abuso, perjudicando el bien común y el fin último de la Cristiandad: "exercendus ille sacerdotis, is militatis manu, sed ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris".

El profesor de Derecho Internacional y de Historia en el University College de Dublin, Sidney Z. Ehler, conviene en que esta alegoría soluciona el tema de la autoridad única:

> "Así, en la teoría de las dos espadas expuesta por San Bernardo y sus seguidores, se delínea ya la silueta de la famosa concepción de la '**plenitudo potestatis**', plenitud del poder pontificio. De acuerdo con la versión eclesiástica de la teoría de las dos espadas, el papa poseía, en principio, poder **absoluto** en el mundo, pero delegaba el poder temporal en los reyes, sujeto aquél a su **supervisión** general y ocasional **intervención**"[298].

Lo completa el profesor medievalista de La Sorbona, Gabriel Le Bras:

> "La determinación de las relaciones entre las 'dos potestades' fue el tema clásico de debate entre los Papas y los canonistas en la Edad Media. Aquellos que estaban obsesionados con el ensueño de la unidad intentaban justificar la teocracia, es decir, la supremacía total del vicario de Cristo, con gran abundancia de imágenes y símbolos y así, las dos espadas de que habla el Evangelio y que representan el poder espiritual y el temporal, pertenecían al Papa, siempre usada la

298. Ehler, Sidney Z.: *Historia de las relaciones entre Iglesia y Estado.* Madrid, Rialp, 1966, p. 56.

> primera por la Iglesia, y la segunda, en su nombre e interés, 'ad nutum et patientiam sacerdotis'. Esta teoría (conocida más bien por doctrina de las dos espadas) encontró expresión en varios escritos polémicos de la época e inspiró cierto pronunciamiento solemne: el **dictatus Papae**, bosquejado durante el pontificado de Gregorio VII y concretado en la Bula **Unam Sanctam**, de Bonifacio VIII (1302). En su virtud reclamaban los Papas el derecho de nombrar y deponer a los reyes, de aprobar las leyes seculares y disposición de regiones enteras"[299].

No nos enfademos con el lenguaje de este afamado medievalista. No vale la pena. Es el enfoque y la terminología común de los historiadores franceses. Al contrario, veamos que él tiene el mérito de no substraer a los Pontífices de la responsabilidad del asunto, para atribuírsela a los canonistas de la Curia, técnica o achaque vulgar de los progresistas.

Lo que no es verdad, por modo alguno, y que por lo tanto no podemos dejar pasar sin comentario, es que la plenitud de jurisdicción papal se fundara en la alegoría de San Bernardo. La "auctoritas" del Pontífice descansaba en palabras claras y llenas de los Evangelios y las Epístolas paulinas. En nada se oponía a ellas la interpretación del pasaje de San Lucas hecha por San Bernardo (¿se ha encontrado una exégesis mejor..?).

De todos modos, la teoría de las dos espadas no apuntaba a desmerecer el rol imperial. El Imperio tiene su sacralidad y su misión. Todavía en el año 1633, Tomás Campanella lo describirá con estas palabras:

> "La espada de **Carlomagno y de Constantino** y de los españoles que, como vasija de alfarero, hará añicos a la gentilidad y a los enemigos de la Iglesia, es **la espada de Cristo**, de quien deben reconocer que la recibieron él y su vicario"[300].

Las alegorías medievales servían para establecer la continuidad imperial: Constantino-Carlomagno-Sacro Imperio Romano Germánico-Impe-

299. Le Bras, Gabriel: "Derecho Canónico", en: Universidad de Oxford, *El legado de la Edad Media.* Madrid, Pegaso, 1950, pp. 432, 433.
300. Campanella, Tomás: *La monarquía del Mesías.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 56.

rio Español. No era un invento oportunista, puesto que la idea imperial traspasaba los siglos.

Junto a la continuidad histórica, operaba la lógica interna del sistema. Daniel-Rops la presenta así:

> "Era evidente que el poder espiritual y el temporal no tenían la misma esencia y no operaban en el mismo campo. Pero ¿se seguía de ello que la Iglesia no tuviese que intervenir en el dominio del Estado? De ningún modo. El razonamiento iba a ser de una lógica perfecta...".
>
> "Así, pues, en razón del pecado, 'ratione peccati', la Iglesia tenía derecho a controlarlos (a los gobernantes)...".
>
> "Esta teoría se expresó en una teoría célebre, llamada 'de las dos espadas'... Cuando San Bernardo escribía tales frases, exponía la única teoría que sus contemporáneos tenían por válida...".
>
> "Tal iba a ser la posición de **todos los Papas** de los siglos XII y XIII. Cuantos más años pasaran, cuantos más graves se hiciesen los acontecimientos en que el Papado se viera comprometido, más y más reforzarían los Papas el rigor de esta actitud. Poco a poco se realizaría un cambio de plano. Gregorio VII reivindicó el derecho de controlar el poder. Pero Inocencio III (1198-1216), cien años más tarde, llegó casi a sustituirse al Emperador. Como 'representante de Aquel a quien pertenece la Tierra y todo lo que ésta contiene y todos los que la habitan', como 'plenipotenciario de Aquel por quien reinan los Reyes y gobiernan los Príncipes, de Aquel que da los bienes a quien le parece', tenía 'el poder de derrocar, de destruir, de dispersar, de disipar, de edificar y de plantar'. El Papa estaba 'por encima de todos los Príncipes, puesto que le pertenecía el juzgarlos'. La primacía 'espiritual' reivindicada por Gregorio VII tendería a convertirse en una **primacía 'total'**; tanto en el Imperio como en la Iglesia, en la cual el Papa no había de aceptar ya ningún reparto del poder...".
>
> "'El poder real obtiene su esplendor de la Autoridad pontificia, del mismo modo que la Luna refleja el esplendor del Sol'... Sobre este esquema doctrinal se desarrollaron, pues, los graves acontecimientos que, en los siglos XII y XIII, comprometieron a la Iglesia en nuevos conflictos con los Poderes Públicos. Los Papas mantuvieron esta posición hasta el fin, hasta la terrible crisis de comienzos del siglo XIV. Inocencio IV (1243-1254) tuvo fórmulas todavía

más categóricas que Inocencio III y, en 1302, en la célebre Bula 'Unam Sanctam', Bonifacio VIII reafirmó para la Iglesia el derecho de mandar las dos espadas...".

"Una tal concepción estaba **en la lógica del alma medieval**; era el final de la Fe universal, la coronación de la gran idea de la Cristiandad...".

"La teoría de las 'dos espadas' había llegado a cierta confusión entre ambas órdenes e Inocencio III no había vacilado en escribir: 'en ninguna parte está mejor asegurada la libertad de la Iglesia que allí donde mantiene íntegro su Poder, tanto en los asuntos temporales como en las cosas espirituales'. En el Concilio de Lyon, en 1245, Inocencio IV había proclamado que Cristo, verdadero Rey y verdadero Sacerdote según el Orden de Melquisedec, había transmitido a Pedro y a sus sucesores la monarquía sacerdotal y regia, la cual delegaban éstos a los Soberanos; y el canonista Enrique de Susa difundió esta doctrina en su 'Summa Aurea'"[301].

Con las inevitables interpolaciones anti-"agustinianas", esa versión nos es útil para presentar ya un panorama rápido del orden político medieval. Tanto o más anti-agustiniano que Daniel-Rops es otro afamado tratadista francés, Marcel Prélot. Pues él mismo también se aviene a reconocer que: "la base lógica del poderío pontificio es **incontestable para un creyente**"[302]. Como asimismo acepta que la primacía pontificia se dio en una serie fáctica normal y previsible, sin fracturas o rupturas históricas violentas ("revoluciones" o "golpes de Estado", en la terminología moderna). El orden causal y esperado de los sucesos, la tornó posible. La Sede Apostólica no violentó las conciencias para imponer su primacía. Hubo una armonía fáctico-conceptual, que el citado Prélot resume en estas cuatro proposiciones:

1. "Hay **dos potencias distintas pero complementarias**, hechas para dirigir en conjunto la cristiandad, comunidad universal superior a todas las otras, a tal punto que los países particulares no son sino sus provincias".

301. Daniel-Rops: *op. cit.*, pp. 231, 232-233, 698.
302. Prélot, Marcel: *Historia de las ideas políticas*. Bs. As., La Ley, 1971, p. 208.

> 2. "El poder espiritual es superior al poder temporal. El sacerdocio tiene precedencia sobre la realeza, pero el sacerdocio no tiene que ocuparse directamente de las cuestiones temporales, pues, de otro modo, no habría más que una autoridad y no dos".
> 3. "Es el papado quien **ha formado el Imperio** de Occidente. El emperador es un cristiano consagrado, que tiene sobre los demás la primacía de estar encargado oficialmente, en virtud de su consagración, de la defensa de la Iglesia. Ejerce el protectorado de los intereses generales de la cristiandad".
> 4. "Al recibir del Papa la corona y la consagración, el emperador romano de Occidente, el rey de Germania, toma nominalmente su asiento en **Roma** que, gracias a la Santa Sede, vuelve a ser la capital del mundo como lo fue durante la Antigüedad"[303].

La "unción" imperial, "charisma" sacro, consagraba al Emperador como "ministro" de Cristo. No era poca su investidura. Además de ser "bailío" eclesial, es decir, de contar con un bailiaje, o encomienda o dignidad en la orden de San Juan. No obstante, en tanto que su poder era "ministerial", dependía de una autoridad superior. Cual observa John H. Randall:

> "Que la Iglesia sea libre y suprema, y el emperador gobierne por la autoridad papal, o que el emperador y el Papa sean vicarios de Dios sobre la tierra, nadie cuestiona seriamente el imperio universal del Papa en asuntos espirituales, ni se niega la omnímoda unidad que depende del emperador, en el campo político"[304].

Esos eran los "círculos concéntricos", con las dos potestades del organismo cristiano. Ahora bien: había que fijar un centro último que determinara el radio de acción de las elipses. El jurista Günther Hostein señala que esa fue la tarea prioritaria del Papa Gregorio VII. Explica que el político que había en Hildebrando:

> "Veía claramente que dos cabezas no podían dominar al mismo tiempo en el sistema jurídico y cultural del Imperio, y que, por

---

303. Prélot, Marcel: *op. cit.,* p. 212.
304. Randall, John H.: *op. cit.,* p. 109.

> mucho que se separasen idealmente ambas mitades, tenían que estar siempre íntimamente enlazadas por virtud de la totalidad de la vida política. Así, la voluntad de la Iglesia, que al principio sólo aspiraba a la primacía religiosa y moral, se eleva, en él, a la pretensión de una primacía **política y jurídica”**.
> **“Tenía que existir un supremo juez y, ¿quién podía serlo más que el Papa?** De la mano de esta idea surgió la de un señorío del Papado sobre los Estados terrenales... la posición del Papado se sitúa cada vez más en un punto intermedio entre el cielo y la tierra... (que) le eleva sobre todo poder humano”[305].

Es cuando la alegoría de las “dos espadas” se completa con la del “sol y la luna”. Entonces el Papa puede otorgar, trasladar y retirar el imperio conferido (“translatio Imperii”), cubrir las vacancias, desligar a los gobernados del juramento de fidelidad a los gobernantes, etcétera. En este sentido, y no en otro, el Romano Pontífice fue un “verdadero elector imperial”; o, como dirían los canonistas: “Papa ipso verus Imperator”[306]. No sólo, como por ignorancia se suele repetir, “ratione peccati”, sino como un genuino poder supremo. El hecho de ser espiritual, apunta Gierke, no lo limita:

> “no por ello tiene menos títulos y está menos obligado a ejercer control directo sobre las temporalidades, donde quiera haya ocasión y razonable causa de intervención (‘**causaliter et ex rationabili causa**’)”[307].

Potestad mediata, pero directa. Plenitud de potestad.

Claro que, y esto se suele olvidar por los historiadores, la supremacía pontificia (que se manifestaba en la consagración y en la unción imperial), tenía su correlato funcional. Al derecho de intervención papal correspondía el de confirmación imperial de la elección del Cón-

305. Hostein, Günther: *Historia de la filosofía política*, 2ª. ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, pp. 145-146.
306. Gierke, Otto von: *op. cit*., p. 207.
307. Gierke, Otto von: *op. cit*., p. 102.

clave cardenalicio. Por su calidad sacra, el Emperador podía vetar la resolución del Cónclave acerca del nuevo Papa elegido.

Olvido poco explicable, máxime cuando debieran tener presente que el último Emperador cristiano, Francisco José de Austria-Hungría, vetó, en 1903, la elección del cardenal Rampolla[308].

Hubo, pues, una construcción histórica que supo apelar a las metáforas, bíblicas o cosmográficas para ilustrar su funcionamiento. Eso es un hecho, innegable. Sin embargo, lo histórico no puede nunca hacernos olvidar lo estrictamente teológico.

---

308. El 1 de agosto de 1903, el Cónclave cardenalicio reunido en Roma para proceder a la elección del sucesor del Papa León XIII, en su segundo escrutinio había otorgado 29 sufragios para el cardenal Mariano Rampolla, Secretario de Estado del Vaticano y faustor de la política conciliatoria con la anticlerical III República Francesa, 16 para el cardenal Gotti, prefecto de la Sagrada Congregación de "Propaganda Fide", y sólo 10 votos para el humilde Patriarca de Venecia, el cardenal Giuseppe Melchior Sarto. Debía repetirse la votación. Fue en ese momento en que el cardenal Puzyna, obispo de Cracovia, interpuso el veto del Emperador de Austria-Hungría Francisco José contra la elección del cardenal Rampolla. Sus palabras fueron: "Tengo el honor, según se me ha encargado por orden superior, de rogar a Vuestra Eminencia (el cardenal Oreglia) que, en su calidad de decano de la Santa Iglesia Romana, tenga a bien saber, para su propio informe y para declararlo oficialmente en el nombre y por la autoridad de Francisco José, emperador de Austria y rey de Hungría, que Su Majestad, queriendo hacer uso de **un derecho y de un privilegio antiguos**, pronuncia el veto de exclusión contra Mi Eminentísimo Señor el cardenal Mariano Rampolla del Tíndaro". La conmoción eclesiástica y mundial fue muy grande. Los historiadores progresistas, naturalmente, han juzgado ese veto como un "anacronismo" inadmisible; los tratadistas "espiritualistas" no ocultan su malestar cuando abordan el tema; los escritores agnósticos quieren interpretarlo en función de la política internacional; y los autores "integristas" señalan que se relacionó con la supuesta filiación masónica del cardenal Rampolla. En el mismo Cónclave hubo un gran disgusto con la intervención del Emperador. Sin embargo, lo cierto es que en la votación del 4 de agosto, el cardenal Giuseppe Sarto obtuvo 50 votos contra 10 de Rampolla y 2 de Gotti. De ese modo ascendió a la Silla de Pedro el cardenal Sarto, que reinó como Pío X; el mismo que el 3 de junio de 1951 fue proclamado Bienaventurado de Dios: San Pío X; el pobre "cura de aldea" cuyo cuerpo permanece incorrupto; el único Pontífice santificado en los Tiempos Modernos. Al parecer, la intervención del Emperador no fue tan nefasta como dicen los historiadores. Ver: Hayward, Fernand, *Pío X*, Barcelona, Mateu, s.f., pp. 25, 34-39; Marc-Bonnet, Henry, *El Papado Contemporáneo*, México, Alameda, 1945, p. 10; y las historias generales: Mourret, F., *Histoire de l´Eglise*, París, 1921, t. IX, Mourret et Carreyre, *Précis de Historie del l´Eglise*, París, 1930, t. III; Jarry, E., *L´Eglise Contemporaine*, París, 1935; Pernot, M., *Le Saint-Siége, l´Eglise Catholique ete la politique mondiale*, París, 1924.

Hemos hablado antes de esa tendencia que inficciona hasta los historiógrafos católicos más sólidos. Internados en el acaecer temporal, se deslumbran por sus causas segundas, y pierden de vista las causas primeras. En el caso de la Cristiandad, el punto inolvidable es que se trata de una tentativa de establecer el Reinado de Cristo en la tierra. Que en dicho esfuerzo se atendiera a las circunstancias de tiempo y de lugar, era más que prudente y pastoral. Pero, de ahí a explicar el Papado medieval exclusivamente a la luz de la serie causal de los acontecimientos, media un buen trecho. Porque los fines últimos fueron también el último fundamento de esa actividad eclesiástica.

El gran medievalista germano Fritz Kern ha sentado la tesis de una "curva histórica" entre el derecho alemán y el eclesiástico, a fin de explicar la preponderancia del Papado sobre el Imperio. De modo muy sumario su posición puede resumirse así: hay, al comienzo una "legitimación sacral" de la monarquía que supera el derecho de la sangre (dinástico) de origen pagano. Eso ocurrió "cuando la Iglesia **consagraba** el derecho de gobernar de un monarca determinado. Lo caracterizaba así como "el que representa efectivamente el puesto de Dios en la tierra". Ese es el "concepto teocrático del oficio o cargo (el príncipe 'minister omnium', apoyado en la Escritura (Marc. 10, 42-45; 9, 35; Mt. 20, 25-28; Lc. 22, 26). A eso se añadió el "principio de idoneidad de la Iglesia", es decir que el monarca gobierne según el bien común trascendente. La consagración, como tal, fue, en un principio, un rito sacro de la Iglesia, un "sacramento", que "producía, según la concepción medieval primitiva, un efecto religioso-moral y jurídico-canónico por virtud sobrenatural en signos y ritos sensibles". Tal "ordenación" del rey, lo sacaba del estado laical, lo convertía en "mediador entre clero y pueblo", y en un "ungido" de Dios. Pero, ese carácter varió con la doctrina del Papa Gregorio VII. Con él "la Iglesia se reservaba fundamentalmente el derecho de aprobación"; la unción bajó de la cabeza al brazo derecho, para poner de manifiesto "cuán grande es la diferencia entre la autoridad del pontífice y la potestad del príncipe"; y se agregó, por vía del "derecho de resistencia a la autoridad tiránica", la facultad de deposición del rey. "No obstante, se mantuvo la absoluta necesidad de la consagración en el Imperio precisamente, en el cual tan sólo el Papa mismo tomaba parte como

obispo de la coronación". Interesa destacar que Kern, a pesar de marcar la evolución histórica del asunto, subraya el "elemento trascendental, metafísico", el "fundamento divino" de esos actos políticos. Y su conclusión, de que: "durante toda la Edad Media el legítimo establecimiento del Imperio permaneció completamente en la mano del Papa"[309].

Al respecto, también el historiador belga Henri Pirenne ha intentado balancear los factores históricos y los teológicos; las motivaciones humanas y la misión sobrenatural. Considerando el siglo XIII, momento de auge del sistema medieval, propone esta reflexión:

> "Es cierto que, comparados con sus predecesores del siglo XI, un Gregorio VII, un Inocencio IV, e incluso con los contemporáneos de San Bernardo, los grandes Papas del siglo XIII ofrecen un carácter más terrenal. Se diría que han hecho descender a Dios y el cielo hasta el seno de la Iglesia. Han dado a ésta una fuerza y una majestad incomparables, pero, aun así, se advierte demasiado en ella la mano del hombre. Constituye un esfuerzo admirable para **crear en la tierra una sociedad perfecta**. Se piensa en una catedral gótica lanzada hacia el cielo...".
>
> "Lo mismo que el derecho eclesiástico, la teología es esencialmente una creación del siglo XIII. Toda la escolástica anterior desemboca en la "Suma Theologica" de Santo Tomás (1274), donde la moral y los dogmas cristianos están expuestos según el método aristotélico. Su punto de partida es, naturalmente, **la revelación**. La fe suministra la base inconmovible de una construcción teológica racional que abarca toda la sociedad y toda la vida. El fin continúa siendo, sin duda, el que era y el que siempre ha sido: la salvación eterna...".
>
> "Lo que ahora se busca es el gobierno de las almas por la Iglesia, dirigida por el vicario de Cristo. Y a estas almas se las acepta **en los cuerpos que ellas animan**, es decir, se acepta la **sociedad**...".
>
> "Sólo se le exige que obedezca a la Iglesia y se deje llevar por ella a la salvación. Toda criatura, toda profesión, están sometidas a la

309. Kern, Fritz: *Derechos del Rey y derechos del pueblo*, Madrid, Rialp, 1955, pp. 67, 69, 81, 83, 99, 105, nota 26, 181, 106-107, 41, 98, 96.

> Iglesia, y por ende al romano pontífice ...alto poder que le otorga la hegemonía del mundo occidental"[310].

Esbozo ecuánime; que buscaremos ampliar en el tiempo y ahondar en la doctrina.

Entonces: ¿"dos espadas"...? Sí. Pero por la Revelación y para el fin último de la salvación eterna.

8. El patrimonio de Pedro

Ciertos católicos modernos, cómodamente instalados en un mundo escéptico que desalienta toda evangelización efectiva, cuando oyen hablar del poder temporal de los Papas se horrorizan. Creen que las posesiones terrestres son como un lastre para la actividad espiritual de la Iglesia, cual lo sería el cuerpo para el alma. Son los "espiritualistas", muchos de ellos individualistas. No entienden que la propagación social de la fe exige de medios visibles y operables en el tiempo. Un alma inquietada por los motivos de credibilidad que preceden al asentimiento prudente y razonable que requiere el acto de fe, puede, tal vez, hacer abstracción de estos signos sensibles de la presencia de la Iglesia en el mundo. Pero la grey, la masa de los feligreses, no todos doctos ni místicos, se adhiere a esas corporizaciones que circunscriben y alientan su creencia. En esto la Iglesia procede para el animal-social y para la persona, unidad sustancial de cuerpo y alma, que hay en todos nosotros, los humanos, por más angelicales que nos sintamos.

Además, debe tenerse presente que la Iglesia requiere, para el mejor cumplimiento de su misión evangelizadora, de medios materiales, como los que puede facilitarle la Autoridad Civil. Monseñor Arturo Tabera (Obispo de Albacete, en España, y de doctrina clara y ortodoxa), escribía a este respecto:

> "La unidad del hombre que ha de ser al mismo tiempo católico y ciudadano; la necesidad de que la Iglesia, esencialmente sobre-

310. Pirenne, Henri: *Historia de Europa, desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México. Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 215-216, 217.

> natural, tenga también **puesta su mano en lo natural**. Nota: No hay que perder de vista que la Iglesia, que tiene un fin esencialmente espiritual, ha de conseguirlo con medios que, por una parte han de ser proporcionados a la naturaleza de este fin y, por otra, **proporcionados a la naturaleza humana** de sus fieles. Necesita medios espirituales, pero **también medios materiales**, o de orden material. Muchas de las objeciones que se hacen a la Iglesia, por su supuesta invasión del área del Estado, no es más que por esto: por el uso de su derecho a los medios materiales para el logro de su fin y el desempeño de su misión en el mundo"[311].

Y, por fin –que en modo alguno supone un tercer lugar–, debe recordarse que los "elementa mundi" de que se sirve la Iglesia, corresponden "a su ley interna como representación **del misterio de la encarnación**. La Iglesia como 'corpus mysticum' se asimila necesariamente en el tiempo y el espacio a las formas de existir propias precisamente de este tiempo y espacio"[312].

También se escandalizan con las potestades eclesiásticas los movidos por una ideología: la del laicismo moderado, o del naturalismo mitigado. El liberalismo estricto, inmanentista y subjetivista, no acepta fines últimos trascendentales, sobrenaturales o suprasensibles. A lo más, concede a la religión un fuero de conciencia interna, no exteriorizable con homenajes públicos. El genuino laicismo es indiferentista y relativista o pluralista por definición. Con Voltaire piensa que de las cosas más seguras, lo más seguro es dudar. O, con Pilatos, se interroga sobre la existencia de la Verdad; mas no para buscarla sino para plantear la duda y allí dejarla asentada como principio metódico.

En el orbe capitalista de la sociedad de consumo, cualquier especulación que no sea financiera carece de sentido. El "homo oeconomicus" va

---

311. Excm. y Rvdmo. Sr. D. Tabera, Arturo, C.M.F.: *Tolerancia e intolerancia*, en: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez", XIV Semana Española de Teología (13-18 septiembre de 1954), Madrid, 1955, p. 178 y nota 75.
312. Jedin, Hubert: *op. cit.*, t. IV, p. 85.

tras el lucro irrestricto, sin ninguna otra ley que no sea la satisfacción de sus placeres materiales. El hedonismo reina indisputado en el mundo burgués.

Conjugando esos factores, aparece el cristiano que ansía llevarse bien con el mundo moderno. Que estima que sólo con la adaptación al estilo de vida liberal-burgués-capitalista-democrático, puede la fe subsistir en esta tierra. Es el creyente que poda a su fe de cuanto moleste a las potestades y dominaciones. Habla de un cierto rol "social" de la Iglesia que, por su misma ambigüedad (la voz la emplea como algo diverso a lo "político"), ni lo compromete en exceso ni lo indispone con los poderosos. Así, son bien vistos por los mundanos: "bien-pensantes" burgueses de condición y mentalidad que, por si acaso, toman un seguro de vida eterna merced a su "sensibilidad social". Nunca proclaman a Cristo Rey, desde que eso sería "meterse en política", atrayendo sobre sí las iras secularistas. "Instaurar todas las cosas en Cristo", no pasaría de ser una linda frase de sermón pío, sin concreción visible, sin metas definidas. Entonces, el mundo los deja tranquilos para que puedan servir a dos señores.

No otro es el meollo de la defección de los cristianos en este tiempo indigente. Mas, como tampoco nadie puede vivir confortablemente sin tener a mano una teoría de la justificación, aquietan su mala conciencia con argumentos históricos; o pseudo-históricos.

Sostienen que ahora viviríamos en una especie de "plenitud de los tiempos", en el "humanismo cristiano" que dijera Jacques Maritain, gracias al Progreso de la Humanidad, que diseñara el marqués de Condorcet. Es el católico del siglo XX el afortunado de la Providencia. Él es quien ha descubierto el verdadero mensaje de Cristo respecto del Mundo. Mensaje que, en última instancia, se reduciría a no molestar a los incrédulos gobernantes y dominadores económicos con inoportunos reclamos evangélicos. Dejar hacer, dejar pasar. O una traducción de la máxima kantiana de no hacer a los demás lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros. Cada uno en su casa; y Dios, o lo que cada cual entienda por Dios, en la de todos. Atar cada uno sus perros.

Si ese es el ideal cristiano, es obvio que el que se vivió en los siglos anteriores al XVIII no es más que una rémora "triunfalista", "constantineana", "tridentina", reaccionaria y oscurantista. A simple vista parecie-

ra que el Espíritu Santo decidió demorarse un tanto, casi 17 siglos, en insuflar a la humanidad el recto sentido de la vida cristiana. Luego, correspondería pedir perdón por haber vivido tanto tiempo en el error. Disculparnos por las Cruzadas, por las Abadías, por las Órdenes Contemplativas, por la Inquisición, por la Mística, por la Escolástica, por el Gótico, por el Gregoriano, por los santos y por los mártires. Por la Iglesia Visible y Militante, en una palabra.

Y si alguien menta las posesiones terrenales de la Iglesia, a modo de disculpa, se le indica que eran unos cuatro templos italianos, por los que, en verdad, no valía la pena romper una lanza.

No vamos a discutir aquí con estos congéneres mundanizados. No pretendemos cambiar su conducta anclada por intereses de este mundo. Nos limitaremos a exhibir la realidad de esos "cuatro templos" que poseyera la Iglesia.

Es decir, vamos a ocuparnos de los dominios físicos y políticos de la Iglesia Católica. De esos bienes de los cuales todavía es un trasunto el Estado Vaticano constituido por el Tratado de Letrán de 1939, que puso fin a la "cuestión romana", engendrada por la violenta ocupación piamontesa de la ciudad de Roma y de los Estados Pontificios de 1870. Estados Pontificios, o "Res publica Rommanorum", que eran una consecuencia inmediata del "**Patrimonium Petri**".

Como asimismo lo es el llamado "Óbolo de San Pedro", tributo monetario que se remonta a Ina Rey de Wessex, en Inglaterra, en el año 723, y que a fines del siglo XI se extendió a casi toda Europa. Ya sin su carácter feudal, dicho "Óbolo" fue restablecido en 1860, a instancia de Louis Veuillot y de los católicos belgas, como una contribución voluntaria para el sostenimiento de la Santa Sede.

El "Patrimonio de Pedro", o corporación de bienes muebles e inmuebles, había integrado una unidad jurídico-moral bajo dominio inmediato de los Papas. Dichos bienes se situaban preferentemente en el centro de Italia. Fuera de la península itálica existían otras posesiones. En general se vinculaban a la Iglesia mediante relaciones de vasallaje; feudos papales de Europa, en las antiguas provincias occidentales del Imperio Romano, cuyos contratos de enfeudamiento procedían de la Edad Oscura, cuando la invasión de los bárbaros. Además, aquel patrimonio acrecía con las pretensiones derivadas del

"Constituto Constantini", o Donación que el emperador Constantino habría hecho al Papa San Silvestre. Bienes todos sobre los que la Iglesia disponía con plena capacidad jurídica.

Dado que el tema es muy vasto, lo resumiremos, subdividiéndolo en varios ítems, a saber:

8.1 Cronología.

Los actos que nos interesa considerar son:

1. Año 445: el emperador Valentiniano III da el edicto "Certum est", reconociendo la supremacía de Roma en la Iglesia occidental. "El decreto imperial del año 445 –dice Enrique Gallego Blanco– ha sido considerado como el reconocimiento oficial del primado de Roma en todo el occidente"[313].

2. Año 492: el Papa San Gelasio I le dirá al emperador Anastasio Augusto que la "auctoritas" reside en la Iglesia, siendo el emperador un "administrador".

3. Año 590: el Papa San Gregorio Magno otorga la "Regula Pastoralis"; acepta la doctrina de San Agustín sobre las dos ciudades; centraliza la Iglesia; y organiza las donaciones de bienes en el "Patrimonium Petri". Cartas a Mauricio, Thierry, Childebert y Brunehaut, sosteniendo la supremacía papal.

4. Año 727: el Papa Gregorio II establece el "Ducado de Roma"; se produce la excomunión del emperador de Bizancio León Isáurico II y del exarca de Ravena, por la cuestión de los iconoclastas.

5. Año 740: el Papa Gregorio III funda la "Sancta Respublica Rommanorum", independiente del imperio romano oriental de Bizancio y de su provincia itálica de Ravena; procura el apoyo de los reyes francos merovingios (Carlos Martel).

6. Año 751: el Papa San Zacarías I legitima el golpe de Estado de Soissons, por el cual Pipino el Breve pone fin a la dinastía merovingia y es elegido rey de los francos, al ungirlo el legado papal Bonifacio.

---

313. Gallego Blanco, Enrique: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 18.

7. Año 754: Tratados de Quiercy y Ponthion, entre el Papa Esteban II y el rey de los francos Pipino el Breve; éste recibe el título de "Patricio Romanorum", por comprometerse a luchar contra el rey de los lombardos Astolfo, y restituir a Roma el exarcado de Ravena y la Pentápolis italiana.

8. Año 800: el Papa León III corona en Roma al emperador Carlomagno; se produce la ruptura completa con el imperio de Bizancio, y la instauración del "Imperio Christianus Occidentis", lo que implica la "Renovatio Imperii", o "**Translación Imperial**"; Carlomagno confirma las donaciones de Pipino.

9. Año 816: el Papa Esteban IV corona en la catedral de Reims al emperador Ludovico Pío; con lo que aclara que es el Papa quien confiere la dignidad imperial.

10. Año 962: el Papa Juan XII corona en Roma a Otón I el Grande, emperador del "Sacro Imperio Romano Germano"; esto implica la nueva "Translación Imperial", de los francos a los sajones; con renovación de la validación del "Patrimonium Petri".

11. Año 1054: el Papa León IX organiza las donaciones "Sancti Petri" y el "Denarius Sancti Petri", como censo temporal recaudado por la Cancillería papal, no a título de diezmo o impuesto eclesiástico, sino como recaudación propia del poder temporal pontificio.

12. Año 1075: con el Papa San Gregorio VII (Hildebrando) y el emperador Enrique IV, se entabla la "Querella de las Investiduras". Primera sentencia contra el emperador (1076); Canossa (1077); segunda sentencia (1080). Reforma eclesiástica. "Dictatus Papae". Cartas al obispo Hernan de Metz (1081). Con esos actos queda fijada la doctrina del poder temporal directo del Papa.

13. Año 1091: el Papa Urbano II, con la Bula "Cum omnes insula" (28 de junio de 1091) organiza el "regalis iuris" de donaciones de tierras (isla de Córcega).

14. Año 1157: conflicto entre el Papa Adriano IV y el emperador Federico Barbarroja, a raíz del "beneficio" de la coronación.

15. Año 1160: el Papa Alejandro III excomulga al emperador Federico y absuelve del juramento de fidelidad a sus súbditos. Del mismo modo lo hace con el rey de Inglaterra Enrique II, en 1172.

16. Año 1202: el Papa Inocencio III interviene en la elección del emperador Otón IV, con la "deliberatio", en la que afirma que a él pertenece

el negocio temporal "principaliter et finaliter"; reafirmado con la decretal "Venerabilem" (1202). Corona a Otón en Roma y, luego, lo depone, ascendiendo Federico II. Con la decretal "Novit ille" actúa en el conflicto entre el rey de Francia Felipe Augusto y el de Inglaterra Juan sin Tierra. Letra "Per Venerabilem". Funda su derecho de intervención: "rationi peccati" y "casualiter" o "accidentaliter".

17. Año 1230: el Papa Gregorio IX, en carta al Patriarca de Constantinopla, reivindica categóricamente la espada y potestad temporal; en lucha contra Federico II se apoya en la "Donación de Constantino". Organiza el "Corpus Iuris Canonici".

18. Año 1243: el Papa Inocencio IV, con su obra "Apparatus domini Inocentii" formula la más clara doctrina de la plenitud de la potestad papal. La reitera con la Encíclica "Aeger cui levia" (septiembre 1245); y la confirma con su obra "Apologeticus". Doctrina corroborada por el Concilio Ecuménico XIII de Lyon, de 1245. Potestad universal que se extiende a los infieles.

19. Año 1302: el Papa Bonifacio VIII, en su querella contra el rey de Francia Felipe el Hermoso, otorga la Bula "Unam Sanctam", confirmada por el Concilio Ecuménico XVIII de Letrán (V), de 1512-1517. Dogmáticamente define: "de necessitate salutis subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae", y: "spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fruerit". Condena como herejes maniqueos a los dualistas que pretenden separar radicalmente la Iglesia de la autoridad civil, y a los que duden del derecho de jurisdicción temporal del papa. Esa doctrina plenaria fue apoyada por el Consistorio de cardenales y por el Concilio Romano de octubre de 1302.

20. Año 1324: el Papa Juan XXII excomulga y depone al rey Luis de Baviera, a través de las Bulas "Si fratrum" (1317) y "Attendentes" (1323). Por la Bula "Licet juxta doctrinam" (1327) condena el libro "Defensor Pacis", de Marsilio de Padua, que negaba la potestad pontificia.

21. Año 1459: el Papa Pío II con su Bula "Execrabilis et pristinis" confirma la doctrina de la plenitud de potestad.

22. Año 1516: el Papa León X con su Bula "Pastor Aeternus" ratifica la misma doctrina.

23. Año 1559: el Papa Paulo IV con su Bula "Cum ex Apostolatus officio" depone a los reyes cismáticos germanos y luteranos.

24. Año 1570: el Papa San Pío V con la Bula "Regnans in Excelsis" ordena la deposición de la reina Isabel I Tudor de Inglaterra, por violación del juramento con que accedió a la Corona.

Si quisiéramos manejarnos con el número redondo de veinticinco (25) actos principales, podríamos adicionar otro más. Al más citado en el Derecho Canónico. El de la carta del Papa Nicolás II (1059-1061), por intermedio de San Pedro Damiano, a los fieles de Milán. En ella decía:

> "Christus beato Petro, aeternae vitae clavigero, terreni simul et coelestis imperii jura commisit".

Esto es:

> "**Cristo dio a la vez a San Pedro, clavero de la vida eterna, derechos sobre el reino terreno y sobre el reino de los cielos**".

Y así seguir citando. Por ejemplo: con las cartas del Papa Clemente V (1305-1314), en el Concilio de Vienne, acerca de la potestad pontificia para regir el Imperio vacante, que originaron las llamadas "Clementinas".

Una cronología complementaria de la anterior es la referente a la Potestad Papal misma. Haciendo abstracción momentánea de cuanto registramos en el capítulo teológico, podemos verificar la trayectoria del Papado en el tiempo con doce (12) actos principales. Ellos están insertos en el "Enchiridiom Symbolorum" (Denzinger), y son los que siguen:

1. San Clemente I, años 90-99, carta a los corintios.
2. Concilio de Sárdica, años 343-344. Concilio de Constantinopla, año 381.
3. San Siricio, años 384-398.
4. San Inocencio I, año 417, carta a los obispos africanos.
5. San Bonifacio I, año 422, carta a Rufo y obispos de Macedonia:

> "Aquel en quien Cristo depositó la plenitud del sacerdocio, y contra quien nadie podrá levantarse, so pena de no poder habitar en el reino de los cielos".

6. Concilio de Éfeso, año 431:

   "A nadie es dudoso, antes bien, por todos los siglos fue conocido que el santo y muy bienaventurado Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia Católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro Señor Jesucristo, salvador y redentor del género humano, y a él le ha sido dada potestad de atar y desatar los pecados; y él, en sus sucesores, vive y juzga hasta el presente y siempre".

7. Concilio de Calcedonia, año 451, carta "Repletum est gaudio" al Papa San León.
8. Pelagio I, año 560, carta "Adeone te".
9. Adriano I, año 785, carta "Pastorabilis curis":

   "La Sede de Pedro brilló con primacía sobre toda la tierra y ella es la cabeza de todas las Iglesias de Dios".

10. San León IX, año 1053, carta "In terra pax hominibus", a Miguel Cerulario:

    "Como el quicio, permaneciendo inmóvil trae y lleva la puerta; así Pedro y sus sucesores tienen libre juicio sobre toda la Iglesia, sin que nadie deba hacerles cambiar de sitio, pues la Sede suprema por nadie es juzgada".

11. IV Concilio de Letrán, año 1215. El Papa es "Vicario de Dios y de Cristo".
12. Clemente VI, año 1351, carta "Super quibusdam":

    "Nos que somos Pontífice Romano y los que en adelante lo serán por sucesión, hemos recibido, como vicarios de Cristo legítimos, **de plenísima potestad, inmediatamente del mismo Cristo sobre el todo y universal cuerpo de la Iglesia militante, toda la potestativa jurisdicción que Cristo, como cabeza conforme, tuvo en su vida humana**...".

    "La plenitud de potestad del Romano Pontífice se extiende a tanto, que puede trasladar a los patriarcas, católicos, arzobispos, obispos, abades o cualesquiera prelados, de las dignidades en que estuvieren

> constituidos..., o de exigirlo sus crímenes, degradarlos y deponerlos, excomulgarlos y entregarlos a Satanás...".
> "La autoridad pontificia no puede ni debe estar sujeta a cualquier potestad imperial o real u otra secular, en cuanto a institución judicial, corrección o destitución"[314].

Paramos aquí. Por un buen motivo. Los historiadores anticatólicos, incrédulos o progresistas dirán que la Primacía Papal es un invento de Hildebrando. Los "anti-agustinistas" más refinados lo achacarán a sus asesores Humberto de Moyenmoutier, Cardenal de Silva Cándida, San Pedro Damiano o el Cardenal Dusdédit. Los más burdos pensarán que fue un despropósito de Bonifacio VIII, con la "Unam Sanctam". Por eso, acabamos de reseñar esos doce actos de proclamación de la Supremacía Pontificia, anteriores a Hildebrando, y los veinticinco actos de intervención temporal, anteriores y posteriores a Bonifacio VIII. A fin de que esos escépticos se vayan dando una idea somera de cómo fueron en realidad las cosas. Cuando avancemos en nuestra materia, quizás, advertirán que se trata –nada más y nada menos– que de la doctrina perenne de la Iglesia.

8.2 La donación de Constantino

Nadie tan culpable, a los ojos de los cristianos progresistas, como el Emperador Constantino. Él es el responsable, con su Edicto de Milán, del año 313, de haber sacado a la Iglesia de la catacumba, donde tan "espiritualmente" vivía, y de haber concluido con la persecución del Estado, que tan bella analogía presenta con los Tiempos Modernos. Cual dice el P. Alfredo Sáenz, en su glosa de la obra del Cardenal Pie, que:

> "Bien apuntaban, pues, los enemigos de la Cristiandad –y siguen apuntando bien–, cuando señalan a Constantino con el dedo acusador. No fue sino él quien puso, desde el nivel político,

---

314. Denzinger, Enrique: *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1959, n. 41, 57 e, 87, 100, 109 b, 112, 149, 230, 298, 350, 570 e; pp. 17, 26, 32, 39, 43, 46, 58, 84, 109-110, 130, 186, 187.

> las bases de la Cristiandad. A partir de Constantino comenzó a edificarse la Cristiandad que alcanzaría su ápice cuando todas las instituciones, culturales, económicas, sociales y políticas, consintiesen en dejarse impregnar por los principios del Evangelio"[315].

Y esos tales enemigos de la Cristiandad, suelen ensañarse con predilección con la denominada "Donación de Constantino".

Es el plato fuerte de la historiografía anticristiana. En general, muy bien servida por autores católicos enemigos del "agustinismo político".

Este último fenómeno cultural –del que tendremos que ocuparnos una y otra vez–, sostiene que los malos discípulos de San Agustín –sino el propio Obispo de Hipona, al que unos disculpan y otros no– confundieron el orden temporal con el espiritual. Que olvidaron aquello de "Dar al César, etcétera", y mezclaron lo eclesiástico con lo estatal. Error confusionista cuya peor manifestación sería la olvidable Bula "Unam Sanctam", atribuida a Aegidio Romano (Gil de Roma), a fin de exonerar al pobre Bonifacio VIII de su terrible responsabilidad. Una tal equivocación se remontaría a Hugo de San Víctor. Otros prefieren acusar a Inocencio III, mientras que parte del bando "anti-agustinista" se empeña en absolverlo del pecado de "hierocratismo" en razón de que reconoció la potestad propia del rey de Francia. Lo más sólito es que sea Hildebrando el chivo expiatorio, afirmando que con él nació el "agustinismo político", que tanto le costó a Santo Tomás de Aquino (o, mejor dicho: a Cayetano) desmadejar. Toman el título de unas obras de monseñor Henry Xavier Arquilliére, que han tenido mucha fortuna historiográfica. De ese tipo de celebridad de los libros que no se leen, pero que se citan con frecuencia. Que los "anti-agustinistas" profesionales no han leído correctamente a Arquilliére queda en descubierto desde que ignoran que este autor remite toda la cuestión a San Pablo, antes que a Hildebrando. Por lo demás, dos continuadores de esa tesis tan prolijos como Robert Folz o Marcel Pacaut, han demostrado que Gregorio VII se inspiró en San Ambrosio, y que con el Papa San Gelasio I, ya estaban presentes las bases

---

315. Sáenz, Alfredo: *"El Cardenal Pie, etcétera"*, *op. cit.,* pp. 259-260.

de la "teocracia" medieval, por lo que muchos llaman a esto "doctrina gelasiana". Esto es, que el asunto se complica en extremo. Menos mal que, para ponerlos de acuerdo, está la condena inapelable que ha recaído sobre la falsa "Donación de Constantino".

Veamos, pues, de qué se trata.

Es un documento, supuestamente emanado del emperador Constantino, y que en lo pertinente dice:

> "Estamos decididos a honrar con el mayor respeto el poder de la sacrosanta Iglesia romana tanto como a nuestro poder imperial y a exaltar y glorificar la sacratísima sede del bienaventurado Pedro más que a nuestro Imperio, confiriéndole el poder, la dignidad, la gloria, la fuerza y el honor imperiales. Por consiguiente decretamos que el pontífice tenga la primacía sobre las cuatro sedes principales de Alejandría, de Antioquía, de Jerusalén y de Constantinopla, así como sobre todas las restantes Iglesias de Dios en el universo entero...".
>
> "Decretamos también que nuestro venerable padre, Silvestre, así como sus sucesores, llevarán la diadema, esto es, la corona de oro purísimo y de piedras preciosas que le hemos concedido, arrancándolas de nuestras sienes...".
>
> "Y para que el prestigio de pontificado no sufra deterioro... concedemos y entregamos... no solamente nuestro palacio de Letrán... sino también la ciudad de Roma, así como todas las provincias, localidades y ciudades de Italia y de las **regiones occidentales**, para que las tengan él y sus sucesores bajo su poder y tutela... entregándolas esta Constitución para siempre y de derecho a la Iglesia Romana"[316].

Este documento se correspondería a la orden de Constantino de fundar Bizancio o Constantinopla en el año 324. Y la donación de Roma, Italia y las provincias occidentales al Papa San Silvestre, obedecería a la gratitud de Constantino por la curación milagrosa de una lepra que lo aquejaba. No se

316. Halphen, Louis: *op. cit.* ut infra, p. 20; Artola, Miguel, *Textos fundamentales para la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 47, 48.

sabe si la existencia de tal documento pudo haber sido invocada antes del año 754. Lo seguro es que, con motivo de las negociaciones de Quiercy y Ponthion entre los delegados pontificios y los del rey franco Pipino el Breve, se sacó a relucir, a fin de convencer a los carolingios de la legitimidad del dominio papal de la República Romana y el Patrimonio de San Pedro. Luego, también se citó por el Papa Adriano I en carta a Carlomagno (del año 778), y por los papas Silvestre II y León IX (en el año 1053), incorporándose al "Liber Pontificalis".

En el año 1432, el conciliarista Nicolás de Cusa impugnó el documento por apócrifo. En 1440, el filólogo hereje Lorenzo Valla reiteró el ataque. Ante ello, el Cardenal Baronio lo estudió y coincidió con los impugnadores. Dictamen que ha sido compartido por los especialistas del tema (Friedrich, Gaudenzi, Doellinger, Grauert, Kirsch, Shoenegger, Buchner, etcétera). Es decir que el documento usado ante los carolingios no era de la época de Constantino.

Lo que los referidos filólogos y críticos literarios no han podido aclarar son los siguientes puntos:

a) El motivo de la fundación de la ciudad de Constantinopla; descartado que sea el alejamiento de Roma del Emperador por la falsa "Donación". Cual dice Ferdinand Lot, esto es "un enigma político", ya que no obedece a ninguna razón natural.

b) La situación extraordinaria en que de hecho –ya que no de derecho, toda vez que el de la "Donación" no se reconoce– quedó Roma y sus inmediaciones. En Occidente, añade Lot, el Obispo de Roma "toma el puesto del emperador cuando el trono está vacío". Situación que se aumenta con la caída del Imperio Romano: "Al hundirse el Imperio Romano, la Iglesia católica es lo único que queda en pie. En ella se cifra la esperanza de las poblaciones"[317].

c) La inmediata conformación del poder temporal de la Iglesia. El gran tratadista belga Godofredo Kurth ha examinado este período histórico. Comienza señalando que ese poder temporal de los Papas: "estaba en el orden providencial del mundo, pues todo tendía a colocarlos a la

---

317. Lot, Ferdinand: *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*, México, UTEHA, Col. "La evolución de la humanidad", t. 47, 1956, pp. 31, 34, 339.

cabeza de la sociedad humana". "Jamás –añade– poder humano alguno tuvo origen tan santo y tan puro: tal poder acudió en cierto modo al Papado, sin que éste lo buscase ni lo desease". Destaca que el Imperio Romano sirvió a la difusión del cristianismo:

> "Las legiones romanas, al conquistar el mundo, habían allanado a los apóstoles el camino de las misiones, y los excesos mismos de la centralización les habían ayudado. De un extremo a otro del Imperio el misionero circulaba con seguridad bajo la protección de la paz romana; por todas partes oía hablar la misma lengua, por doquier encontraba las mismas instituciones... el suelo romano estaba ya preparado para recibir la semilla evangélica".

Es la antesala de la Unidad cristiana:

> "El Imperio..., representaba en la vida terrenal esa unidad del género humano que la Iglesia realiza en la vida espiritual; sólo había un Emperador sobre la Tierra, lo mismo que sólo había un Dios en el Cielo, y el soberano de aquí abajo recibía su poder celestial para facilitar la obra de la salvación de la humanidad, haciéndose el protector de la Iglesia y proporcionándole los medios de cumplir su misión social".

Esto fue lo que aconteció con el régimen inaugurado por Constantino. Aunque ese Imperio "no estuvo a la altura de la ardua misión que parecía solicitar su actividad". Entonces, cayó ante los Bárbaros a los que no supo incorporar. Fue el Obispo de Roma quien tuvo que enfrentar las invasiones de Atila y Genserico:

> "Había, pues, todavía, un Imperio romano, pero era el Imperio espiritual de la religión. Roma mandaba al universo, pero no era ya en nombre del César, sino en nombre de Dios. Las promesas de eternidad con que le habían arrullado sus poetas se realizaban, pero en otra esfera y por otros medios...".
>
> "Hay que dejar a **San León el Grande** que acabe él mismo el paralelo; en su boca la historia se convierte en una profecía realizada: '¡Oh Roma!, gracias a tus apóstoles la luz del Evangelio ha brillado sobre ti, y de señora del error te has convertido en discípula de la verdad... La sagrada sede del bienaventurado

> Pedro ha hecho de ti la cabeza del mundo, y los límites de tu autoridad religiosa sobrepasan a los de tu dominación terrestre'" ("Sermo", 82, al 80).

Esto se escribía hacia el año 449 de la era cristiana. A partir de ese momento, dice Kurth, fue la propia historia la que generó el poder temporal de la Iglesia:

> "Este mundo nuevo vivía bajo el báculo del obispo de Roma, a quien en gran parte debía su existencia. El Papa (porque, desde San León el Grande, el sucesor de San Pedro se complacía en designar su paternidad espiritual con este título) no cesaba de agrandarse a los ojos de Occidente. Ninguna autoridad terrenal era tan respetada como la suya, y aun cuando todavía se considerase como súbdito del Emperador, el mundo veía en él a un verdadero soberano. Cierto concurso notabilísimo de circunstancias había preparado durante los dos siglos precedentes el advenimiento del Pontificado a su elevación temporal de ahora...".
>
> "Ahí está el germen del poder temporal de los obispos en general y el de Roma en particular; parecía que, al abandonar, a partir del siglo IV, la Ciudad Eterna para ir a establecerse a otras residencias, **los Emperadores hubiesen querido dejarla como capital de la Iglesia**; desde que ellos salieron, el Papa fue la autoridad más alta que se reconocía en la ciudad imperial, y sólo él pareció designado para reinar sobre el pueblo soberano. Por otra parte, era digno de tal misión; al prestigio que le daba su cualidad de jefe supremo del mundo cristiano añadía las rentas de numerosos 'patrimonios' de su Iglesia, esparcidos en todas las provincias del Imperio, y que hacían de la Santa Sede el propietario territorial mayor de Italia... Es decir, que además del poder moral poseía también los recursos materiales que hacen posible su ejercicio... 'Jefe del pueblo cristiano –escribe Casiodoro al Papa Juan I–, vos tenéis la guarda de su seguridad; os ruego que no dejéis recaer exclusivamente sobre mí el cuidado de la ciudad de Roma, pues **no sois sólo pastor espiritual y no podéis descuidar los intereses de vuestro rebaño...** Por

> entonces, el Papa presente en todas partes, aliviaba o compartía los sufrimientos del pueblo italiano y gozaba de una popularidad sin límites"'.
>
> "En una palabra, que el Pontificado estaba en todas partes: en las cimas más altas de la vida política y en las profundidades más misteriosas de la conciencia humana... Llena y domina la sociedad bárbara, cuya única prenda de unidad es... el Papado habla ya en nombre de la 'república cristiana', cuya cabeza va a ser muy pronto"[318].

En el siglo VI, mucho antes del llamado "agustinismo político", por delegación voluntaria y unánime, se gesta lo que Godofredo Kurth denomina como el "Imperio de Dios".

d) La coetánea afirmación de la Primacía del Obispo de Roma. Los Concilios de Sárdica (344), Ecuménico II de Constantinopla (381) y de Calcedonia (451), proclaman tal doctrina. En el canon 28 de este último se lee:

> "Con razón han concedido los Padres a la sede de la vieja Roma la primacía del honor, por cuanto es la metrópoli imperial. Por la misma consideración, los obispos otorgaron idéntica primacía de honor a la Santa Sede de la nueva Roma, ya que es muy lógico que la sede central del Imperio y del Senado, que, por otra parte **posee los mismos derechos que la vieja ciudad imperial**, sea elevada también, en sentido espiritual, al rango de aquella...".

El Papa San Siricio (384-399), ha inaugurado las "decretales", o respuestas (inspiradas en el "responsum" imperial). Ha contestado al obispo Himerio de Tarragona, ordenando y conminando sanciones. San León Magno ha establecido solemnemente que es Roma "hecha cabeza del mundo por la sacra sede del bienaventurado Pedro", quien debe presidir la Iglesia Universal. San Ambrosio, obispo de Milán, ha recordado al Emperador Valentiniano

---

318. Kurth, Godofredo: *Los orígenes de la civilización moderna*, Bs. As., Emecé, 1948, pp. 291, 96, 100, 144, 195, 196, 289, 290, 293, 294.

II, en el año 386, que el Imperio está dentro y no fuera de la Iglesia, y que debe someterse a los sacerdotes de Cristo:

> "No se arrogue el emperador un derecho ajeno ni un ministerio que está confiado a otros, a fin de no ofender a Dios, de quien viene todo ordenamiento en las cosas, y no sea rebelde contra Aquel que le ha concedido el poder que tiene".

El Papa Félix III le ha escrito al emperador Zenón que:

> "El Señor ha querido que Vos seáis quien doblegue su cerviz frente a la Iglesia, con piadosa devoción".

Dado que San León Magno, en su "Sermo" III, ha recordado que Cristo fue sacerdote y rey en el orden de Melquisedec, y que a la cátedra de Pedro corresponde tanto la "auctoritas" como la "potestas", el Papa San Gelasio I, le escribirá al Emperador Anastasio, en el año 494, exaltando la "sagrada autoridad de los pontífices". De modo que hacia esa época "hacía tiempo que el reconocimiento y eficacia del primado romano eran una realidad", anota Héctor Herrera Cajas[319].

e) La pérdida de numerosos documentos durante la Edad Oscura, cuando las invasiones sucesivas de los Bárbaros arrasaron bibliotecas enteras. Que permitiría acuñar la hipótesis de un documento original extraviado y luego copiado, más o menos fielmente, hacia el año 750.

f) La doctrina de la "restitución" imperial, más que de una "donación" constitutiva de derechos. Esta doctrina está presente en el siglo XIII, cuando Santo Tomás de Aquino (o Tolomeo de Luca) escribe que:

> "El emperador (Constantino) se allanó en el dominio al Vicario de Cristo, el bienaventurado San Silvestre, **a quien esto de derecho se debía...** Y en esta acción de Constantino se juntó el Reino espiritual de Cristo al temporal... reverenciaron (los emperadores)

---

319. Herrera Cajas, Héctor: *La doctrina gelasiana,* en: Padre Osvaldo Lira. *En torno a su pensamiento. Homenaje en sus 90 años*, Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez / Zig Zag, 1994, pp. 459-470; cfr. Rahner, Hugo, *Libertad de la Iglesia en Occidente. Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los tiempos primeros del Cristianismo*, Bs. As., 1949; Saba, A. y Castiglioni, C., *Historia de los Papas*, Barcelona, 1964, t. I; Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, II, *La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona, 1980.

> la Iglesia Romana como si ella tuviese el Principado, sin tratar que fuese respecto del dominio espiritual o del temporal, como lo define el Santo Concilio Niceno".

Según se aprecia, en el "Gobierno de los Príncipes, se tiene a la "Constituto Constantini" por genuina. Mas, si no lo hubiera sido, la argumentación no se afectaba, por ser una "restitución" de derecho divino, Asimismo reforzada por la "Translación Imperial":

> "Pasó el imperio de los Griegos a los Alemanes, en la persona del magnífico Príncipe Carlos (Magno); en la cual acción se muestra bastantemente cómo la potestad del imperio depende del Papa"[320].

g) Por último, que si la Donación de Constantino era apócrifa, no lo fueron los documentos suscriptos con los dignatarios francos. Joseph Calmette aprecia que: "se trataba de un acta falsa, pero confeccionada de **buena** fe y destinada a probar, por medio de un documento, derechos que se **estimaban auténticos**"[321]. En función de lo cual, en el año 754, en Quiercy, Pipino firmó el Acta de "Restitución" al Papado de sus dominios romano-itálicos; seguida de una donación efectiva, en el año 756, cuyas validaciones están fuera de dudas[322]. Y es por estos actos que el Papa Adriano I se dirige a Carlomagno, recordando al:

> "Piadoso Constantino de santa memoria, gran emperador por cuya generosidad fue elevada y exaltada la santa Iglesia romana, católica y apostólica a la que él concedió el poder de estos países occidentales"[323].

De modo que, cuando menos a partir del año 755, queda en claro que los más importantes reyes temporales, herederos del poder romano, hacían:

---

320. Santo Tomás de Aquino: *Del Gobierno de los Príncipes*, Bs. As., ed. Cultural, 1945, t. II, pp. 42, 44, 45, 46.
321. Calmette, Joseph: *Carlomagno. Su vida y su obra*, Bs. As., Argos, 1948, p. 37 nota 12; cfr. Calmette, Joseph, *Le Monde féodal*, 2a. ed., París, Presses Universitaires, 1942, p. 135.
322. Halphen, Louis: *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, México, UTEHA, Col. "La evolución de la humanidad", t. 51, 1955, pp. 22-29.
323. Halphen, Louis: *op. cit.*, pp. 82-83.

> "Donación perpetua a San Pedro, a la santa Iglesia Romana y a todos los pontífices que en lo sucesivo ocupasen la Sede apostólica", de los territorios indicados por el Papa[324].

En retribución de lo cual, Pipino fue nombrado "patricio de los romanos", y el diploma de su donación fue colocado sobre la confesión de San Pedro en el Vaticano.

Por todo eso es que Louis Weckmann sostiene que:

> "No existe prueba suficiente para imputar la paternidad de la "Donación" al Papado mismo, el cual, con toda posibilidad, aceptó su carácter genuino, siguiendo el juicio de la época y basó en ella algunas de sus reivindicaciones temporales. La falsedad de la 'Donación'... escapó a la mente medieval"[325].

Además, el profesor del Balliol College de Oxford, R.W. Southern, explica que la "Donación de Constantino", era:

> "Un documento al cual Gregorio VII y sus sucesores concedían gran importancia y su autenticidad (aunque no su autoridad) **era aceptada por amigos y enemigos juntamente**. Pero el principal tesoro de documentos que inspiraba a los reformadores era de indiscutible autenticidad: la gran colección de cartas de Gregorio Magno".

Junto a lo cual debe recordarse otra gran fuente del "Patrimonium Petri": **la donación de la condesa Matilde**, la que también estuvo expuesta a controversias:

> "Cuando la gran condesa Matilde murió en 1115 dejó en su testamento sus tierras a la Iglesia romana. Fue una donación que estuvo en el aire durante treinta o cuarenta años: Gregorio VII la había negociado, y los amigos de la Iglesia romana daban gran importancia al esperado acontecimiento. El documento de la

---

324. Halphen, Louis: *op. cit.*, p. 29.
325. Weckmann, Luis: *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría del Papado Medieval*, México, Jus, 1949, p. 40 nota 16.

> época de Gregorio VII se perdió –acaso en la confusión de sus últimos años–, pero en 1102 fue redactado uno nuevo que estableció la donación en forma tan inequívoca y absoluta como era posible. Para evitar una repetición de su pérdida fue esculpido en una lápida de mármol y guardado en la cripta de San Pedro, en donde se encontraron sus fragmentos en el siglo pasado".

Tanto el condado de Toscana como el de Anjou integraban esa donación, que fue impugnada por los legistas imperiales.

Y, asimismo, constaban los documentos de los enfeudamientos señoriales, antes aludidos. Por ejemplo, los catalanes:

> "Uno tras otro, algunos condados y reinos de España se sometieron –en realidad buscaron– al señorío superior del Papa: el condado de Besalú, en 1077; el reino de Aragón, en 1089; el condado de Barcelona, en 1090. La tierra de Catalunia había entrado en la 'Libertad de la Iglesia Romana'"[326].

Textos de homenaje que, al variar las circunstancias históricas, varias veces fueron luego discutidos. Algo similar, pero de mayor alcance pudo pasar con la "Donación" de Constantino.

Apócrifa como tal, la supuesta "Donación" operó como virtualmente auténtica, siendo convalidada por documentos indubitados.

Esa es la conclusión del caso, que se ha magnificado a fin de arrojar una sombra de sospecha sobre todos los títulos, teológicos e históricos, en que se fundó la Plenitud de Potestad pontificia.

8.3 ¿Teocracia?

Si los enemigos de la Cristiandad consiguieron imponer el rótulo de "Edad Media" a la Edad de la Fe, los adversarios de la Potestad Papal han

---

326. Southern, R.W.: *La formación de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pp. 150, 95, 96, 131. En castellano escasean los estudios sobre el tema. El más importante es: Tormo, Elías, *La "donatio" de Constantino*, en: "Boletín de la Academia de la Historia de España", n. 113, 1943, pp. 57-112.

obtenido similar suceso acuñando la expresión "teocracia" para designar el sistema cristocentrista medieval. Esto, si no es un hecho histórico, al menos es un hecho historiográfico. Los historiadores han conseguido imponer su voluntad sobre la historia, moldear los sucesos conforme a sus ideologías.

Como antes con la voz "Edad Media", no vamos a librar batallas perdidas de antemano, no somos tan ingenuos como para pensar que con nuestra débil palabra podamos torcer el rumbo de errores consagrados académicamente.

Tan sólo nos proponemos sentar una duda razonable.

Teo-cracia supone el gobierno inmediato de Dios. Como en el caso genuinamente histórico del Pueblo de Israel, conducido por sus Reyes, Jueces y Profetas, inspirados directamente por Dios. Así, el P. Mateo Liberatore, S.J., aclara:

> "En cuanto a la teocracia, diremos que no viene a cuento, pues teocracia, o sea gobierno divino, significa una sociedad regida **inmediatamente** por Dios, con personas por él escogidas y con leyes por él mismo dictadas, cual fue solamente el pueblo hebreo bajo el gobierno de los Jueces y en parte también bajo el de los reyes"[327].

El arzobispo de Poitiers, Cardenal Pie, glosando a San Pablo (Rom. 13, 1), afirmaba: "El poder no es pues algo que tiene su raíz abajo. No; como la luz, como la inteligencia, como la gracia, como todo lo que la tierra recibe del cielo, el poder viene y no puede venir sino de lo alto". Esa doctrina jerárquica-divina del poder humano, advertía, no se confundía con "una teocracia al estilo del Israel antiguo". Es simplemente la Sabiduría divina, encarnada en Jesucristo, la que lleva a poner "bajo su obediencia a los pueblos y a los reyes, según lo preanunciaron con rara unanimidad los antiguos profetas". De ahí que: "Después de los tres siglos que siguieron a la muerte y resurrección del Señor, siglos de resistencia a la buena nueva, los príncipes, y con ellos todos los poderes públicos, fueron entrando paulatinamente en la Iglesia, y enseguida se aplicaron por ir adecuando la legislación con la ley de Cristo". Nació la Cristiandad, a la que el contradictor liberal llama "régimen teocrático". Que no es tal. Responde el Cardenal que:

327. Liberatore: Mateo, S.J., *La Iglesia y el Estado*, Bs. As., Rovira, 1946, p. 124.

> "'De jure' jamás existió teocracia sino en el pueblo judío; y si de hecho se ha dado en algún otro lugar, lo ha sido fuera de las sociedades católicas. Por otra parte, la historia del cristianismo ha conocido reinos más puros que el de Israel, para lo cual basta comparar los libros de los Jueces, de los Reyes y de los Macabeos, con los anales de las naciones católicas; la desventaja no está por cierto de parte del reino de los Carlomagno y los San Luis de Francia, de los San Enrique de Alemania, de los San Esteban de Hungría. Durante mil años el derecho cristiano fue el derecho público de Europa. Todo lo que hoy perdura de verdadera civilización, de verdadera libertad, de verdadera igualdad y fraternidad, es fruto del cristianismo europeo... Nada hay pues de quimérico en el programa al que se deben tantos beneficios de primer orden. Lo que es quimérico, lo que es irrealizable, es el programa de la Revolución, no el de la Iglesia"[328].

Henri Pirenne tropieza, como todos, con el vocablo: "Se dice frecuentemente que el siglo XIII fue una teocracia". Lo examina, y lo niega. No hubo en la Edad Media teocracia, "si la teocracia consiste en entregar a la Iglesia misma la dirección y gobierno de los intereses políticos". Entonces: ¿qué hubo? Fue un caso de "ascendiente moral"; esto aunque en esos siglos "existen pocos acontecimientos políticos en que los Papas no hayan intervenido".

Pero:

> "No intervienen como amos, sino como socios; y se les reconoce y en todo caso se les atribuye una especie de **poder arbitral supremo**"[329].

Más precisa es la respuesta de otro tratadista fuertemente influido por la literatura gala "anti-agustiniana". Asevera Marcel Prélot que la palabra "teocracia" no cuadra con la realidad medieval:

---

328. Sáenz, Alfredo: *"El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la Verdad"*, *op. cit.*, pp. 312, 313, 315, 395.
329. Pirenne, Henri: *op. cit.*, p. 219 y nota 1.

> "De esa suerte, y contrariamente a una opinión muy extendida, el sacerdotalismo no es una doctrina de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino **una concepción diferente de la sociedad política misma, diferente del Estado**. El poder supremo es ejercido por la autoridad religiosa... se arroga las atribuciones fundamentales de la soberanía política: la institución y la jurisdicción...".
> "...si nos referimos a la etimología verbal y a la historia doctrinal, el término 'teocracia' **no sirve de modo alguno** para designar los conceptos que estudiamos. La teocracia es el gobierno directo o indirecto de Dios: en su forma inmediata, que solamente el pueblo de Israel la ha conocido... Ahora bien, ninguna de esas concepciones es aplicable a la pretendida teocracia medieval...".
> "El término '**hierocracia**' propuesto, no sin reticencias, por Marcel Pacaut, no es usual y sus resonancias bizantinas sugieren mal un conjunto de nociones concernientes sobre todo a Europa occidental"[330].

Este estudioso de las ideas políticas sugiere en reemplazo el vocablo "sacerdotalismo"; que es tan criticable como los que él critica, y que ha tenido menos suerte bibliográfica. Otros autores mentan el "ministerialismo", referido al poder de los príncipes. Toman la voz "ministerium", tal como la expuso San Agustín, glosando a San Pablo. Servicio instrumental ejecutivo. Ya que: "non est enim potestas nisi a Deo" (Rom. 13, 1, 2 y 5), todo poder humano es ministerial. En ese sentido, puede admitirse ese calificativo. Como el "sacerdotal", si está vinculado con la realeza sacerdotal de Cristo, según orden de Melquisedec, que exalta San Pablo en la Epístola a los Hebreos; no si se lo toma como equivalente a clericalismo. Puesto que no se trata de los sacerdotes o clérigos en general, ni siquiera de los Obispos, sino del Papa en tanto que el Vicario de Cristo en la tierra, en tanto que nuestro único contacto visible con Cristo (que dijera Santo Tomás Moro). Luego, la sola expresión correcta es Cristocentrismo. Mas, si para no discutir inútilmente, diéramos por bue-

330. Prélot, Marcel: *op. cit.*, pp. 207, 208.

na la voz "teocracia", no lo podríamos hacer de otra forma que como la emplea Etienne Gilson:

> "La teocracia pontifical, que, por lo demás, no consiste en suprimir el poder temporal de los príncipes, sino en subordinarlo a la realeza del Vicario de Cristo Rey en la tierra"[331].

Si esa es la cosa que se designa, no nos importa el vocablo con que se nombre.

8. 4 ¿Agustinismo político?

Ya llevamos algo dicho acerca de esa teoría moderna. Agreguemos que los anti-agustinistas se inventan un "agustinismo" opuesto a un "tomismo" que, por lo pronto, no corresponde a la obra de ninguno de los dos Grandes Doctores de la Iglesia. Además, participan del "espiritualismo", según el cual la Iglesia no debería manifestarse visiblemente con bienes temporales ni con militancia terrenal (puesto que sus miembros serían equivalentes en un todo con los ángeles del cielo). Estos "espirituales", cuando se avienen a un examen histórico (cosa rara, porque, fuera de los primeros cristianos de las catacumbas, no admiran a nadie en la historia de la Iglesia, hasta muy entrado el siglo XIX, con Lamennais y compañía), minimizan la potestad pontificia. Por ello, sobre estos dos puntos diremos una palabra, por ahora.

Ya lo había anunciado Arquilliére: el temido "agustinismo" era, en realidad, Paulismo Político. Escribe Walter Ullmann:

> "**San Pablo** había señalado las pautas: 'Princeps non sine causa portat gladium'. La 'causa portandi gladium', es decir, la razón por la que el rey ceñía la espada se debía, según palabras de Pablo, a que era el 'vengador que descargaba su cólera sobre el que hiciera el mal'. Si no existiera el mal no habría necesidad de que el príncipe ciñera la espada. Por lo tanto, al príncipe se lo concebía exclusivamente en términos teológicos: se lo veía como un poder que existía para unos objetivos específicos".

331. Gilson, Etienne: *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2a. ed., Madrid, Gredos. 1965, p. 534.

> "El papado llenaba de contenido las fórmulas paulinas... sostenía que el príncipe llevaba a cabo ciertas funciones dentro de la Iglesia, entre las cuales y sobre las demás, estaba la de erradicar el mal...".
> "En virtud de su carácter de 'piedra' sobre la que se fundamentaba la Iglesia, en virtud de su gobierno petrino, se consideraba al Papa como el único capaz de emitir ese 'pronunciamiento' vital acerca de lo que era o no malo dentro de la Iglesia. En esta forma se colocaba al príncipe en su lugar dentro de la totalidad del marco cristiano".
> "También había lugar para el razonamiento contrario: el papado no reconocía carácter autónomo al gobierno secular, y es indudable que si tomamos en cuenta el origen paulino de la proposición, particularmente si la consideramos junto con el otro axioma según el cual no existía poder que no proviniera de Dios, es claro que no podía lógicamente atribuírsele dicho carácter autónomo"[332].

San Pablo, Padre de la Confusión. Porque el Apóstol de los Gentiles es el que ha dicho que todo el poder viene de Dios, y que la espada coactiva se funda en la represión del mal. Con esos principios no podía funcionar la "soberanía" (Ullmann la confunde con "autonomía") de "lo Stato" que le diseñó Bodino. Eso es cierto. Como también lo es que las autoridades civiles de las comunidades humanas –ajenas a esa concepción idolátrica del "Estado"–, sí podían funcionar y, de hecho funcionaron, bastante bien. No es que los medievales "confundieran" el Estado y la Iglesia. Sencillamente no reconocieron al "Estado" pagano de la Antigüedad, ni presintieron al "Estado" neopagano de la Modernidad. No lo confundieron con nada, porque no lo aceptaron, ni entró en el juego del sistema de las instituciones medievales. El Estado, fin en sí mismo, fuente suprema de todo su poderío, no existió. Existieron diversas autoridades civiles de las diferentes comunidades, cada una con su poder, con su ámbito de jurisdicción, con su perfección de orden, y, por lo tanto, autónomas del Papado. Y, claro, dentro de esas funciones de las autoridades civiles se contaba la represión de la maldad pública. Maldad que, por cierto, nace

---

332. Ullmann, Walter: *"Principios, etcétera"*, *op. cit.*, p. 66.

del pecado. Hay un mal, no un malentendido. Luego, hay que combatirlo, no discutirlo. "Rationi peccati". Por razón del pecado se sancionan coactivamente muchas situaciones.

Pero no todo es visto bajo esa óptica. Frederick Copleston ha aclarado que San Agustín no reducía el origen del poder público al pecado (hay que tener presente que San Agustín hablaba del "Estado" imperial romano, esto es, semi-pagano). Lo que en verdad quería era que el "Estado" se fundara en la justicia; por lo que concluía que: "el Estado no puede ser justo a menos que sea cristiano"[333]. También debe admitirse que el Doctor de la Gracia no escindía el acto moral. No había para él una conciencia "autónoma", sino "teónoma"; es decir, la conciencia natural iluminada por la luz del ser, perfeccionada por la conciencia sobrenatural, guiada por la luz de la fe. Luego, su doctrina política se inspira en la noción de los "espejos de los príncipes". Conforme a ella, hay un contraste entre el buen y el mal gobierno; por ello, el déspota, el mal gobernante, puede ser destronado después de ser anatemizado por sus graves pecados. Ahí aparece lo de "rationi peccati". Pero, al Obispo de Hipona, más que censurar a los miembros de la Ciudad de Babilonia, le interesa exaltar a los "príncipes perfectos". ¿Quiénes son éstos? Los que hacen reinar la justicia en sus reinos. Es, pues, por "razón de la justicia", antes que por el pecado, que se valora la autoridad civil.

Hay un orden en las cosas que San Agustín expone de esta forma: lo animal, lo racional, lo sobrenatural, para alcanzar la suprema sabiduría.

Santo Tomás, por su parte, adoptará el análisis aristotélico, partiendo del "dato sensible", y, en el caso político, del hombre naturaleza social. En un primer examen, de orden natural, no es el pecado sino la procuración del bien común lo que fundamenta la autoridad de la comunidad (Santo Tomás, a diferencia de San Agustín no habla de "Estado", en el sentido de los romanos paganos, y, tal vez por eso, no necesita insistir en la raíz pecaminosa). Con o sin pecado el hombre requeriría de la guía eficiente que le procurara mayores bienes, es decir, más libertad

---

333. Copleston, Frederick, S.I.: *Historia de la Filosofía*, vol. II, De San Agustín a Escoto, 2ª. ed., Barcelona, Ariel. 1974, pp. 94, 95; cfr. Vignaux, Paul: *El pensamiento de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 34, 82, 83, 119, 120, 45.

práctica. Entonces, el fin de la sociedad humana es la vida virtuosa, la vida buena según la virtud, que se consigue bajo el principio directivo del bien común. Ese es el análisis tomista de la causa del gobierno. Luego, añaden sus comentaristas, muy distante del sobrenaturalismo de la "Ciudad de Dios" agustiniana. ¿Es eso así? No; para nada. Para el Aquinate, también la virtud cardinal es la de la justicia, y el fin último de la sociedad no es simplemente el de la "vida buena", sino el de la beatitud, de llegar a gozar de la presencia de Dios, fin último y único, de carácter sobrenatural, desde luego. O sea: que Tomás es otro "confusionista".

En realidad, en el pensamiento cristiano no hay separatismos como en la Modernidad. Ya sea con el método de Plotino o con el de Aristóteles, por esta vía o la otra, toda distinción, en un filósofo cristiano, apunta a mejor unir, no a separar. El tomismo –como lo hemos visto en el capítulo filosófico, y como lo seguiremos viendo en el de las ideas políticas– cuenta con su propio método de armonización entre lo natural y lo sobrenatural; que lo diferencia del agustinismo, del escotismo o de otras filosofías cristianas. No obstante, en lo que todas ellas coinciden es en los mismos principios teológicos. Que es lo principal, lo que realmente importa. Si eso es así, no debe haber grave peligro doctrinal en el "agustinismo político"; o, al menos, que no quede muy lejos de los "peligros" del tomismo. Lo que en verdad sucede es que estos llamados "anti-agustinistas políticos" son católicos "racionalistas", que otorgan a la razón y a la naturaleza poder suficiente y fundante sobre este mundo. Y que, sustancialmente, niegan o ponen entre paréntesis la acción sanante de la gracia y la potestad iluminadora de la fe. Ahí está el verdadero peligro. No en el "agustinismo". Está en las ideas de esos cristianos modernistas.

Jean Touchard, discípulo a la letra de Henry Xavier. Arquilliére, subraya la "ambigüedad del espíritu agustiniano".

Entiende Touchard que la "Ciudad de Dios" es una "obra de circunstancias", que los agustinistas desvirtuaron al mezclar lo místico con lo temporal. Añade que el primer "agustinista político" fue Gelasio I, con su carta al emperador Anastasio, y que Gregorio el Grande elaboró la "concepción ministerial" del Imperio, con fórmula que denomina "brutal" ("lo importante es ser un rey católico", a Chidelberto); brutalidad que confluyó en San Isidoro de Sevilla.

Menos mal que, a continuación agrega que esto es: "inherente quizá, al conjunto del pensamiento cristiano". De la misma forma, si censura a San Agustín por haber sentado las bases del teocratismo con la insistencia en que "todo poder viene de Dios", concluye en que: "no se aleja en este punto de la tradición paulina". Y acepta que su ideal de la "Ciudad de Dios":

> "Constituye para los creyentes una forma de comunidad garantizada por Dios, irreductible a todas las comunidades terrestres y que sobrevive a todos los naufragios de la tierra"[334].

Lo cual, dentro de la relatividad del conjunto de las teorías políticas, no está nada mal, ¿no?

Si tan grave "peligro" fue sustentado por muchos Padres de la Iglesia, no sólo por San Agustín, y reposa en el fondo en San Pablo –al punto que, en justicia, la famosa obra de Arquilliére se debió titular "El Paulismo Político"[335]–, es un "peligro" tolerable. Que no aparejó tantos males como los que se iniciaron con la infame querella separatista de Felipe el Hermoso, y su atentado de Agnani de 1303. Para darse una buena idea del uso que se ha dado a la teoría separatista del "anti-agustinismo político", bastaría con leer hoy una historia publicada por los discípulos "postmodernos" de Georges Duby en La Sorbona. Ellos se apoyan en los autores anti-teócratas (católicos y monárquicos), principalmente en Arquilliére. Y, luego concluyen que la Cristiandad es: "una añagaza y un callejón sin salida"; que el tomismo fue "una fantasía"; y que los dos únicos buenos filósofos medievales fueron Juan de París (Quldort) y Guillermo de Ockham, porque terminaron "de arruinar el agustinismo político", y abrieron paso "al derecho natural y al Estado"[336]. A los árboles se los conoce por sus frutos.

---

334. Touchard, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, Madrid, Tecnos, 1983, 5ª. ed., pp. 100, 108, 109, 101.

335. Arquilliére, Henry Xavier: *op. cit.*, pp. 39, 55, 54, 117, 72-94.

336. Chatelet, Francois y Mairet, Gérard: *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Madrid, Akal-Universitaria, 1989, pp. 242, 253, 267, 302, 328, 329. Estos autores, junto con Griolet, Pierre, Mairet, Gérard, y Moureu, Pierre-Francois, son deconstructivistas, es decir, nihilistas, ya que no admiten ningún tipo de verdad ni de conocimiento objetivo de la realidad. En consecuencia, no saben que la Cristiandad fue un hecho histórico; y se imaginan que fue un invento literario de Víctor Hugo, Chateaubriand y Huysmans. Con señalar que el capítulo en que tratan estos temas lo titulan: *"Las ideologías monoteístas del poder"*, ya está todo dicho; como también el nivel al que ha descendido la Universidad de París.

El anti-agustinismo racionalista ha frutecido en el deconstructivismo postmodernista. A tan gran teoría, tan buenos seguidores.

Y basta, por ahora, de "anti-agustinistas". Concedámosle todas sus críticas acerca de la concepción "ministerial" del poder temporal. Pero, concedámosnos que esa fue la concepción católica. Al menos, así la expuso el Papa San Gregorio Magno (590-604), en su célebre carta al emperador Mauricio y a su hijo Teodosio, enseñándoles:

"El poder ha sido dado desde lo Alto a mis señores sobre todos los hombres, para ayudar a quienes deseen hacer el bien, para abrir más completamente el camino que conduce al cielo, para que **el reino terrenal esté al servicio del reino de los cielos**".

Ahí está la doctrina del fin único y último. En la que el fin natural está articulado jerárquicamente en subordinación al fin sobrenatural, que es el supremo. Si éste se alcanza, por añadidura se alcanza el natural, mientras si aquél se malogra, no se obtiene nada, ni siquiera el fin natural. De ahí que todo deba converger y desembocar en el orden sobrenatural. El mismo Papa San Gregorio Magno le escribía al rey Childeberto: "Ser rey nada tiene en sí de maravilloso, ya que también otros lo son: **lo importante es ser un rey católico**". Seis siglos antes que existiera la "teocracia medieval" denostada por los "anti-agustinistas", un pontífice santo exponía la doctrina ortodoxa acerca del sentido final del poder temporal.

Y cien años antes, el Papa San Gelasio I, en su carta al emperador bizantino Anastasio I, en el año 494, le dirá:

> "Hay dos poderes... por los que está regido el mundo: la sagrada autoridad pontificia y el poder real. De ellos, el primero **es mucho más importante**, ya que ha de rendir cuentas incluso de los reyes y de los hombres ante el Tribunal Divino... Sabes también que hay que someterse al orden religioso más bien que dirigirlo: ...Tú sabes que es tu deber... obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla"[337].

337. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, p. 83.

San Ambrosio había comparado la dignidad pontificia con el oro y la temporal con el plomo. San Gelasio explicitó esa distinción. Luego, con razón puede Sidney Z. Ehler aseverar que:

> "Después de San Ambrosio, Gelasio I fue el principal creador de los principios fundamentales en que desde entonces se ha mantenido la Iglesia Católica en sus relaciones con el Estado"[338].

Verdad histórica medieval. Que obliga a hablar de la "Doctrina Gelasiana", antes que la Gregoriana, y a trasladar las baterías "anti-agustinistas" desde el año 1302 ("Unam Sanctam") al año 494. Bien que recordando que, teológicamente, tanto San Agustín, San Ambrosio, San León Magno o San Gelasio, no inventaban nada. Se remontaban a San Pablo, esto es, a la Palabra Revelada. Por eso, una y otra vez, tendremos que decirles a los "anti-agustinistas" que el genuino "culpable" de las "confusiones" que tanto los desvelan, es el propio Jesucristo. Desde que es el mismo Dios quien ha proclamado que todo poder viene de lo Alto.

8.5 Estados Pontificios

Pasando al otro tema que asociábamos en el ideologismo antimedieval, diremos que el Papado contaba con grandes poderes materiales. El citado Jean Touchard nos lo advierte:

> "En efecto, el Papado administra directamente, 'iure propietario', el dominio pontificio, al que hay que añadir la donación de la condesa Matilde, así como Córcega y Cerdeña. Además, el señorío pontificio se ejerce sobre un cierto número de territorios, tanto en Italia como fuera de ella. En Italia, los príncipes normandos Roberto Guiscardo y Ricardo de Capua se reconocen vasallos de la Santa Sede. Fuera de Italia, una tutela del mismo orden es aceptada por Hungría, por el reino de Kiev y por el duque de Croacia-Dalmacia, y sin duda por Dinamarca y la Bohemia. En la mayoría de estos casos, los mismos príncipes

---

338. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, p. 31.

> han solicitado, por táctica o por otras razones, el señorío pontificio"[339].

En realidad, son muchos más los estados vasallos de la Santa Sede: Sicilia, Aragón, Inglaterra, entre otros. Esos son los Estados Feudales Pontificios, ligados al Papado mediante un contrato de vasallaje o investidura y pago de los tributos y "beneficios". Antes que ellos, ya hemos visto que existían los territorios itálicos de la "Respublica Rommanorum", o Estados Monárquicos Pontificios, en los que el Papa gobernaba como soberano directo. Y estaba el resto de la Cristiandad sobre la que el Papado ejercía una supremacía de derecho divino, canónico y consuetudinario que lo convertía en su Árbitro Supremo. Y, por diversas vías, históricamente estipuladas, se acrecentaba el "Patrimonio Sancti Petri" o Encomienda de San Pedro. Patrimonio que no se reducía a cuatro basílicas italianas, sino que comprendía grandes territorios europeos.

Dichos territorios y bienes no fueron usurpados por el Pontificado. Les fueron concedidos espontánea y voluntariamente. Muchas veces, por temor a la inseguridad en que sus detentadores vivían y que ansiaban eliminar bajo la protección del Papado. Eso lo reorganizó Hildebrando, cuando ya venía de siglos atrás. Él lo centralizó eficazmente, no más. Wilhelm Neuss lo registra de esta forma:

> "En verdad, la energía directora de Gregorio VII había respondido de tal modo a lo que el mundo necesitaba, que los pueblos estaban preparados gustosamente a dejarse dirigir por los Papas. A los ojos de todos aparecía con claridad que el Papado era una autoridad moral legítima, una **protección** del derecho y un **refugio** para los oprimidos. Por ello se produjo durante el siglo XII una estrecha adhesión de los pueblos a la Santa Sede, no sólo en lo religioso en estricto sentido, sino conforme al específico sentido medieval de caudillaje y séquito, o al menos un reconocimiento de una autoridad que obligaba moralmente más allá de lo propiamente religioso"[340].

---

339. Touchard, Jean: *op. cit.*
340. Neuss, Wilhelm: *La Iglesia en la Edad Media*, en: *Historia de la Iglesia*, por Albert Ehrhard y Wilhelm Neuss, t. III, Madrid, Rialp, 1961, p. 226.

Parece conveniente, pues, insertar acá unas breves notas sobre el origen de esos Estados Pontificios.

Hasta el año 312 no hubo poder temporal alguno de los Pontífices, por la muy sencilla razón de la persecución imperial romana. Con Constantino cambiaron rotundamente las cosas. La Iglesia empezó a ser protegida por el Emperador. Más adelante, la división del Imperio aparejó consecuencias importantes para la Santa Sede. Nos interesan las que aparecieron cuando el Imperio de Occidente sucumbió ante el embate de los bárbaros, y quedó como única autoridad imperial la del "Basileus" de Constantinopla.

En el año 445 el Emperador Valentiniano III reconoció la supremacía de Roma sobre Constantinopla:

> "Estamos convencidos de que la única defensa para nosotros y para nuestro imperio es el favor del Dios de los cielos; y para ser merecedores de ese favor, nuestro primer deber es proteger la fe cristiana y su venerable religión. Por lo cual, considerando **que la preeminencia de la Sede Apostólica** está asegurada por los méritos de San Pedro, el primero de los obispos, por el primer lugar de la ciudad de Roma y también por la autoridad del santo sínodo, que no se presuma mostrar nada contrario a la autoridad de esa sede...".
>
> "...decretamos por un edicto perpetuo que nada atenten los obispos galicanos o de cualquiera otra provincia contrario a la costumbre antigua sin la autoridad del venerable papa de la Ciudad Eterna. Que sea ley para todos los que la autoridad de la Sede Apostólica ha promulgado o promulgue"[341].

El máximo historiador eclesiástico de esa época, Louis Duchesne, en su obra "Les premiers temps de l'Etat Pontifical", ha explicado cuál era la situación de la Silla Apostólica en el primer período. Dice que:

> "Así como es una niñería teológica hablar del obispo de Roma en cualquier época, como de un obispo entre tantos, así también es una puerilidad histórica insistir, al hablar de un Papa de los siglos sexto, séptimo u octavo, como de un súbdito del empe-

---

341. Gallego Blanco, Enrique, *op. cit.*, p. 83.

> rador de Constantinopla. En teoría, no cabe duda, era un súbdito porque se es súbdito o soberano, y en el Imperio no había más soberano que el emperador. Pero en realidad, el emperador **no lo nombraba**...; la autoridad que ejercía no le venía del emperador, y no eran por cierto los reflejos de la majestad bizantina los que le daban brillo dentro y fuera del imperio. La sucesión de S. Pedro, la sede de S. Pedro, la autoridad de S. Pedro, la tumba de S. Pedro, en esto fundaba su autoridad el **Señor apostólico**, y de ahí nacía su prestigio".

En la península itálica sí había un jefe regional que dependía de Constantinopla: el exarca de Ravena, de cuya autoridad quedaban exentos los reyes de Lombardía. Los Papas, "defensorum civitatum", se vieron precisados a proteger los pueblos de la comarca romana, a veces abandonados por los bizantinos, o saqueados por los vándalos y los lombardos o asaltados por los sarracenos. Resumiendo el aporte de Duchesne, monseñor Gustavo J. Franceschi traza esta síntesis:

> "...ya los Papas del siglo IV defienden en cuanto pueden a Roma contra los vándalos, y durante los siglos V y VI se extenúan en esfuerzos para conseguir que los exarcas de Ravena, representantes civiles y militares de Constantinopla, lleguen a un acuerdo definitivo con los diversos invasores, y especialmente con los lombardos. En realidad, y desde mediados de este último siglo, son los Pontífices los únicos representantes del pueblo que quieren ver terminados los horrores de una guerra inacabable. Es sabido cómo el Papa San Gregorio Magno interviene entre el exarca Callínico y el Rey de los lombardos Agilulfo, y logra se firme el pacto tregua de 598. Deseaba el Rey que la firma del Pontífice figurara al pie del tratado, porque en realidad él era su autor. Pero Gregorio, parte por modestia y parte porque no tiene confianza en la palabra del exarca, se rehúsa a hacerlo: dice que no ha sido más que 'postulador e intermediario'. La paz es quebrantada, vuelta a reanudar, y los Papas en estas luchas asumen una posición cada vez más importante".

> "Llegamos a fines del siglo VII; es la hora en que ya se diseñan en el horizonte los primeros lineamientos del futuro Estado Pontificio. En ese momento el imperio bizantino posee la Sicilia, las Calabrias, y luego en la Italia media una zona que tiene su mayor anchura sobre el Mediterráneo donde se extiende desde las vecindades de Nápoles hasta las de Civitavecchia, se estrecha en el centro y se ensancha de nuevo sobre el Adnático desde Ancona hasta Comacchio al Norte de Ravena. El jefe supremo es siempre el exarca que habita en esta última ciudad, y tiene como subordinados a diversos duques, entre otros, el de Roma, nombrado por el Emperador. Lo demás de Italia pertenece a los lombardos, cuyo Rey, con su corte en Pavía, domina directamente el norte de la península, y cuenta en la zona sur entre sus vasallos a los duques lombardos de Spoleto y Benevento, prontos siempre a ver de conquistar su independencia".
>
> "En medio de todo esto, el Papa se empeña en mantener una paz eminentemente inestable, y los pueblos no tienen confianza más que en él. Cuando en 602, después del Concilio realizado en Trullo, cuyos cánones cismáticos pretende imponerle, envía Justiniano II al protospatario Zacarías para doblegar por la fuerza al Pontífice Sergio, levántanse contra su escolta hasta las tropas de Ravena, sin contar las bandas armadas del ducado de la Pentápolis; y sólo la intervención del Papa salva la vida del enviado imperial. Años después, en 726, León Isaurio, sostenedor de la herejía iconoclasta, pretende vencer al Pontífice Gregorio II por la violencia, y ordena al exarca que marche contra Roma"[342].

Ahora continuamos el relato de esos sucesos de la mano de otro expositor argentino de las conclusiones de L. Duchesne, el gran tratadista de Derecho Político Samuel W. Medrano. Comienza él por ubicar la situación política del Ducado de Roma, en los inicios del siglo VIII:

---

342. Franceschi, Gustavo J., Monseñor: *op. cit.*, pp. 276, 85-87; cf. Duchesne, Louis, *Les premiers temps de l´Etat pontifical*, París, 1911. Otras obras de interés son: Moresco, M., *Il patrimonio di San Pietro*, Milán, 1916; Crivellucci, A., *Lo origini dello Stato della Chiesa*, Pisa, 1909.

"A principios del siglo octavo puede afirmarse que había dos Italias: la Italia lombarda, constituida después de una serie de brillantes victorias por invasores bárbaros, bien pronto convertidos al cristianismo merced al celo benedictino, y cuya corte estaba en Pavía; y la Italia bizantina, último resto del imperio de Occidente, dirigida por un exarca representante del Emperador de Bizancio, y que tenía su sede en Ravena, cerca del Adriático. Obedecían al Rey lombardo los ducados de Spoleto y Benevento; y al Emperador los ducados de Roma, Nápoles y Venecia".

"Estos ducados bizantinos en el suelo de Italia tenían su origen en divisiones de carácter militar (los comandantes en jefe de ejércitos romanos comenzaron a llevar el título de duque a partir de 712), y fueron, poco a poco, constituyéndose en el centro de tres autonomías bien definidas, que habrían de perdurar en la historia, casi hasta nuestros días...".

"...Roma había dejado de ser la sede y residencia del Emperador, pero conservaba intacto su antiguo prestigio, y la conciencia orgullosa de sus habitantes no ignoraba que seguía siendo la capital del mundo. Es cierto que gobernaba un duque, como en Nápoles y en Venecia, en nombre del Emperador, y que el tal duque a la vez jefe civil y gobernador militar. De él dependía toda la administración y la justicia y a sus órdenes estaba el cuerpo militar... Pero al lado de tan alto personaje.., el 'venerabilis clerus' hacíale una sombra imponente... toda una jerarquía que concluía en el señor apostólico, Vicario de San Pedro, gran Sacerdote de los santuarios romanos, '**primado de los obispos del mundo entero y doctor de la Iglesia Universal**' como lo llamaba la fórmula, vigente en esos años, de la ordenación del Papa".

"El prestigio de **este 'señor apostólico'** sobrepasó naturalmente, y bien pronto, al del duque bizantino, que asumió con entera naturalidad un rango inmediatamente **inferior** al del Pontífice. Es natural entonces que todos los romanos se agruparan en torno de él y que fuera el consejero, el protector, el guía, el director moral de todas sus empresas. Y esta suerte de **jurisdicción** se formó alrededor de los santuarios romanos, en un territorio que bien pronto se extendió, naturalmente, a los límites del ducado de Roma".

En tal contexto político aparece el conflicto religioso entre Roma y Bizancio:

> "Un acontecimiento de orden religioso vino a quebrar el último lazo que unía al ducado con Bizancio. Los decretos iconoclastas de León Isauriano no fueron acatados por los romanos, que depusieron a todos los funcionarios nombrados en Constantinopla y se dieron, **por elección popular, duques indígenas**. El exarca de Ravena no cuenta en realidad para nada. Último resto del Imperio en Italia, es incapaz de contener a las autonomías de los ducados... Además, casi no mantiene vinculaciones con Constantinopla, y los últimos exarcas fueron en realidad reyes independientes del territorio de Ravena".
>
> "Entre tanto, el Papa de Roma es la cabeza visible y **la autoridad indiscutida**. Firma tratados, dirime querellas, se dirige a los reyes. Al referirse a los Romanos, como Gregorio III en carta a Carlos Martel, habla del 'peculiaris populus', del pueblo especial de San Pedro, etcétera".

Entonces, en el año 726, la división se concreta:

> "Como si fueran muy fáciles y cómodas sus relaciones con los romanos, el gobierno bizantino provocó hacia 726 una serie de actos que ocasionaron viva revuelta en Italia... Atendiendo mandatos del Emperador el exarca de Ravena pretendió someter por la fuerza al Santo Padre, pero éste fue defendido no sólo por los romanos sino por el rey lombardo y por los duques de Venecia y de Nápoles. El exarca tuvo que quedarse quieto sobre el Adriático".
>
> "El rey lombardo, Liutprando, que era un príncipe cristiano y un político hábil, percibió muy claramente la situación de Italia con respecto al Imperio, y sin preocuparse de Bizancio, concertó varios tratados de paz con el Sumo Pontífice, a quien vemos desde entonces actuar en Roma **con entera independencia política"**.
>
> "Esta paz con los lombardos fue conquistada por la firme prudencia del papa **Zacarías**, cuya política suavizó todas las querellas existentes entre romanos y lombardos. La paz duró hasta 752, fecha en que

> murió el virtuoso Zacarías. Por estos años, el régimen imperial estaba **abolido de hecho** en el país de Italia".

Los acontecimientos iban a tomar otro giro:

> "...uno de los sucesores de Liutprando en el trono de los lombardos fue el príncipe **Astulfo**, que quebrantó muy pronto la política prudente seguida hasta entonces. No bien sentado en el trono, comenzó por expulsar definitivamente al Exarca, agrandando su dominio a todo el país que se extiende entre el Po, el Adriático y los Apeninos. Bien pronto su ambición se dirigió sobre el ducado de Roma. El papa **Esteban** trató de renovar con él los antiguos tratados romano-lombardos, pero Astulfo, si bien concedió una tregua, la rompió cuando le pareció bien y amenazando a Roma, pretendió imponer a los romanos un tributo personal".
>
> "El Papa intentó negociaciones, enviando a Pavía a los abades de Montecasino y San Vicente de Volturno. Esteban llamó en su socorro al Emperador que seguía siendo el soberano nominal. En Bizancio se limitaron a enviar un plenipotenciario a la corte lombarda, que fracasó de igual manera que los monjes. La situación, pues, era de honda gravedad y los romanos estaban justamente consternados..." .
>
> "En el fondo nadie hubiera perdido gran cosa con pasar del régimen bizantino al régimen lombardo".
>
> "Pero he aquí la dificultad. **Los romanos no querían ser bizantinos y no querían ser tampoco lombardos**. Su tenaz sentimiento de la autonomía es asunto que juega de un modo capital en esta historia de la constitución del estado pontificio".

Así las cosas, con el pueblo romano enfrentado sucesivamente con bizantinos y lombardos, el Pontificado va a abrir un tercer frente, o una tercera perspectiva, de la que saldrán innúmeras consecuencias:

> "El Pontífice (Esteban II), como años antes Gregorio III, volvió los ojos hacia el rey de los **francos**, Pipino el Breve, que había mantenido respetuosas relaciones con la Sede Apostólica".

> "...Esteban, pues, se dirigió al Rey Pipino. El príncipe de los francos tenía muchos motivos para estar agradecido a la Santa Sede, pues no debe olvidarse que el Papa Zacarías fue quien lo consagró rey en 751...".
> "Esteban II manifestó entonces sus deseos de trasladarse a Francia para exponerle de viva voz la situación y le rogó que interviniera para facilitarle el tránsito a través de los dominios de Astulfo...".
> "Los enviados del rey... condujeron a Esteban II hasta su palacio de Ponthion (Bar-le-duc) donde Pipino y sus caballeros aguardaban al Pontífice".

Se firmaron los acuerdos, de los que nos ocuparemos más adelante, de resulta de los cuales Pipino el Breve se convirtió en el brazo armado de la Sede Apostólica contra las pretensiones hegemónicas itálicas de los lombardos. Así:

> "Al frente de un fuerte ejército el rey atravesó los Alpes seguido a poca distancia de Esteban II y su comitiva. Descendió a Italia por el Monte Cenis y los lombardos les presentaron batalla en el valle de Susa. Pipino los derrotó con dureza, los obligó a replegarse sobre Pavía y puso sitio a la ciudad".
> "Astulfo tuvo que ceder en todas las demandas del vencedor y consintió en dejar libres a Ravena y las demás provincias conquistadas por él... Esteban fue recibido en triunfo por la Ciudad Eterna".

Tal como suele suceder en la historia, los triunfos no se obtienen de una sola vez. Son producto de luchas prolongadas:

> "...no bien Astulfo se hubo repuesto de sus contrastes volvió nuevamente a hacer caso omiso de los tratados. Tornó, como antes, a hacer incursiones en territorios romanos...".
> "Los francos acudieron presurosos al llamado del Príncipe de los Apóstoles. Volvieron a pasar los Alpes con entusiasmo e infligieron a Astulfo una terrible derrota, que le obligó a encerrarse en Pavía y capitular a cualquier precio. Las condiciones de Pipino fueron las siguientes: 1º. La de no invadir en son de guerra el territorio romano y no hacer más la guerra a los Papas ni al pueblo de Roma; 2º. La de reconocer en adelante la soberanía de

> los Francos, pagarles tributo y ceder inmediatamente a Pipino las ciudades y todas las tierras de jurisdicción del imperio romano que ocupaban entonces los lombardos. En virtud de estas condiciones Ravena, Rimini, Pesaro, es decir, la Romaña, el ducado de Urbino y parte de la marca de Ancona fueron entregados inmediatamente a Pipino, a cuyo poder pasaron, pues, por derecho de conquista".

Ahora estamos al cabo de la cuestión. Porque Pipino el Breve, con las victorias conseguidas, va a provocar un cambio territorial:

> "El rey (Pipino) ordenó al abad Fulrado que al frente de un cuerpo de ejército fuera de ciudad en ciudad a formalizar la ocupación y a recoger las llaves. Cuando las tuvo todas, escoltado por representantes lombardos y de los países cedidos, se presentó **en Roma y depositó en la confesión de San Pedro, además de las llaves de las ciudades, un acta en que hacía donación al Apóstol, a su vicario y a todos sus sucesores, de los derechos que acababa de conquistar"**.
>
> "El texto de esta donación no se conserva, pero en la vida de Esteban, el 'Liber Pontificalis', se menciona la lista de los territorios cedidos a la Santa Sede".
>
> "Los diplomáticos bizantinos intentaron algunos esfuerzos en favor del Imperio, pero fracasaron como era lógico. La situación es perfectamente clara y jurídicamente firme: **está fundada sobre la conquista**. Astulfo conquistó las provincias imperiales y las incorporó, de derecho, a su dominio; Pipino, vencedor de Astulfo, las adquirió en virtud del mismo duro derecho de conquista; el Soberano Pontífice y su sucesión es objeto, inmediatamente, de una **donación en regla** de esos territorios, y se torna por consiguiente en el legítimo soberano de los mismos".
>
> "La soberanía territorial del Estado Pontificio quedaba, pues, perfectamente establecida"[343].

---

343. Medrano, Samuel W.: *Orígenes del poder temporal de los Soberanos Pontífices*, en: "Criterio", Bs. As., n. 68, 20 de junio de 1929, pp. 234-236.

Además de la, digamos “pre-histórica”, Donación de Constantino, al presente la Silla Apostólica contaría con una donación cierta e indisputable: la de Pipino el Breve.

Se trata, como se advierte de actos del orden histórico-político, no del orden divino. Las motivaciones de los pontífices Zacarías y Esteban II obedecieron a la muy directa procuración del bien común temporal de los romanos. Esto, tal y como lo entendían los ciudadanos de Roma. Monseñor Duchesne ha insistido en subrayar que Astulfo y sus lombardos no eran enemigos de la fe, sino buenos cristianos, y no planteaban a la Sede Romana ninguna cuestión “espiritual”:

> “Al fin y al cabo los lombardos, que querían dominarles en lo político reemplazando el caduco poder bizantino, estaban ya conquistados por la Iglesia en lo espiritual. Sus príncipes eran cristianos y prudentes y su dominio sobre Roma no hubiera en realidad atentado contra la Sede Apostólica. Liutprando, Ratchis, el mismo Astulfo, eran piadosos, inclinados a la fundación de monasterios, llenos de veneración por los santuarios romanos. En el fondo nadie hubiera perdido gran cosa con pasar del régimen bizantino al régimen lombardo”.

No es posible, pues, hallar aquí una explicación “espiritualista” para la gestión de los Pontífices que fundaron los Estados Pontificios. Lo que sí es perceptible es una confluencia entre esos hechos estrictamente políticos y la dignidad que invocara el Papado al recibir dichos territorios. Esto es: no se aprecia un distingo del plano espiritual con el del temporal al asumir el cargo de jefes romanos. Veamos:

> “A Esteban II sucedió en el trono de San Pedro su hermano **Pablo**, que había tenido una participación prominente en todos los acontecimientos que acabamos de relatar. A este pontífice, le tocó apaciguar los negocios internos del ducado de Roma, o mejor dicho Estado Pontificio, que desde la donación de Pipino había quedado oficialmente constituido. El biógrafo del ‘Liber Pontificalis’, después de ensalzar las virtudes del Papa Pablo, agrega que como gobernante tenía la mano dura y que supo mantener el orden en Roma, sofocando las turbulencias de la aristocracia militar y las pretensiones de los laicos, asegurando

> la preeminencia del clero en todos los órdenes del gobierno. La autoridad militar de los antiguos duques les había sido quitada por Esteban II, cuando confirió a los príncipes francos el título de 'Patricius Rommanorum' y esta autoridad fue traspasada por Pipino al Sumo Pontífice. El Papa, pues, era el jefe del gobierno, y la milicia y la administración obedecían sus órdenes. **No tenía, sin embargo, más título que su título eclesiástico: es como jefe de la 'Ecclesia Dei' que es, al mismo tiempo, jefe de la 'República Rommanorum'**"[344].

Tampoco, al actuar como señor feudal de diversos países europeos, o como árbitro supremo de la Cristiandad, el Papa invocará otro título que el de Vicario de Cristo y Sucesor de San Pedro. En el caso de los Estados Pontificios italianos, Llorca, García Villoslada y Montalbán, anotarán que a raíz de las controversias con francos, bizantinos y lombardos, el Pontificado aparecerá como señor temporal del Ducado de Roma. Pero, asimismo:

> "Por entonces aparece en la correspondencia de los papas y en los diplomas de la época una expresión nueva para designar al Ducado Romano y a las colonias agrícolas pertenecientes a la Iglesia: '**República de los romanos**', o 'República romana', o 'República santa de la Iglesia de Dios'. Y ¿quién es el soberano de esa 'Sancta Republica'? De derecho, todavía, el lejano emperador de Bizancio; pero de hecho, el Papa. Y ¿por qué se llama santa? Porque más que al Pontífice pertenece a la persona misma de **San Pedro**. A San Pedro miran los romanos como a su Patrono y Protector, y al Papa como identificado con San Pedro".

Y esa manera de denominar y de remitir a San Pedro no es asunto de San Zacarías, de Esteban II o sus sucesores –aunque ellos, por cierto, la mantedrán–, sino del Papa Gregorio III. De ahí que los autores citados afirmen que esa "actitud de Gregorio III significa **un cambio muy hondo y radical** en la política, ya que es un desentenderse para siempre –ya que

---

344. Medrano, Samuel W.: *op. cit.*, pp. 235, 236.

no del Imperio– a lo menos del emperador bizantino, con quien además habían roto por cuestión del culto de las imágenes"[345].

Como fuere, es seguro que desde la donación de Quierzy, del año 754, de Pipino el Breve, reafirmada por Carlomagno en Roma, el año 774, el antiguo Ducado de Roma y sus aledaños pasó a ser los Estados Pontificios. Territorios que acrecieron notablemente en los tiempos posteriores, sobre todo en el siglo XI, con el Papa Urbano II. El centro-sur de Italia, en gran parte, fue dominio directo del Papado, maguer los avatares por los que atravesó en los tiempos modernos. Situación que se prolongó estrictamente hasta el 20 de septiembre de 1871, cuando las tropas piamontesas mandadas por el general Cadorna (siempre hay un general Cadorna para cada desgracia italiana contemporánea), abrieron la brecha de la Porta Pía, y pusieron fin a los Estados Pontificios.

Dichos Estados eran un típico dominio temporal del Pontificado, generado por las circunstancias históricas y, por ende, mutables. Empero, como la Santa Sede consideraba a esos territorios cual sostén material de su independencia política y símbolo de la libertad espiritual de la Iglesia, amén de la legitimidad de la herencia por la que habían pasado a ser de su patrimonio, otorgó categoría canónica y realce supradiplomático a ese dominio itálico. Bastaría con leer algunas encíclicas modernas para acreditarlo. Así:

Encíclica "Cum Catholica Ecclesia", de Pío IX, 26 de marzo de 1860
Encíclica "Inescrutabili Dei Consilio", de León XIII, 21 de abril de 1878
Encíclica "Etsi Nos", de León XIII, 15 de febrero de 1882
Encíclica "E Supremi apostolatus", de Pío X, 4 de octubre de 1903
Encíclica "Ad Beatissimi", de Benedicto XV, 1 de noviembre de 1914
Encíclica "Pacem Dei", de Benedicto XV, 23 de mayo de 1920
Encíclica "Ubi Arcano Dei", de Pío XI, 23 de diciembre de 1922

Y las proposiciones anatemizadas del "Syllabus", números 75 y 76, para quienes no reconocieran ese dominio eminente del Papado.

En 1929, por el Tratado de Letrán –entre Pío XI y Benito Mussolini– se solucionó la llamada "cuestión romana". La Iglesia, por su libre deci-

345. Llorca, García Villoslada, Montalbán: *op. cit.*, III, pp. 66, 67.

sión, se avino a reducir sus pretensiones temporales al territorio mínimo del Vaticano. Hasta ese momento, los católicos del mundo entero estaban obligados en conciencia a propender al restablecimiento de los Estados Pontificios, con el "principado civil del Romano Pontífice", como decía el "Syllabus".

Todavía después del Tratado de Letrán, la Ciudad del Vaticano fue considerada jurídicamente como la continuación histórica de los Estados Pontificios. El artículo 26 de ese tratado decía textualmente: "Italia reconoce el Estado de la Ciudad del Vaticano bajo **la soberanía** del Sumo Pontífice". Que esa soberanía no era exclusivamente espiritual, lo puso de resalto el decano del cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede, embajador Magalhanes de Azevedo, quien expresó:

> "¿Soberanía espiritual? es cierto que **también** soberanía espiritual, y en verdad que más sublime aún, porque más augusta que la otra. Soberanía espiritual, fuente y fundamento, por gradual y misterioso trabajo histórico, de la **soberanía temporal coexistente con ella aunque distinta**. No es ante el Obispo de Roma, metropolitano de la provincia romana, Primado de Italia y Patriarca de Occidente, ni es siquiera, exclusivamente, ante el sucesor del Príncipe de los Apóstoles, sino **también** ante el heredero y continuador de la dinastía de los **Pontífices-Reyes**, revestidos, durante doce siglos, de la soberanía espiritual y de la soberanía temporal, que las potencias acreditaban sus delegados..."[346].

Exactamente: en los Estados Pontificios coexistieron el poder espiritual y el poder temporal. Algo que parecen haber olvidado por completo los "espiritualistas" de la época presente, por lo que cabía recordarlo.

8.6 Potestades y dominaciones

Si algunos eclesiólogos progresistas se avienen a insertar dos palabras acerca de los Estados Pontificios –para condenar su existencia, naturalmente–, pocos o ninguno de ellos desea registrar las demás variantes del

346. Franceschi, Gustavo J., Monseñor: *op. cit.*, p. 78.

poder temporal del Papado. Con Touchard y Neuss hemos visto ya un primer panorama de la extensión europea de la dominación pontificia, sea por la vía feudal del vasallaje o de la más alta jurisdicción política en la Cristiandad. Ahora ampliaremos ese horizonte intelectual (tal cual lo haremos a lo largo de todo nuestro trabajo), con el aporte que nos allega el historiador Walter Ullmann. El profesor de Cambridge consigna algunas decretales, con su correspondiente número de registro en el "Liber Pontificalis". Se trata de concesiones de privilegios, beneficios, enfeudaciones, donaciones, gracias, o excomuniones, otorgados por los Sumos Pontífices, en el ejercicio de su plena potestad. En ese orden, expone Ullmann:

> "...el Papa estaba autorizado para deponer al rey que –aunque no necesariamente se hubiera manifestado contra la fe– de una manera u otra hubiera infringido los derechos del Papa. Además, como en el caso de Pedro de Aragón, la deposición implicaba claramente la prohibición de todo contacto ulterior con el rey depuesto. En vista de que Martín IV había depuesto a dicho rey y había declarado que su país podía ser invadido por un príncipe más idóneo (B.R. Bullarium Romanum, IV.65 [16]; cf. también Ryumer, I-II 632, donde se ve que el Papa operaba basado en la tesis de la transferencia del reino al hijo del rey de Francia), se prohibió a Eduardo I de Inglaterra mantener relaciones con él, diciéndole el Papa que no diera a su hija Eleonora en matrimonio a Alfonso, hijo de Pedro (Raynaldus, Annales ecclesiastici, XXII, 518...). La función del Papa en calidad de supremo monarca explica también por qué se sometían a su aprobación, confirmación y ratificación algunos tratados entre los reyes, así como la aprobación de sucesiones (Honorio III, Reg. n. 1912, tratado entre Andreas de Hungría y León de Armenia; Inocencio IV, Reg. n. 638; Urbano IV, Reg. n. 766, tratado entre Luis IX y el rey y los barones de Inglaterra, el cual empieza: 'Exultantes in plenitudine', y n. 770), que pudiera anular los pactos (Intervención de Martín IV sobre los tratados comerciales con Guido de Montefeltro...); que los tratados de paz entre los reyes beligerantes fueron confirmados por él o que pidiera a las partes contendientes entrar en negociaciones de paz o establecer una tregua (intervención de Gregorio IX entre los reyes de Inglaterra y Escocia...). Estaba capacitado para prohibir el comercio con los

paganos, con los musulmanes, con personas excomulgadas, gobernantes depuestos o territorios que estuvieran bajo interdicto (intervención de Honorio III para lograr que el Dogo de Venecia rompiera relaciones con Cremona..., la intervención de Martín IV entre el Dogo y la Comuna de Venecia para pedirles que no comprasen sal a Guido de Montefeltro...; el llamado de Urbano IV, Reg. n. 279, a los florentinos, quienes, a menos que obedecieran las órdenes papales, no podrían comerciar paños ni con los venecianos ni con el resto de los italianos, so pena de excomunión). Podía emitir órdenes para la confiscación de una ciudad, como hizo Urbano IV con la ciudad de Seus (Urbano IV, Reg. n. 772 y 779...), o sugerir la confiscación de la propiedad como represalia (vid. Alejandro VI en Mathew París, 'Chron. Maj.', R.S., V. 565-7). En caso de representaciones falsas, ordenaba la prisión de por vida a sólo pan y agua (orden de Inocencio III al obispo de Langres, Reg. XV, 118...). Decretaba censuras eclesiásticas contra quienes impusieran cargas o impuestos injustos en caminos públicos y ríos (el permiso dado por Inocencio III a Pedro de Aragón, Reg. VIII, 94; permiso dado por Honorio III a Waldemar de Dinamarca, Reg. n. 1638, relativo a ciertos territorios de Estonia; permiso dado por Inocencio IV a Daniel, rey de Rusia, Reg. n. 3221; permiso dado por Alejandro IV al rey Mindowe permitiéndole mantener sus territorios rusos, Reg. n. 264...)... el Papa también tenía capacidad para ordenar la expedición de tropas armadas a favor de un rey (como las que despachó Martín IV a Ancona...) o bien podía hacer un llamado en ayuda y apoyo de los reyes y obispos que lucharan contra los herejes e infieles (por ejemplo, la 'cruzada' de Gregorio IX contra los campesinos de Stedinger, Reg. n. 1402; el llamado de Inocencio IV al arzobispo de Lund, Reg. n. 1090, para ver si el rey Eric de Dinamarca podía proceder contra los paganos sin estorbo ni obstáculo). Si tenía otros compromisos, podía rehusar el envío de algún ejército (como se lo negó Gregorio IX a la reina Resudes de Georgia, quien había pedido ayuda armada al Papa, Ray. XXI, 225...). Podía prohibir el auxilio a tropas que hubieran invadido o estuvieran prestas a invadir algún territorio (como hizo por ejemplo, Honorio III, Reg. n. 173; o Clemente IV al dirigirse a los arzobispos de Bremen y Maguncia con respecto a los seguidores de Conradin, Reg. B.R. III, 765 y ss.). Podía

> obligar a la población de un reino a no obedecer a su rey, so pena de interdicto o excomunión (como cuando Inocencio III se dirigió al episcopado noruego con el objeto de excomulgar a todos los que pretendieran seguir a Sverre, Reg. n. I, 382; igual sucedió cuando el Papa se dirigió a los ciudadanos de Marsella que seguían a Roncelín, Reg. XIV, 40...). Podía anular leyes seculares, tales como la Carta Magna o el Espejo de Sajonia, o declarar la invalidez de cualquier ley municipal que impidiera o retardara el trabajo de los inquisidores (como lo hizo Urbano IV en 'Liber Sextus', V, II, 9; antes de él, la ley 37 de Inocencio IV, B.R. III, 558...). Podía emitir órdenes para impedir la alteración de los sistemas jurídicos de los países invadidos o conquistados (como las dadas por Inocencio IV, Reg. n. 6297, al arzobispo de Cashel, con el fin de abolir la 'iniquas consuetudines' introducida por los ingleses; cf. con Honorio III, Reg. n. 2602, 2606). En virtud de su suprema posición monárquica en la comunidad cristiana, estaba también autorizado para tomar a los judíos bajo su protección".

De lo que concluye Ullmann:

> "Si a estas manifestaciones prácticas del gobierno papal añadimos ahora el principio de que Pedro era el señor feudal supremo, que por medio de su sucesor, el Papa, enfeudaba a reyes y príncipes, no habrá dificultades para comprender las razones por las cuales se aplicaban los principios papales de gobierno en la Edad Media"[347].

Ese listado extenso, enumerativo, no taxativo, nos sirve ya para ir percibiendo la amplitud de la plena potestad de los Romanos Pontífices.

En este volumen de historia, como en el de las ideas políticas medievales, tendremos sobrada ocasión para ilustrar más el alcance de la "plenitudo potestatis" papal. De momento, bástenos con ejemplificar, de modo somero, los dos extremos más trascendentes –y por lo mismo, más cuestionados por los modernistas– de la gestión temporal pontificia sobre la

---

347. Ullmann, Walter: *"Principios, etcétera"*, *op. cit.*, pp. 81, 82, 87, 88.

Cristiandad: la consagración de emperadores y reyes, y su eventual deposición.

En la Navidad del año 800, el Papa León III proclamó a Carlomagno "Emperador de los Romanos". Con ese acto produjo un "Renovatio Imperii", trasladando el poder de los bizantinos a los francos, y refundando el Imperio Cristiano de Occidente. Con esa misma potestad, Hildebrando, Papa Gregorio VII, dará su "Dictatus Papae", del año 1075, ordenando la subordinación del Emperador germano Enrique IV, puesto que sólo el Romano Pontífice "puede usar la insignia imperial" (n. 8). En función de ese derecho, Inocencio III dirá en la Bula "Venerabilem" de 1209:

> "Reconocemos, como es nuestro deber, a aquellos príncipes el derecho y la potestad de elegir al rey y promoverlo después a emperador, puesto que les pertenece por derecho y por la antigua costumbre, y sobre todo, porque tal derecho y potestad **les vino a ellos de la Sede Apostólica**, la cual traspasó de los griegos a los germanos en la persona del magnífico Carlos. Pero los príncipes deben reconocer, y, ciertamente lo hacen, como ellos lo hicieron en nuestra presencia, **que el derecho y la autoridad** de examinar a la persona elegida rey y que ha de ser promovida al Imperio **Nos pertenece, puesto que Nos le ungimos, consagramos y coronamos**".

De ese texto podría inferirse que el Papa actuaba sólo por una prerrogativa históricamente adquirida (en el caso de los emperadores sajones, por la "Translatio Imperil", del 962, con Otón I). Mas, el mismo Inocencio III, en el año 1198, en la Epístola "Sicut Universitatis conditor", a Baluzius, aclaraba que:

> "Del mismo modo que Dios, creador del universo, colocó en el firmamento dos grandes astros, el mayor para iluminar el día y el más pequeño la noche, así también, en el espacio universal, llamado Iglesia con celeste nombre, estableció dos potestades supremas, la autoridad de los pontífices y la potestad real...".
>
> "Por lo tanto, lo mismo que la luna, porque recibe la luz del sol, es inferior a él no sólo en cuanto a la cantidad, sino en calidad, así como en volumen y en efectos, igualmente el resplandor **de la potestad real dimana de la autoridad pontificia**...".

> "Italia que, por divina disposición, consiguió el principado sobre las restantes provincias, mereció ser la sede de la potestad y del principado. Por eso, aunque **debamos extender nuestra solicitud a todas las provincias**, sin embargo, conviene que de modo especial cuidemos paternalmente de Italia, pues en ella se asienta el fundamento de la religión cristiana y **por el primado de la Sede Apostólica ostenta el principado del sacerdocio y del reino**".

Es decir que, cual el caso que antes veíamos de los Estados Pontificios, en éste –de fuera de ellos– coexisten lo histórico consuetudinario con lo suprahistórico divino.

Esto, además, no por ninguna "ratione peccati" (como la que consta en la única carta, mentada con exceso, "Novit ille", de 1200), sino por simple "plenitud de potestad".

"In radice", dicha potestad competía a la Sede Apostólica; de ahí que la ejerciera en todas las provincias occidentales, mucho más allá de los límites de los Estados Pontificios. Derecho fundamental que le permitía donar territorios a los reyes. Tal por caso, el de Irlanda a los soberanos británicos, según consta en la Bula "Laudabiliter", del Papa Adriano IV al rey Enrique II de Inglaterra, en la que dice:

> "En efecto, no hay duda de que Irlanda y todas las demás islas, iluminadas por Cristo, sol de justicia, y que recibieron las doctrinas de la fe cristiana, pertenecen a la jurisdicción del bienaventurado Pedro y de la sacrosanta Iglesia Romana ...y accediendo benignamente a tu petición, consideramos grato y aceptable que penetres en dicha isla para extender los límites de la Iglesia"[348].

Por el mismo principio, era quien podía desatar; en el caso, deponer a los reyes, anulando el juramento de fidelidad prestado por sus súbditos.

Para mostrar dicho poder tomaremos el ejemplo de lo acontecido con el rey de Aragón. El reino de Aragón había sido enfeudado a la Santa Sede por Pedro II, en el año 1204. De modo análogo a los actos de gobierno en

348. Artola, Miguel: *Textos fundamentales para la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 125, 126, 128.

los Estados Pontificios italianos, los asuntos administrativos de ese señorío feudal no incumbían a los católicos en general o a la Cristiandad en su conjunto. Empero, si el pacto mismo de vasallaje era violado con notoria "felonía" por los reyes vasallos, el problema adquiría la trascendencia de una "causa mayor", vista por el Papa, con efecto obligatorio para toda la Cristiandad. Eso es lo que realmente aconteció en el año 1283, cuando el Papa Martín IV excomulgó al rey Pedro III de Aragón, señalando entre otras consideraciones que:

> "Para evitar pues que conminaciones tan justas se vuelvan injustas con irrisión, si a la justicia le llega a faltar la ejecución que le corresponde, y a fin también de que la democracia no acompañada de grave castigo llegue a crecer hasta ese punto, hemos estimado oportuno que una sentencia vengadora alcance al mencionado Pedro, de ascendiente de los reyes de Aragón, y a su desmedida osadía. Por ello, al tiempo que **declaramos libre el reino de Aragón** y demás tierras de este rey..., **privamos** por sentencia a dicho Pedro, rey de Aragón..., d**e su reino, tierras y honor real y, despojándole de ellos, los ofrecemos a la ocupación de católicos**, quedando a salvo, como queda asentado, el derecho de la Iglesia romana. A sus vasallos, a quienes **hemos absuelto ya del juramento de fidelidad** por el que pudieran estarle sujetos, **los declaramos totalmente libres** y los eximimos una vez más expresamente de él y de cualquier vínculo de fidelidad y homenaje".
>
> "Anunciamos que quedan sujetos a **excomunión** Pedro, rey en otro tiempo, los cómplices y favorecedores sicilianos de tales hechos y cualesquiera otros particulares que han despreciado vergonzosamente las citadas advertencias, prohibiciones y conminaciones; y quedan bajo sentencia de entredicho los concejos, ciudades, castros y demás lugares, imponiéndoles penas semejantes por las mismas causas y por su continuada y creciente contumacia".
>
> 17. "**Prohibimos** además de la manera más severa a todos los fieles cristianos de cualquier condición, preeminencia y estado, aun cuando estuvieran revestidos de dignidad pontifical o real...

> que este Pedro pueda interferir de manera alguna en los asuntos de tales reinos y tierras... queden sometidos a sentencia de excomunión... a los que se atrevan a pasar por alto las citadas prohibiciones o una cualquiera de ellas"[349].

Sanción que iba tan lejos como ordenar al Rey Eduardo I de Inglaterra que no diera en matrimonio su hija Eleonora a Alfonso, hijo de Pedro de Aragón.

Este tipo de sanciones no concluyeron con la Edad Media. En 1559, el Papa Paulo IV, por la Bula "Cum ex Apostolatus officio", ordena la deposición de los reyes germanos cismáticos o herejes. Y en 1570, el Papa Pío V, por la Bula "Regnans in Excelsis", dispone deponer a Isabel I Tudor de Inglaterra. Se argüirá, con razón, que esas letras pontificias no tuvieron el efecto de sus semejantes medievales. No importa. Lo que nos interesa mostrar es la pervivencia del derecho que se atribuían los pontífices romanos.

Algo parecido acontece con las leyes o constituciones dictadas por las autoridades civiles en contradicción con los principios cristianos. Si en el Medioevo la Santa Sede anulaba la Carta Magna inglesa o el Espejo de Sajonia germano, con consecuencias inmediatas, en los tiempos modernos, aun sin esos efectos prácticos, la potestad anulatoria se continuó ejerciendo desde Roma. Algunos ejemplos de lo antedicho los descubrimos en el siguiente texto:

> "**Benedicto XIII**, el 19 de diciembre de 1789, derogaba las decisiones de los Parlamentos de París y de Burdeos, que prohibían los oficios de San Gregorio VII. 'Declaramos, decía, los edictos, decisiones, resoluciones, decretos, ordenanzas, promulgados aun por los supremos magistrados, y todos los funcionarios seculares de cualquier poder laico que sea, contra nuestro antedicho decreto de extensión del oficio de San Gregorio VII..., nulos, vanos, inválidos, desprovistos permanentemente de toda fuerza, ni valor... Nos los **revocamos**, derogamos, declaramos írritos, anulamos, abolimos perpetuamente...'; **Gregorio XVI**, el 30 de septiembre de 1833, declaraba nulos y de

---

349. Artola, Miguel: *op. cit.*, pp. 130, 131.

> ningún efecto, los decretos de don Pedro de Portugal; el 1° de febrero de 1836, los actos de la regencia de España contrarios a los derechos de la Iglesia; condenaba y **anulaba** (encíclica '**Commissum divinitus**') los 'artículos de Baden', erigidos en leyes cantonales por el cantón de Berna. Igualmente, el 27 de septiembre de 1852, **Pío IX anulaba las leyes** opresivas dictadas por la república de Nueva Granada (Estados Unidos de Colombia), y declaraba 'enteramente **inválidos y nulos** los decretos antes mencionados promulgados por ese gobierno' (alocución consistorial '**Acerbissimum**'); el 11 de febrero de 1906, **Pío X anulaba** (encíclica '**Vehementer**') la ley francesa de separación: 'En virtud de la **autoridad suprema** que Dios Nos ha conferido, Nos reprobamos, y Nos condenamos la ley votada en Francia sobre la separación de la Iglesia y el Estado como profundamente injuriosa respecto de Dios, que reniega oficialmente, poniendo como principio que la República no reconoce ningún culto; Nos la reprobamos y condenamos como violadora del derecho natural, el derecho de personas y la fidelidad pública a los tratados, como contraria a la constitución divina de la Iglesia, a sus derechos esenciales y a su libertad... y Nos declaramos que quedará desprovista de todo valor respecto de los derechos de la Iglesia, superiores a toda violencia y a todo atentado de los hombres'"[350].

Es decir que, todavía en 1906, "en virtud de la **autoridad suprema** que Dios Nos ha conferido", los Papas no sólo "declaraban" –por la función evangélica de enseñar como doctores–, sino que, además, "anulaban y derogaban" –conforme a la potestad evangélica de regir como pastores– cuantas normas temporales se opusieran a la doctrina de la Iglesia de Jesucristo.

Los católicos "espiritualistas" de este tiempo ignaro en que nos toca vivir, creen que el cristianismo nada tiene que ver con el cuerpo humano, con las cosas del tiempo, y con los actos del gobierno civil. La respuesta que hemos dado, y seguiremos dando, en este caso con la lección histórica, prueba todo lo contrario. Por lo demás, la contestación de la Iglesia a aquella restricción angelista, antibíblica y ahistórica, no es

---

350. Maritain, Jacques: *op. cit.*, pp. 256, 257.

otra que la contenida en la Encíclica "Mediador Dei" de S.S. Pío XII, del 20 de noviembre de 1947, esto es que:

> "La Iglesia tiene en común con el Verbo Encarnado, el fin, la obligación y la función de enseñar a todos la verdad, regir y gobernar a los hombres".

Quienes opinen en discrepancia, ya pueden abrir pleito con la Iglesia, no con nosotros, meros glosadores de su doctrina.

9. Breve conclusión

A modo de síntesis provisional, podemos a esta altura decir dos cortas palabras.

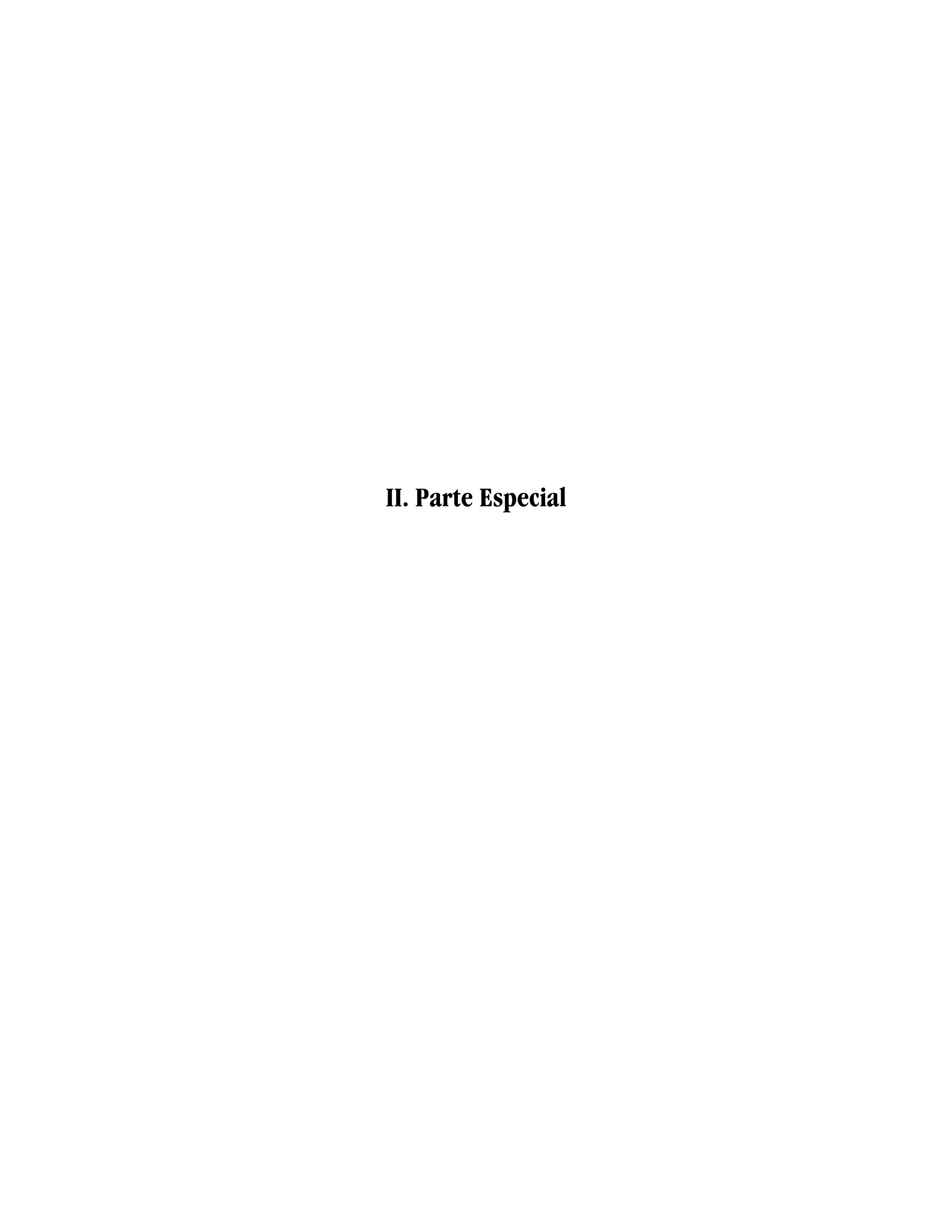
Primero: la Cristiandad fue una unidad político-cultural, con indivisibilidad potestativa. La existencia dentro de ella de distintos órganos –Curia, Imperio, Reinos, etcétera–, no rompía esa unidad esencial, toda vez que ella respetaba la diversidad. Por el postulado de "distinguir para unir", la parte secular, la Cristiandad, se subsumía, sin confundirse, en el cuerpo místico, la Iglesia. Cada miembro contaba con su autoridad "anatómica" o funcional; sin dispersarse puesto que todos los órganos acataban las órdenes provenientes del centro nervioso, del cerebro, o sea, del Vicario de Cristo en la tierra. Así, el organismo medieval en su conjunto era un ser peregrinante hacia la Jerusalén celeste, guiado por la Roma terrestre.

Segundo: la construcción política medieval consistió en la "armonía del Sacerdocio y el Imperio" (León XIII). Las disfunciones o desequilibrios perceptibles históricamente no empecen a registrar ese hecho. Se trata de un plano existencial donde la Iglesia va desenvolviendo su doctrina, desde la semilla de los primeros siglos hasta el gran árbol del Papado de la Alta Edad Media, sorteando sus naturales obstáculos.

Tras este pantallazo general, pasaremos al examen de los principales hitos históricos que componen ese panorama, que va bastante más allá de la Edad Media, y en el que se aprecia una permanencia doctrinaria. Doctrina nacida de la Biblia. El historiador Ernest Kantorowicz ha tomado un camino extraño. Partiendo de los canonistas, a los decretalistas,

sigue el hilo hasta San Cipriano, obispo de Cartago, y San Atanasio; lo que lo conduce al Evangelio de San Juan. "Entendemos ahora –confiesa– de dónde provenía, en último análisis, la subterránea corriente cristológica del lenguaje de los juristas"[351]. La Biblia debió haber sido su primer análisis, no el último; pero siempre que alguna vez se haga, está bien. Porque todos los caminos conducen a Roma.

351. Kantorowicz, Ernest H.: *op. cit.*, pp. 410, 411.



II. Parte Especial

1. Pipino el Breve

Aplicaban los Papas, desde siglos atrás, la "Doctrina Gelasiana", de primacía del obispado de Roma en la Iglesia, y de primacía del poder espiritual del Papado sobre el poder temporal de los emperadores bizantinos.

El Imperio Romano de Oriente, con sede en Constantinopla, no se había llevado bien con la Sede Apostólica. Aparte de los problemas estrictamente teológicos que generaron el Cisma de Oriente, mediaba la actitud "cesaropapista" de los Emperadores de Bizancio, quienes querían absorber las dos potestades. Tal situación explica la "Doctrina Gelasiana", de prevención y cautela frente a un poder temporal que, si bien se proclamaba cristiano, ni era hechura de la Iglesia de Roma ni la acataba magisterialmente. Por eso, ese período, de una Edad Media regida desde Bizancio, no nos interesa particularmente. Por la simple razón de que los católicos no se ven todavía avocados a la cuestión de tener que asumir la autoridad civil de su comunidad. Desafío que, por el contrario, sí se les presentará en el nuevo Imperio Occidental. De eso pasamos a ocuparnos.

El Reino de los Lombardos, en el norte de Italia, dependiente del Imperio de Bizancio, era especialmente adverso a Roma. El rey de los lombardos (o longobardos) Ataúlfo o Aistulfo, en pleno acuerdo con los "iconoclastas" bizantinos del Emperador Constantino V, invade y conquista Ravena. Este "exarcado" y la "Pentápolis" italiana serán el punto de fricción y de ruptura final entre Roma y Bizancio. El Papa Zacarías ha hecho diversas gestiones a fin de hallar aliados que le permitan rechazar a los lombardos. El pueblo romano, por su lado, proclama como "verdadero soberano" suyo al Papa. Anota Godofredo Kurth que:

> "Roma, rechazando los ejércitos del Emperador y alineándose en torno a los Papas, ¿qué era sino el poder temporal de los Papas saliendo de las aclamaciones populares como **suprema necesidad social?**".

Este es un punto de partida que suelen omitir los historiadores galos. Fue el pueblo de Roma el que instó al Papa a romper con Bizancio y a defenderse activamente de sus secuaces lombardos.

Paralelamente, va a ocurrir otro acontecimiento que permitirá cumplir con aquel deseo de independencia romana. El último rey merovingio Childerico III es destituido en el año 751, y los francos proceden a elegir como rey a Pipino el "Breve" (o el "Menor"). Es un golpe de Estado incruento, dado por este mayordomo de Palacio. El Papa Zacarías comisiona a sus delegados para que reconozcan a Pipino como Rey de los Francos. El gran evangelizador de Alemania, San Bonifacio, comparece en Soissons y unge con los santos óleos la cabeza de Pipino, al modo como lo hiciera Samuel con el rey Saúl, y cual un nuevo David. Esa es una ceremonia principal en el marco de esta historia. Explica Kurth que:

> "La Iglesia no se limitó a proclamar la legitimidad de la nueva dinastía, sino que hasta consagró al nuevo rey por mano de sus Pontífices, y el carácter religioso con que de esta manera le revistió, le dio a los ojos de los pueblos un prestigio que no había tenido ninguno de sus predecesores".

La "unción" real crea un precedente trascendental. Joseph Calmette indica que, para evitar perturbaciones, el Papa decide que "Pipino deberá reinar en virtud de la autoridad apostólica". Es decir:

> "La autoridad apostólica acude en auxilio del poder civil: **auctoritas apostolica".**
>
> "Sin la legitimación de la Iglesia el golpe de estado de Pipino habría sido un golpe de fuerza... Pero cuando los francos aclaman en Soissons a la nueva realeza –digamos desde ahora 'la realeza carolingia'– San Bonifacio está presente... Y consagra en nombre de la Iglesia al nuevo rey y a la nueva reina".
>
> "Es necesario prestar especial atención a esta **consagración**, la primera en la historia de los francos... La unción con los óleos sagrados hace del rey un sacerdote... La voluntad divina se expresa en la sentencia del Sumo Pontífice y se confirma por la consagración... Por lo demás los documentos sobre este punto son perfectamente claros. Existió **un pacto formal** entre Pipino y la Iglesia...".
>
> "Mucho más que los merovingios, los carolingios según los **soldados de Cristo**; más aún que sus predecesores serán, frente a los paganos, frente a los griegos, frente a los sarracenos, los representantes de la civilización cristiana y latina...".

"Pipino el Breve es rey: '**Pippinus gratia Dei rex Francorum**'"[352].

También Ludwig Hertling, S.I., piensa que lo más destacable de aquellos sucesos fue la "unción". Es verdad que desde el momento en que el Papa Zacarías dio su aprobación al golpe de Estado de Pipino las relaciones entre el Papado y el reino franco fueron "algo más que una alianza. El pontífice había asumido el papel de garante de la legitimidad de la nueva monarquía franca", con todas sus implicancias. Pero, no lo es tanto que por la "donación de Pipino" el Papa pasara a ser jefe de los Estados de la Iglesia (como "Estados" modernos), que como tales no existieron hasta el siglo XVI, con los pontífices Alejandro VI y Julio II, ni como señor de Roma, puesto que el Papa ya lo era desde el siglo VI. Asimismo:

> "es también de secundaria importancia saber si la llamada 'donación de Constantino'... tuvo o no influencia sobre la donación de Pipino...".
>
> "...No es, pues, la donación de Pipino lo que tiene trascendencia histórica, sino la **unción eclesiástica de Pipino como rey**, la cual con lógica consecuencia condujo, medio siglo más tarde, a que el Papa coronara como emperador al hijo de Pipino, Carlomagno"[353].

La supremacía del Papa sobre Roma, en efecto, ya era indiscutida. En una carta a Pipino le decía el Papa Esteban II, que el pueblo de Roma "me fue confiado por Dios", y que "conmigo, Pedro, Apóstol de Dios", se estableció en Roma, ciudad que el Señor "eligió como fundamento de la fe", motivo por el que los cristianos estaban obligados a su defensa contra "los transgresores de las divinas Escrituras"[354].

Fue entonces cuando ese pontífice decidió viajar a Francia. Explica Godofredo Kurth que el "viaje de Esteban II **cambió el eje del mundo cristiano: el Occidente sustituyó al Oriente en el protectorado de la Iglesia**". A raíz de los acuerdos de Quiercy y Ponthion, del año 754,

352. Calmette, Joseph: *"Carlomagno, etcétera"*, cit., pp. 20, 21, 22.
353. Hertling, Ludwig, S.I.:, *op. cit.*, pp. 146, 154, 155.
354. Halphen, Louis: *op. cit.*, pp. 27-28.

Pipino se comprometió a luchar contra Astolfo. Efectivamente, el rey franco fue dos veces en auxilio de Roma, e:

> "Hizo donación de ellas (el exarcado de Ravena y la Pentápolis) al Pontificado. Los Papas aceptaron estas provincias que las regalaba el guerrero franco a **título de restitución hecha** a la república de Roma, cuyos supremos pastores eran ellos. En adelante, aunque sin tomar el título de reyes y sin dar a su autoridad carácter diferente del que había tenido siempre, se encontraron transformados en verdaderos soberanos temporales y colocados a la cabeza de un estado independiente".

En ese momento, concluye Kurth:

> "Este Estado patriarcal, que se gobernaba con el báculo en la mano, aparecía en medio de la Europa bárbara y sangrienta como el reino del príncipe de la paz, y Roma, la ciudad de la fuerza, era ahora la capital de la caridad"[355].

Esas circunstancias quedaron registradas en el "Liber Pontificalis", en la sección correspondiente al papa Esteban II (edición de París, Duchesne, 1886, pp. 452-454), y en lo esencial decía que:

> "(Pipino) se negó rotundamente (ante el mensajero del Emperador de Oriente) a enajenar esas ciudades (de Ravena y el Exarcado) del poder de San Pedro y de la jurisdicción de la Iglesia romana o del pontífice de la Sede Apostólica...".
>
> "Habiendo (Pipino) adquirido todas estas ciudades, redactó un documento de **donación** para la posesión perpetua de ellos por San Pedro y la Iglesia romana y por todos los pontífices de la Sede Apostólica. Este documento todavía existe en los archivos de nuestra santa iglesia...".
>
> "Entonces (Pipino) vino a Roma, y, **poniendo sobre la tumba de San Pedro** las llaves de Ravena y de las otras ciudades del Exarcado junto con la mencionada donación..., las entregó para que quedaran en propiedad y en dominio perpetuos del apóstol

---

355. Kurth, Godofredo, *op. cit.*, pp. 400, 411, 412, 413, 414, 415.

> de Dios y de su santísimo vicario el Papa y de todos sus sucesores en el Papado"[356].

Tales, las principales consecuencias que se derivaron de la legitimación del reinado de Pipino el Breve.

2. Carlomagno

Con Pipino se han sentado las bases para la existencia de un poder temporal occidental aliado de la Iglesia. Pero Pipino no era más que un rey de los francos, bien que convertido en patricio de Roma. Faltaba un jalón más para redondear la idea: la idea imperial. Ese fue el hito que se implantó con el rey carolingio Carlomagno. Si en lo de Pipino la historiografía galicana no ha hecho gran hincapié, con lo de la Coronación de Carlomagno sí que rompe todas las lanzas que tiene a mano, a fin de negarle trascendencia.

A título de ejemplo, entre tantos, dice el politólogo Jean Touchard: "Cabe **imaginar** que las ambiciones pontificias no serían del agrado del futuro Carlomagno"[357]. Con imaginaciones nacidas de las ideologías antipapales contemporáneas, se puede inventar cualquier cosa... En todo caso, ninguno de esos historiadores ha respondido a satisfacción la pregunta que hiciera el Cardenal Belarmino: "Si Carlomagno no desea la corona y no la debe al Papa: ¿por qué hacer intervenir al Pontificado?"...

El asunto controvertido es el del significado del acto del papa León III, en la misa de Navidad del 25 de diciembre del año 800, con el que colocó la corona imperial sobre la cabeza de Carlomagno y proclamó: "A Carlos Augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador de los romanos, vida y victoria". Siendo aclamado como emperador por el pueblo allí congregado.

Con mayor exactitud Máximo Diago Hernando expone que:

> "Según las fuentes contemporáneas el primer acto del ceremonial consistió en la **imposición** por León III de una corona a

356. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, p. 83.
357. Touchard, Jean: *op. cit.*, p. 114.

> Carlomagno, que fue seguido por la oración de la misa del día, que todos los asistentes escucharon postrados... A continuación tuvo lugar el episodio de la **aclamación** por los romanos, seguida de los Laudes, y por fin León III procedió a reverenciar a Carlomagno, rindiéndole, a través de la 'prokynesis', el **homenaje** que sus predecesores y los patriarcas de Constantinopla habían rendido al emperador. Significativamente no tuvo lugar ningún rito de consagración porque Carlomagno ya había recibido la **unción** regia en el 754, de forma que parece probable que la primera vez en que se produjeron al mismo tiempo las ceremonias de consagración y coronación imperial fue en 823 con Lotario I, pues Ludovico Pío ya había sido también ungido muchos años antes de ser coronado"[358].

Los historiadores laicistas han llamado al hecho "el error de Carlomagno", quien habría sido sorprendido por el acto papal, que se hizo contra su voluntad, y la de sus asesores, en especial la de Alcuino, porque la dicha proclamación imperial nada agregaría a su poder real, y, en cambio, beneficiaría el "agustinismo político" del Papado. Añaden que la misma "idea imperial" fue un invento ultramontano, no compartido por Carlomagno, quien lo destruyó con la entrega personal de la corona a su hijo Luis el Piadoso, en Aquisgrán, en el año 813. Esa versión galicana, regalista y laicista, ha hallado una excelente acogida en las historias de la Iglesia elaboradas por eclesiásticos franceses, pasando de allí a los manuales españoles. Difusión, proporcionalmente inversa a su veracidad.

Veamos, pues, en qué consistió el "error" de Carlomagno.

El gran especialista francés Joseph Calmette, comienza por exponer que tanto los consejeros del rey como los del Papa, sabían de lo que se trataba con la coronación:

> "El Papa, salvado por Carlomagno (de la invasión lombarda) y repuesto por él la misma víspera en posesión de sus poderes, nada había de

358. Diago Hernando, Máximo: *El imperio en la Europa Medieval,* Madrid, Arco/Libros S.L., 1996, p. 17. Este autor reproduce la opinión de Ch. Dawson, para quien la coronación del año 800 fue la culminación del proceso de colaboración entre Pipino y el Papado, bajo normas cristianas antes que romanas: *op. cit.*, p. 13.

> hacer que disgustara a aquél a quien todo lo debía, y las circunstancias que rodean el gesto del Papa no permiten pensar por un momento en que León III, en materia tan grave, pudiera haberse librado a una pura y simple iniciativa personal. Además, la aclamación de la concurrencia demuestra que los fieles presentes conocían de antemano el hecho... La aclamación 'a Deo coronato' expresa netamente que **el poder conferido proviene de Dios.** Es por otro lado **la doctrina de los Padres, y la edad media entera no ha conocido otra idea sobre la fuente de la autoridad**".

Es ese hecho, precisamente, lo que no quieren reconocer los historiadores ateos, progresistas o anti-agustinistas: que Carlomagno aceptara que el poder proviene de lo Alto, y no de lo bajo. De ahí que intenten relegar al Papa a un lugar secundario, sino ínfimo. Para lo cual, toman una carta de Carlomagno a León III en que le compara con Moisés que ruega en la montaña mientras Josué, es decir, Carlomagno, combate. Y la leen, en el sentido que al pontífice sólo le cabía orar y no inmiscuirse en lo temporal. Muy otra es la interpretación que le da a ese documento Godofredo Kurth, libre de intereses nacionales galicanos. Afirma que Carlomagno "jamás disputó al Pontificado, cuyo defensor se proclamaba, los derechos de su magisterio infalible y de su jurisdicción suprema sobre el mundo entero". Y que, en el caso de la aludida carta:

> "Para quien sepa leer, estas reminiscencias bíblicas prueban, a no dudarlo, que a sus ojos el verdadero jefe del pueblo cristiano era el Papa, y que el rey de los francos no era más que la espada desenvainada al servicio de la Iglesia".

Agrega Kurth que el rey de los francos no se creía capaz de realizar personalmente la unidad política de Europa. Esa percepción explica las reticencias del propio Carlomagno o de su consejero Alcuino. Tales las frases que registran su voluntad de declinar ese honor. Pero si:

> "El valor político de su título imperial parece haberle dejado indiferente o aun incrédulo; se penetró profundamente, en cambio, de **su significación religiosa**".

El Papa, por su lado, había tomado el nombre de esa magistratura "del vocabulario de la política romana", mas para "darle una nueva significación". Luego, ocurrió que fue una:

> "**Magistratura cristiana y católica** por excelencia la que confería a su defensor en aquel célebre oficio de la noche de Navidad del año 800, en el que el Papa León III colocó la corona imperial sobre la cabeza de Carlomagno, determinando así que el pueblo lo aclamara con el título de Emperador romano".

Se instituía una nueva unidad política, la Occidental, que nacía bajo el signo de la cruz:

> "Mirada desde este punto de vista, puede decirse que la coronación de Carlomagno fue el acta de nacimiento de la civilización moderna. ¡Por fin, existía una sociedad cristiana!".

La unidad de los cristianos, que Kurth llama "civilización moderna" (y que, por cierto, nada tiene que ver con la Modernidad agnóstica), se plasma en esta justa relación entre el Papado y el nuevo Imperio. Para Kurth, el hecho ha quedado perfectamente grabado en el muro de la basílica de San Juan de Letrán. Allí:

> "Cristo está de pie sobre el monte; a sus pies corren los cuatro ríos del Paraíso; una de sus manos tiene abierto el libro de la vida, y la otra levantada para bendecir a sus discípulos, quienes, con la túnica recogida al modo de los viajeros, se van a conquistar el mundo. A la derecha y a la izquierda de esta imagen, que recuerda los primeros días de la Iglesia, dos cuadros más pequeños nos muestran que ésta ha tomado posesión de tal herencia. En uno, está Cristo sentado en su trono, teniendo a sus pies al Papa Silvestre y al Emperador Constantino: a aquél le entrega las llaves, símbolo de su dignidad sagrada; a éste, el lábaro, emblema de su misión guerrera. En el otro, es San Pedro quien ocupa el trono en calidad de Vicario de Jesucristo, y se ve, arrodillados ante él, al Papa León y al Emperador Carlomagno. Como su divino Maestro, Pedro dispone de las dos dignidades a la vez: confiere la espiritual al papa, su sucesor, bajo forma de

> una estola, y la temporal a Carlomagno, entregándole el estandarte".

En esos cuadros de San Juan de Letrán, coetáneos a la coronación, cree ver Godofredo Kurth la mejor representación "del reino de Dios sobre la Tierra". La que liga a Constantino con Carlomagno, por la vía del Papado:

> "Correspondía al papado, a esa **conciencia viva del mundo**, dar a la idea expresión popular, y eso fue lo que hizo mediante un monumento digno de él"[359].

Tal la brillante explicación histórica a la República Cristiana presidida por la Sede Apostólica que formulara el eximio historiador belga Godofredo Kurth. Tan sólo la Iglesia Universal podía instituir el Imperio, y éste tendría por misión gloriosa: "la de defender los intereses cristianos en el mundo entero". Así se asume el sentido cabal, natural y sobrenatural, del proceso histórico, y no se le buscan cinco pies al gato, como intentan hacer, sin éxito, los incrédulos.

Aclarado el significado de la Unción de Navidad por historiadores con elevación de miras, pasemos al asunto siguiente, el de la "idea imperial".

Joseph Calmette indica que ella está reflejada con precisión en los capitulares del año 802:

> "Los textos son aquí perfectamente reveladores. El imperio cristiano francorromano significa **la unidad moral de Occidente** realizada bajo un jefe que ejerce la plenitud de la autoridad dentro de una concepción cristiana".
>
> "En el primer documento dado por Carlos en su calidad de emperador, en el '**Capitulare missorum**' de 802, tomó este título: 'Serenissimus et christianissimus dominus Imperator Augustus'. Estos términos del vocabulario oficial aclaran precisamente, y sin el menor error posible, el verdadero sentido que corresponde asignar al imperio".
>
> "Se advierte aquí en cuánto traicionan el alcance histórico del hecho los que no quieren ver en él sino una fórmula. Sería lo

---

359. Kurth, Godofredo: *op. cit.*, pp. 457, 458, 462, 463, 465, 464, 461.

mismo decir, entonces, que la expresión 'civilización cristiana' carece de sentido. El imperio hace de un conjunto de reinos un cuerpo cuya alma es cristiana... Por consiguiente, no es de ninguna manera el detalle, sino el conjunto lo que interesa en la resurrección imperial. El imperio no es la transformación del reino, **el imperio se superpone al reino**... Gobierna el Imperio, en el sentido romano del término... el nuevo Imperio, muy diferente del antiguo imperio romano, tiene con éste un punto en común: el Imperio carolingio comprende como el romano **el mundo civilizado cristiano**... Se ha organizado una nueva adaptación unitaria... **Occidente será uno**"[360].

En el 800 Carlomagno pasó a ser verdaderamente "emperador augusto de los romanos". El Imperio Francorromano comprendía por el sur hasta las marcas de Cataluña, con el condado de Barcelona, limitando allí con el poderío sarraceno. Las Españas no quedaban excluidas de él sino que las incluía hasta donde la fuerza mayor lo permitía. Teniendo presente ello, Luis Suárez Fernández anota el siguiente significado de la coronación y la idea imperial:

"Carlos, nuevo Constantino, había restaurado la unidad de Occidente después de los terribles años de luchas civiles y de invasiones mahometanas. Verdadero monarca de la cristiandad, tenía que sentirse inclinado a una restauración de la idea del imperio. Alcuino lo impulsó a ello...".

"Pero en la mente del papa entrañaba una profunda revolución en Europa: se había vuelto a **la unidad política**, y en adelante dos poderes universales, papado e imperio, gobernarían los cuerpos y las almas"[361].

---

360. Calmette, Joseph: *"Carlomagno, etcétera"*, *op. cit.*, pp. 120, 121, 124, 125.
361. Suárez Fernández, Luis: *Manual de Historia Universal*, t. II, Edades Antigua y Media, Madrid, Espasa-Calpe, 1958, p. 346.

Concepto también muy bellamente expuesto por el historiador belga Henri Pirenne, al decir que:

> "De hecho, el poder de Carlos se extiende a todos los países y a todos los hombres que reconocen en el Papa al vicario de Cristo y al jefe de la Iglesia... Además, el soberano de esta inmensa monarquía es, a la vez, **el protegido y el protector de la Iglesia**. Su fe es tan sólida como ardiente su celo religioso. En semejantes condiciones, ¿puede uno asombrarse de que en las deliberaciones del papado se presentara espontáneamente la idea de aprovechar un momento tan favorable para reconstruir el Imperio romano, pero un Imperio romano cuyo jefe, coronado por el Papa en nombre de Dios, **sólo deberá su poder a la Iglesia** y existirá únicamente para ayudarla en su misión; un Imperio que, **no teniendo un origen laico, no debiendo nada a los hombres**, no llegará a ser, propiamente hablando, un Estado; pero que se confundirá con **la comunidad de los fieles** de la cual será la **organización temporal**, dirigida e inspirada por la autoridad espiritual del sucesor de San Pedro? Así la sociedad cristiana recibirá su forma definitiva. La autoridad del Papa y del Emperador, tan distinta la una de la otra, estarán, sin embargo, tan estrechamente asociadas como el alma y la carne del cuerpo del hombre. El deseo de San Agustín se verá realizado".

Mejor no se puede describir este fenómeno histórico. Que no es estatal ni laico, sino una "creación de la Iglesia", porque procedía de Roma y sólo el Papa disponía de él:

> "Y disponía de él, claro está, no como príncipe de Roma, sino como sucesor y representante de San Pedro. De igual modo que debía su autoridad al apóstol, en nombre del apóstol confería el poder imperial. Uno y otro dimanaban **directamente de la misma fuente divina**, y el mosaico de San Juan de Letrán, que representaba a León III y a Carlomagno arrodillados a los pies de San Pedro y recibiendo de él, uno las llaves y el otro el estandarte, simboliza con toda exactitud la naturaleza de los poderes, confundidos en su origen y distintos en su ejercicio"[362].

362. Pirenne, Henri: *op. cit.*, pp. 65, 66, 67.

En consecuencia, "la restauración del Imperio actúa evidentemente en provecho común de la sociedad religiosa y de la sociedad civil" .

El profesor de La Sorbona, Jacques Heers, por su parte, asienta esta reflexión:

> "Resulta difícil precisar a qué idea política o a qué sentimiento colectivo respondió la proclamación de un nuevo Imperio de Occidente. Los análisis de L. Halphen, continuados y precisados por R. Folz y H. Fichtenau, permiten relacionarla con la noción de un 'imperium christianum', más o menos heredada del ejemplo bizantino: un solo reino en el cielo y un solo jefe en la tierra... Al reino de Cristo, creador del universo, le corresponde el de Carlos, todopoderoso escogido por Dios... El rey debía mantener y propagar la fe en todo lugar... "La religión cristiana constituye realmente el verdadero dinamismo del Imperio; es también ella la que otorga un prestigio nuevo a la tradición heredada de Roma; la que confiere a los organismos legados por el 'Regnum Francorum' cohesión y vitalidad" (M. Pasaut). Sin embargo, Carlomagno, rodeado de extraordinarias muestras de respeto y exaltado por la pompa del ceremonial palatino, jamás fue un rey sacerdote, como se ha dicho algunas veces. H. Fichtenau insiste mucho en este punto... Después de la ceremonia de coronación que, en verdad se parecía mucho a la de la consagración de los obispos, nunca tuvo lugar la imposición de manos"[363].

Hasta un anticristiano militante como Francisco Laurent no puede menos que advertir:

> "Carlomagno prepara el (poder del) Pontificado. La idea de la unidad reaparece bajo una fórmula más cristiana que la del imperio romano. El Papa es quien restablece el imperio de Occidente. El Imperio tiene, pues, en su principio un carácter religioso: no procede de la conquista, sino de la consagración del Soberano Pontífice; su vocación es defender a la Iglesia. La Iglesia es una, y tiene dos órganos: el Papa y el Emperador. Sin embargo, la

---

363. Heers, Jacques: *op. cit.*, pp. 46-47; cfr. Fichtenau, H., *L´Empire caroligien*, París, Payot, 1958; Folz, Robert, *Le couronnement de Charlemagne*, París, 1967.

> unidad **carlovingia** no es todavía más que un bosquejo de la unidad cristiana"[364].

Con las anteriores precisiones podemos ya decir que el verdadero "error de Carlomagno" fue no haber previsto que iba a tener tan malos intérpretes como los galicanos franceses (y sus repetidores españoles), quienes se colocarían una venda en los ojos para no tener que ver el Imperio francorromano. En ese lote que no desea saber de un origen divino del poder imperial, pasado por las manos de San Pedro –cual en el mural de San Juan de Letrán–, porque arruina sus tesis estatólatras y galicistas, ocupan un palco "avant-scéne" los escritores anti-teócratas y anti-agustinistas. Unos (los socialistas-laicos) se copian de los otros (católicos "espirituales" y anti-agustinistas), para convenir en que Carlomagno no pasó de ser un rey francés. No obstante, a veces, la realidad histórica puede más que sus deseos ideológicos. Así, vgr., Marcel Prélot, quien ha coleccionado cuanta falsedad existe en la materia, termina admitiendo que:

> "De esta suerte, Carlomagno es colocado en la cima de la jerarquía de las potestades humanas. Llega a ser el jefe temporal de la comunidad, de la que el Papa es jefe espiritual. No hay en ello una pura restauración del Imperio romano con reconstitución de un Estado, en el **sentido antiguo y futuro** del término, sino creación de una sociedad político-religiosa de tipo completamente nuevo, cuya concepción arranca directamente del agustinismo político"[365].

El mentado y trillado "agustinismo-político", conforme a sus popes más reconocidos (Arquilliére, Pacaut, etcétera), recién se habría formado hacia el año 1080, con los canonistas de la Curia romana que rodeaban a Hildebrando. Pero el dicterio sirve para todo, y entonces se lo traslada doscientos años hacia atrás. Algo análogo al uso que hacen los comunis-

---

364. Laurent, F.: *Estudios sobre la Historia de la Humanidad*, t. VI, *El Pontificado y el Imperio*, Madrid, Librería de Anllo y Rodríguez, 1876, p. 22.
365. Prélot, Marcel: *op. cit.*, p. 205.

tas contemporáneos de la voz "fascista", donde no se sabe si fue Alejandro Magno o Julio César su fundador...

Sin embargo, lo que deja bien en claro Prélot es que esa forma política medieval del Imperio nada tiene que ver con el Estado "antiguo y futuro".

Otro autor, también calificado por sus tesis antipapales, Robert Folz, establece asimismo:

> "Nos encaminamos hacia la realización del agustinismo político: el Estado concebido como el reino de la sabiduría y que prepara la Ciudad de Dios... La idea imperial de Carlomagno es, pues, ante todo, **una visión religiosa del orden del mundo**"[366].

¿Hay algo de malo en una concepción religiosa del mundo..? Sí: un gravísimo peligro, denunciado por el propio Monseñor Henry Xavier Arquilliére:

"Sin Carlomagno no era posible Gregorio VII... la firme noción de Estado forjada por los romanos, fundada sobre el derecho natural, parece diluirse y absorberse en la alta función religiosa ejercida por Carlomagno... Y, lo que es **más grave**, Carlomagno realiza inconscientemente en los hechos el agustinismo político, dándole fuerza y consistencia, consagrando la eliminación de la vieja noción del Estado independiente y distinto de la Iglesia, privando a esta idea antigua de todo papel efectivo en la doctrina y en los hechos para varios siglos"[367].

¡Terrible! ¡Verdaderamente terrible! Que este Carlomagno, con su gobierno prudente y unificador brindara un ejemplo a las gentes de cómo se puede vivir bien sin el "antiguo" (eufemismo de Arquilliére para no decir: pagano) Estado "independiente" (de la religión, se entiende). Muy de lamentar por todos aquellos que participan del naturalismo racionalista de Monseñor Arquilliére. Pero, muy de celebrar por todos aquellos que disponen de una visión religiosa del orden del mundo.

Esclareciendo el "quid" del peligro de la idea imperial de Carlomagno, nos queda por ver el tercer asunto que mentan esos historiadores: el de su precariedad.

---

366. Folz, Robert: *"L´idée d´Empire, etcétera"*, *op. cit.*, p. 33.
367. Touchard, Jean: *op. cit.*, p. 117.

En efecto, dicen ellos que el mismo Carlomagno destruyó la Unción pontificia al entregar su Corona personalmente a su hijo Luis el Piadoso, en el 813. Joseph Calmette ha estudiado este problema con detenimiento. Examina el acta del año 806, que es su antecedente, y establece que se trata de "un reparto territorial y nada más"; puesto que no hubo transmisión de la diadema imperial. Y lo comenta de este modo:

> "Los críticos han sacado en conclusión que este procedimiento esconde el íntimo pensamiento de Carlomagno: evitar la intervención pontificia en el acto de conferir la dignidad imperial. La deducción es **harto temeraria**. Si era necesario apresurarse –y lo era en 813–, ¿podría acaso esperarse razonablemente un viaje del Soberano Pontífice? El papa viajará a Francia en 816 para consagrar a Luis. No deja de ser una hipótesis gratuita y poco aceptable la de imaginar que al hacer intervenir al obispo de Roma Luis ha pensado en desmentir a su padre"[368].

Entonces, uno debe preguntarse: ¿por qué este empeño en torno a minucias..? Porque no se puede tolerar que haya un gobierno cristiano del mundo. Y si efectivamente lo ha habido, hay que aplicarse a demostrar que, en realidad, no lo hubo. A tapar el cielo, de muchos siglos, con un arnero. En todo caso, la figura de Carlos el Grande es demasiado grande para que esos pequeños historiadores puedan arrojarle algo de sombra. A pesar de sus deseos, el Imperio Cristiano de Occidente ya estaba fundado.

3. Carolingios y Sajones

La traslación imperial, de los romanos a los francos, efectuada por el Papa León III en la misa de Navidad del 800, mostró, entre otros factores, la "auctoritas" papal y la extensión imperial (todos los reinos se le sometieron, incluidos los supuestos exceptuados de Asturias y León).

La autoridad pontificia no hizo sino crecer en tiempos de los sucesores de Carlomagno. El historiador socialista Louis Halphen anota:

---

368. Calmette, Joseph: *"Carlomagno, etcétera"*, *op. cit.*, pp. 278, 279, 281.

> "El Papa, cuyo papel en los días de Carlomagno era el de un simple delegado ejecutivo (sic), termina por convertirse en el supremo dispensador de la corona imperial, y para asignarla exige que el que va a llevarla se comprometa a proteger a la Santa Sede"[369].

Por tal exigencia lógica (y, en realidad, originaria), estima que en los finales del siglo IX el Emperador pasó "a no ser más que un **auxiliar** del Soberano Pontífice para la defensa de la fe".

Por ello, la Iglesia impone penitencias públicas a Luis el Piadoso, depone al emperador Lotario, mediante el concilio de Aix-la-Chapelle del año 842, y Carlos el Calvo admite que la Iglesia cuenta con el derecho de deponerle, así como lo había consagrado. Esos y otros actos exhiben por las claras el triunfo de la potestad espiritual.

Si se examina ese proceso sin consideraciones religiosas, se verá como un mero aumento de potestades eclesiásticas por ambición de mando. Así narra Henri Pirenne el desequilibrio de la balanza entre Imperio y Papado:

> "Ya las circunstancias condujeron a Gregorio IV a servir de árbitro entre Luis el Piadoso y sus hijos. Bajo Luis II, Nicolás I (858-867) reivindica e impone la superioridad del poder pontificio sobre el poder del Imperio... El jefe de la Iglesia, en virtud del origen divino de su poder, se considera en lo sucesivo como el juez y el director de los depositarios del poder temporal, reyes o emperadores... Desde entonces, el Papa puede y debe, si lo estima necesario para el servicio de Dios y de la Iglesia, **intervenir** en los asuntos de los príncipes, y Nicolás, sin dudarlo, entra en este camino que seguirán tras él Gregorio VII y Alejandro II y que conducirá a Inocencio III y a Inocencio IV a esa hegemonía teocrática que tendrá su fin con la catástrofe de Bonifacio VIII".

Según Pirenne, allí no hay más que la lógica propia de las luchas por el poder, al modo moderno. Aprecia el asentamiento de la Primacía Pontificia, como un "factum":

---

369. Halphen, Louis: *op. cit.*, p. 378.

> "Con una implacable lógica se manifestaba la primera consecuencia de la conjunción íntima del Papa y del emperador: éste doblegándose, aquél irguiéndose, la alianza primitiva de los dos poderes dejaba su lugar a la subordinación del segundo al primero"[370].

Menos denigratorio en su relato, Joseph Calmette, sostiene que en definitiva:

> "Cualquiera que sea el ángulo desde el cual se considere la historia carolingia, siempre aparece en primer plano la indisoluble unión que liga a estas dos fuerzas asociadas: el Estado y la Iglesia"[371].

Asimismo, el historiador alemán Fritz Kern penetra en la significación de ese período. Se remonta él a Pipino, para recordar que éste "reconoció con actos de mucho peso la obligatoriedad de sus deberes teocráticos para con la Iglesia de Dios y en particular para con la Iglesia del Príncipe de los Apóstoles". De él proviene la fórmula "Dei gratia" con que gobiernan sus sucesores. Y, aunque sigue la tendencia de atribuir a Carlomagno una actitud antipontificia, admite que eso cambió con sus herederos:

> "Durante algún tiempo rivalizaron la coronación del emperador por el Papa y la autocoronación; después, bajo los epígonos de Carlos, triunfó definitivamente la pretensión pontificia, a la que había dado base el Papa León III en el año 800 coronando a Carlomagno. El derecho pontificio de la coronación imperial..., mantuvo la primacía durante toda la Edad Media... Los reinados de Ludovico Pío y de sus hijos han inclinado a la realeza ante la Iglesia más profundamente que ningún siglo anterior... Ludovico Pío y su hijo Carlos el Calvo han reconocido solemnemente su sumisión a la jurisdicción eclesiástica... hasta el punto que en los siglos XI y XII no se volvió a dar, que yo sepa, el caso de un rey que gobernara sin estar ungido"[372].

---

370. Pirenne, Henri: *op. cit.*, pp. 88, 87.
371. Calmette, Joseph: *"Carlomagno, etcétera"*, *op. cit.*, p. 260.
372. Kern, Fritz: *op. cit.*, pp. 88, 95, 96, 176, 177, 93.

Otro historiador, en este caso abiertamente contrario al Pontificado, Jan Dhondt, indica que en esa época, los papas lucharon "por conservar su soberanía sobre el poder temporal y, a veces, llevaron a sus últimas consecuencias este proceso ideológico reclamando la autoridad suprema sobre la cristiandad. La actitud de Nicolás I en el año 863 al revocar, sin más preámbulos, una declaración de nulidad del matrimonio de Lotario II (nieto de Luis el Piadoso), pronunciada por los obispos de Lorena, constituye un hito en estas pretensiones". Agregando que desde el año 875, cuando falleció el emperador Luis II, el Papado resolvió "disponer en el futuro a discreción sobre la entrega de la dignidad imperial"[373]. Por último, un historiador reticente en estas materias, Enrique Gallego Blanco, escribe:

> "Los sucesores de Carlomagno heredaron la idea imperial carolingia... Al igual que Carlomagno, sus sucesores reconocieron la supremacía del magisterio de la Iglesia, pero no la supremacía de jurisdicción y de legislación, aunque Lotario I (840-855) reconoció esa misma supremacía a León III (847-855)".

Y, respecto a los Pontífices de esa época, añade:

> "**Nicolás** I (858-867)... defendió la idea del papa como mediador al ser vicario de Dios. También afirmó la supremacía de la jurisdicción papal ante los abusos cometidos por los prelados francos, especialmente Hincmaro de Reims... Siendo el Papa vicario de Dios y, por ende, mediador, Nicolás I no pensaba que los reyes estuvieran fuera del ámbito de su jurisdicción papal..., el Papa puede mandar a los monarcas y tiene autoridad, si el caso llegare, a ponerlos bajo el anatema si rehúsan obedecer las leyes papales".
>
> **"Adriano** II (867-872)... sucesor de Nicolás I siguió sus huellas en la doctrina sobre el Papado. Adriano acentuó las funciones y la autoridad papales dentro de la 'societas fidelium'. Él, Adriano II, no el emperador Carlos el Calvo, era la cabeza rectora de esa 'societas', que no era otra cosa sino la Iglesia universal. Según esto, pertenece al romano pontífice **el decretar para todos y**

373. Dhondt, Jan: *op. cit.*, pp. 75, 77.

> **obligar a todos** a acatar la autoridad papal. El deber del papa no está limitado a proteger los derechos de todos y hacer que reine la justicia. También es del oficio del papa implantar y observar la paz".
> "Sucedió a Adriano II, **Juan VIII** (872-882). El nuevo Papa seguiría la senda de sus dos predecesores. La 'societas fidelium' de Nicolás I y el 'populus Dei' de Adriano II será para Juan VIII la "república christiana"... El emperador no era protector de la Iglesia por naturaleza, sino porque había sido hecho protector"[374].

Entonces, es obvio que el "agustinismo político" no nació con Hildebrando.

Gusten o no, esas fueron las realidades históricas en las que se imbricó la doctrina cristiana. Hubo, pues, una unidad política occidental, que deseó la Iglesia y que compartió el Imperio, a partir de los carolingios. La "unitas" dice Louis Halphen, prevaleció y fue la meta común:

> "El elevado concepto de la unidad cristiana, de la unidad de la fe, que se cree entonces el más sólido cimiento del Imperio"[375].

Unidad que se mantuvo cuando la Corona Imperial pasó de los francos a los sajones. Ese es el último tramo o hito histórico.

El 2 de febrero de 962, el Papa Juan XII coronó a Otón I, rey de Alemania, como Emperador. Otón, a su turno, promulgó su "privilegium ottonianum", que reconocía al Pontífice su dominio romano. Luis Suárez Fernández opina que:

> "Lo más importante en el imperio restaurado era su **idea**, a definir y perfilar en el curso del tiempo: dos poderes supremos, uno espiritual, el papa, y otro temporal, el emperador, gobernarían a la comunidad cristiana, que aparecía como una clara y sólida **unidad**".

Por supuesto que, como en toda obra humana, medió la distancia entre los ideales buscados y los roces por los medios con los cuales obtenerlos. A

---

374. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, pp. 26, 27.
375. Halphen, Louis: *op. cit.*, p. 181.

pesar de tales imperfecciones, el ideal cósmico se fue asentando. En el año 1000 hubo una nueva ceremonia. En Aquisgrán, se realizó la "translatio" o "renovatio" imperial, cuando Otón III declaró su continuidad con Carlomagno (quien, a su vez, se remontaba a Constantino). El emperador mantenía el título de "Rey de los Romanos", hasta que el Papa lo proclamaba "Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico", con la pertinente coronación y unción. Por ello:

> "Otón se sintió siempre emperador cristiano: la reforma y la expansión de la Iglesia fueron sus objetivos. Este imperio cristiano tenía su centro en Roma y se traducía en un 'cosmos' ideal del que, como **círculos concéntricos**, formarían parte todas las naciones cristianas en un equilibrio perfecto"[376].

Los equilibrios "perfectos" no son de este mundo. Por lo pronto, los emperadores sajones comenzaron a entender que la voz "imperar" significaba la facultad de dictar leyes "imperativas", en forma excluyente, sin otro superior que Cristo. Y que su jurisdicción se extendía a los nombramientos eclesiásticos, a las "investiduras". Esto preanunciaba la "Querella de las Investiduras", que concluiría en Canossa.

Otón III era tan católico que pensó en hacerse fraile en Jerusalén. Su política fue estrictamente ecuménica. Historiadores alemanes protestantes piensan que:

> "La conducta de Otón no debe juzgarse ni desde el punto de vista de la política realista moderna, ni con los criterios nacionales... debe valorarse la conducta de Otón sobre la base de las concepciones universalistas y supramundanas, que eran corrientes en su época. Entonces su 'política de restauración romana' constituye una fase importante en la evolución de las ideas históricas determinadas por el pensamiento de Roma"[377].

---

376. Suárez Fernández, Luis: *"Manual, etcétera"*, *op. cit.*, pp. 385, 387.

377. Hampe, Carlos: *La Alta Edad Media Occidental*, en: *La Edad Media hasta el final de los Staufen (400-1250)*, en: *Historia Universal*, dirigida por Walter Goetz, Madrid, Espasa-Calpe, 1951, t. III, p. 393.

Los sucesores de Otón III, de la dinastía de los Salios, también fueron, desde luego, católicos; pero con una pretensión a inmiscuirse con exceso en los asuntos estrictamentes espirituales. Prevalidos de la posición de jefatura de la iglesia episcopal alemana, los emperadores se lanzaron a las reformas eclesiásticas, algunas de ellas muy atinadas, como la lucha contra la "simonía", o corrupción venal en la obtención de las dignidades jerárquicas. En particular, Enrique II, San Enrique, se creyó obligado en conciencia a intervenir en los manejos simoníacos de la Curia romana. La cuestión hizo crisis hacia el año 1046, cuando tres cardenales disputaban el derecho a la Sede Apostólica (Benedicto IX, Silvestre III y Gregorio VI). El Emperador, con el Sínodo de Sutri, depuso a los pretendientes al trono pontificio, e hizo imponer al obispo alemán Suigderio de Bamberg, quien accedería a la Silla de Pedro con el título de Clemente II. El Emperador, al:

> "Establecer un alemán en la Sede pontificia quiso manifestar al mismo tiempo la dependencia y el celo reformador. En efecto, la influencia alemana se hizo sentir muy pronto en la curia y Enrique reservaba la Santa Sede fundamentalmente para los alemanes"[378].

Lo que se toleró al santo emperador, no sucedería con sus herederos, en especial con su sucesor Enrique IV. Porque para entonces, la vocación reformista había dejado de ser patrimonio del Imperio, y se asentaba en la Curia romana, gracias a tres extraordinarios religiosos: el asceta Pedro Damián (o Damiano, o Damiani), el cardenal Humberto de Silva Candida y el archidiácono Hildebrando. En adelante sería la propia Curia la que combatiría la simonía y, de paso, la intolerable intromisión imperial.

La Curia, reformada y centralizada, bajo la inspiración principal del monje Hildebrando, quedó en condiciones de rechazar las pretensiones imperiales de Enrique IV, a la par que en aptitud para dictar la nueva doctrina de relación entre los poderes espirituales y temporales.

Cuando el 28 de enero de 1077, Enrique IV concurra penitente a Canossa, se cerrará un capítulo de esta historia. Según Henri Pirenne, la solución de Canossa era ineluctable, porque el Emperador era católico, y sabía que el Papa representaba a Dios en la tierra, y, además, que "lo

378. Hampe, Carlos: *op. cit.*, p. 418.

representa de manera que el emperador no puede prescindir del Papa para su coronación"[379]. Luego, el Papa tendría la última palabra. Y no será cualquier palabra. Será un Dictado del Papa.

Pasamos a ver, pues, los grandes hitos pontificios marcados por las Bulas Jurisdiccionales que establecieron la "Plenitud de Potestad". Principio general que se especificó después del Concordato de Worms, del año 1122. La Iglesia renovada:

> "Echó mano del precedente creado por Gregorio VII, lo transformó en principio y en un período de dos generaciones sucesivas lo introdujo en el sistema de la ley pública europea. Así la Lucha de las Investiduras vino a ser el origen de la llamada jurisdicción jerárquica de los Papas en la Edad Media...".
>
> "Era la tesis de dicha doctrina que el poder de la Iglesia era institucionalmente superior al poder secular de los reyes y, por consiguiente, el Papa el más alto representante del poder espiritual, encarnaba una autoridad superior a la de todos los reyes, representantes del poder temporal... la doctrina jerárquica se funda en las Sagradas Escrituras, y consideramos innecesario subrayar lo que en la devota Edad Media significaba la autoridad evangélica"[380].

La doctrina preexistía; fueron los excesos del poder temporal los que, por réplica, permitieron esta explanación de la supremacía de lo espiritual.

4. San Gregorio VII

El monje Hildebrando, quien reinaría como papa Gregorio VII, está considerado como uno de los mayores (sino, el mayor) reformadores en la historia de la Iglesia. Integraba lo que el historiador belga Genicot denomina el grupo de los "gregorianos radicales". Desde que el nombre pontificio sirvió para llenar una época, se puede hablar de un "movimiento gregoriano", en el segundo tercio del siglo XI.

---

379. Pirenne, Henri: *op. cit.*, p. 138.
380. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, pp. 46, 47, 50.

Los "gregorianos radicales" –Hildebrando, el abad de Cluny San Hugo, el cardenal Humberto de Silva Cándida, y San Pedro Damiano– fueron los que esgrimieron la teoría de la libertad eclesiástica contra la injerencia del poder laico, en los nombramientos de religiosos, en particular de los Obispos, en la provisión de las iglesias señoriales y en la centralización romana. Querella de las Investiduras, Concordato de Worms, Concilio de Letrán de 1123, son algunos de los momentos cumbres de esa lucha de los "gregorianos".

El período "pre-gregoriano", o de la acción de los Reformistas antes de la llegada al trono pontificio de Hildebrando, es importante porque en él se entabla la lucha contra la denominada "iglesia imperial", esto es, sometida al Emperador. Según algunos historiadores, dicha Reforma se inspira en el tratado del cardenal Humberto de Moyenmoutier, obispo de Silva Cándida, "Adversus Simoniacos", publicado durante el pontificado de Esteban IX, aun cuando casi todos admiten que fue con el Papa Nicolás II, elegido en el año 1058, el momento en que aquellas ideas triunfaron. En la historia de la Edad Media, de la Universidad de Cambridge, se atribuye a Nicolás II la sanción de "radicales transformaciones para la libertad del Papado", ya que no "abrigaba dudas acerca de la suprema dignidad del papado y la necesidad de su completa independencia". De tal suerte, en el año 1059, Pedro Damián y Anselmo de Lucca fueron nombrados legados "para dirigir la Reforma que había conquistado la simpatía del pueblo". Dicha labor se afianza en el año 1061, cuando los "cardenales reformadores dirigidos por Hildebrando" eligen como sucesor de Nicolás II a Anselmo de Lucca, quien reinará como papa Alejandro II, hasta su muerte en el 1073. Al final de su pontificado se planteará la cuestión con el Emperador Enrique IV, hombre desacreditado por "su viciosa existencia" y su ambición política. Será entonces recién llegado el tiempo pleno de Hildebrando, electo Papa. Él:

> "Como arcediano era popular en Roma y dominaba la Curia... fiero campeón de la Iglesia, de voluntad férrea, gran sagacidad práctica, celo por la justicia... Creía apasionadamente en la causa que defendía, como representante de San Pedro. La obediencia a sus justos mandatos formaba parte de la justicia cristiana. Estaba librando una guerra santa contra las fuerzas rebeldes del mal...

> Gregorio VII llevó a nuevas alturas su doctrina de supremacía de San Pedro sobre la Iglesia y la Cristiandad"[381].

Juicio completado por Enrique Gallego Blanco, al decir que:

> "Gregorio VII estaba absolutamente convencido de que la Iglesia era una sociedad perfecta y universal, en la cual cada miembro tenía que desempeñar una función basada en la justicia. Todos los fieles, incluyendo los reyes, estaban obligados a seguir las leyes de la Iglesia, pues así lo exigía la 'societas christiana'. La fuente de estos principios era la doctrina del primado de la Iglesia en virtud de los poderes dados a San Pedro. El papa, vicario del apóstol, era el único que podía promulgar leyes que obligaban a todos sin excepción, porque todos fueron confiados al cuidado de San Pedro. Los famosos 'dictatus papae' son la expresión de estos principios y de sus consecuencias. La universalidad de la Iglesia da el mismo carácter al papa... la corte papal es el tribunal supremo, al cual todos los fieles pueden apelar; como supremo juez, el papa puede deponer emperadores y reyes y librar a los súbditos del juramento de fidelidad; el papa es el legislador supremo y, en consecuencia, sus leyes atan y desatan a todos en todas las partes de la cristiandad. Por lo mismo, él es el único que puede modificar esas leyes"[382].

Gregorio VII (1073-1119) no sólo se destacó como reformador eclesiástico (a su instancia, vgr., el Papa pasó a ser elegido por un Cónclave de Cardenales), sino que dos documentos suyos figuran en la historia de las

---

381. Previté, Orton, C.W.: *Historia del mundo en la Edad Media*, t. II, *Desde la disolución del Imperio Carolingio hasta finales del siglo XIII*, Barcelona, Ramó Sopena, 1967, pp. 655, 656, 659, 660.
Por su lado, Jean Touchard, en pos de Arquilliére, quiere absolver el teocratismo de Hildebrando por su rudeza. Así, afirma que si conocía bien la Biblia, en cambio, conocía poco la Patrística; y que, como lo ha señalado justamente Marcel David, "su doctrina es más intuitiva que lógica, más religiosa que jurídica". Esto último, en el entender de Touchard, supondría una falencia en un Romano Pontífice (¡!): *op. cit.*, pp. 128-129.
382. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, p. 37.

ideas políticas cristianas: el Dictatus Papae y las cartas al obispo Hermann de Metz, que pasamos a examinar.

Dictatus Papae, es un memorándum de 27 puntos que sintetiza el pensamiento papal para ser presentado al Concilio Romano de 1075. Aparte de los principios exclusivamente referidos a la jurisdicción espiritual, Gregorio VII incluía los siguientes sobre el orden temporal:

"2: Que sólo el Pontífice Romano sea llamado legítimamente universal.

8: Que él solo puede llevar las insignias imperiales.

9: Que el Papa es el único cuyos pies besan los príncipes.

11: Que el nombre del Papa es único en el mundo.

12: Que tiene facultad para deponer a los emperadores.

18: Que su sentencia no sea rechazada por nadie y sólo él pueda rechazar las de todos.

19: Que no sea juzgado por nadie.

20: Que nadie ose condenar al que apela a la sede apostólica.

21: Que las causas mayores de cualquier iglesia sean referidas a la sede apostólica.

22: Que la Iglesia romana no ha errado nunca y no errará nunca, según el testimonio de la Escritura.

26: Que nadie sea llamado católico si no concuerda con la Iglesia romana.

27: Que el Papa puede desligar a los súbditos del juramento de fidelidad prestado a los príncipes inicuos"[383].

El punto de partida de este memorándum, dice Luis Suárez Fernández, es que el Cristianismo:

> "No es una teoría a la que el hombre pueda adherirse o no, sino la eterna y absoluta Verdad a la que todos tienen que acomodar su conducta si pretenden lograr la salvación de su alma. En consecuencia, la Iglesia, depositaria de la Revelación y del Magisterio, es superior al Imperio, como el Sol, que tiene luz propia, es superior a la Luna, que sólo proyecta la que recibe"[384].

---

383. Hampe, Carlos: *op. cit.*, pp. 448, 449.
384. Suárez, Luis: "Raíces, etcétera", *op. cit.*, p. 71.

Este autor piensa que el "Dictatus" "contiene un cuerpo de doctrina que no se refiere a las circunstancias coyunturales sino que se apoya como en sólidos fundamentos, en afirmaciones que la Iglesia hiciera suya". No obstante, formula esta reserva:

> "Sobre estas bases, algunos pensadores elaboraron la primera doctrina del Primado de Pedro, no exenta de excesos ya que trataban de atribuir al 'poder de las llaves' algo que no era suyo. Pedro Damiano, acaso el principal de los consejeros de Gregorio VII, que actuó a veces también como moderador, sostuvo la tesis de que la única autoridad absoluta, es decir, completa, era la del Papa y que todas las demás, tanto espirituales como temporales, de carácter limitado, le estaban en cierto modo subordinadas".

Y señala como exageradores del "güelfismo" a Anselmo de Luca, Deusdedit, Hugo de San Víctor y San Bernardo de Claraval[385].

A la inversa, los historiadores medievalistas de la Universidad de Cambridge, piensan que los "moderados" eran Anselmo de Lucca y Pedro Damián; y que Hildebrando, inspirándose en San Agustín, expuso el concepto sobre "la supremacía pontifical", en "términos precisos y enfáticos"; logrando imponer las ideas del "Dictatus Papae", porque demostró "ser a la vez político más realista" que los Emperadores. De lo cual extraen esta conclusión:

> "Finalmente Gregorio VII dio una significativa y trascendente extensión a la doctrina de la supremacía pontificia. El sucesor de San Pedro, el Vicario de Cristo, era la autoridad suprema sobre todos los potentados y personas de la tierra, cuyo pastor era él, con pleno poder para ensalzarlos y deponerlos. Había de este modo por tanto un teócrata, el sacerdote principal, al frente de la Ciudad de Dios terrena. La doctrina fue defendida por los Papas siguientes"[386].

---

385. Suárez, Luis: "Raíces, etcétera", *op. cit.*, pp. 74, 75.

386. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.,* t. II, pp. 655, 656, 669; t. III, *Desde finales del siglo XIII hasta la transición a la Edad Moderna*, p. 1521. Hablamos de la Historia de Cambridge, porque en inglés su título es: *The shorter Cambridge Medieval History.*

En realidad, el debate generado por el "Dictatus" es enorme. Las palabras tan rotundas empleadas en el documento no pueden sino provocar escozor en los historiadores modernos. Los más católicos entre ellos han intentado sortear el obstáculo creado por los principios definidos acudiendo a diversos procedimientos. Así, dicen que es un documento apócrifo (está comprobada su autenticidad); que fue obra del cardenal Deusdedit (pudo haber sido una síntesis del equipo gregoriano; pero de todos modos, fue incluido en el libro II, 55a. del "Registro" de Hildebrando); que se apoyaba en la falsa "Donación de Constantino"; que no quiso decir lo que dijo, etcétera.

También se ha hecho hincapié en la consideración del poder temporal como un "mal necesario". Naturalmente esa idea lleva a la de la "Civita diaboli" de San Agustín. Y, entonces, los "anti-agustinistas políticos" hallan material adecuado para ponerse a disertar acerca del gobierno como un bien, en la concepción tomista y de derecho natural, y la noción agustiniana del poder como sola exigencia del pecado. Pero las cosas no son así. El mismo Henry Xavier Arquilliére, que ha dedicado un libro entero a este problema, concluye:

> "No defiende Gregorio VII que el poder secular tenga un origen diabólico, como han querido atribuirle algunos historiadores. Sólo dice que cuando el poder está en manos de quien desconoce a Dios, no puede ser legítimo, pues está fuera de la Iglesia. Él concibe el poder secular y **lo respeta cuando está dentro de la Iglesia, al servicio de ella, de la fe**"[387].

Luego, no hay tal diabolismo gubernamental; y los "anti-agustinistas políticos" se quedan parloteando en el aire.

Esas especulaciones se refieren a los otros documentos de Gregorio VII: las cartas al Obispo Hermann de Metz, del 1081. Como en una de ellas el Papa decía acerca de la dignidad real que:

> "Ha sido inventada por hombres del mundo que a veces hasta ignoraban a Dios" (15 de marzo de 1081).

---

387. Arquilliére, Henry Xavier: Saint Grégoire VII. *Essai sur sa conception du pouvoir pontifical,* París, 1934, p. 286.

Se suponía que negaba el poder temporal. Otros optaban por enfrascarse en una controversia filológica. Dado que el Papa usaba de la expresión "principium habuisse" en la carta al obispo de Metz, acudían a diversas traducciones para alegar que significaba "origen" o (por el contrario) "descendencia" del poder civil.

Lo sugestivo de estas polémicas es que van tras detalles, cuando una característica de Hildebrando era hablar más que claro, clarísimo. De esa forma, en esa carta le aclara al Obispo que el Papa tiene el poder de excomunión porque se deriva del "poder de llaves", y, añade:

> "**Quién puede abrir o cerrar el cielo, ¿no podrá juzgar las cosas de la tierra?**" ("Epístolas", IV, 26).

Una frase tal no permite muchas delicuescencias semánticas. No son fáciles de torturar sus categóricas definiciones.

A fin de aventar dubitaciones interpretativas, leamos otros pasajes de sus "Epístolas":

> "El Papa tiene poder sobre las cosas del cielo; el que puede lo más puede lo menos; por consiguiente, el Papa tiene poder sobre las cosas temporales.
>
> Al dar a San Pedro el derecho soberano de atar y desatar en el cielo y en la tierra, Dios no ha exceptuado a ninguna persona ni a ningún poder" (IV, 2).
>
> "Dios le ha sometido todos los principados, todas las dominaciones del universo" (VII, 6).
>
> "Le ha hecho príncipe de los reinos de este mundo" (I, 63).
>
> "El Papa, como sucesor de San Pedro, es, pues, el señor de la tierra, y lo es por derecho divino; negarse a obedecer a la Sede Apostólica es incurrir en idolatría" (IV, 23).
>
> "Los príncipes que se atreven a despreciar las órdenes de San Pedro son con pleno derecho depuestos de su dignidad" (IV, 24).
>
> "Los sucesores de los apóstoles deben dar cuenta a Dios de todos los cristianos; si, pues, en el terrible día del juicio me ha de pedir Dios cuenta de tus acciones y de tus pecados, considera si me corresponde el velar por tu salvación; considera si no es un deber tuyo el obedecerme sin titubear, a fin de que entres en el reino eterno" (a Guillermo el Conquistador, VII, 25).

> "Si después de este castigo no se corrige (Felipe rey de Francia), queremos que el mundo entero sepa que tratamos, con la ayuda de Dios, de arrancarle la corona por cuantos medios estén a nuestro alcance" (II, 5).
> "Cuando Jesucristo dice a San Pedro, 'apacienta mis ovejas', ¿hace alguna excepción para los príncipes? ¿No le confiere un poder absoluto?" (IV, 2).
> "Los príncipes, quieren hacer de la Iglesia su esclava; sepan que a ella es a quien pertenece el Imperio" ("Ep. ad Germanos").

¿Requieren de re-lecturas estos textos? He ahí un problema.

En todo caso, algunas otras cartas contribuirían a elucidar la cuestión. Así, en la carta de Gregorio VII al duque Rodolfo de Suabia sobre Enrique IV, le dice:

> "El imperio y el sacerdocio deben estar ligados el uno al otro en una unión armoniosa. Pues, de la misma manera que el cuerpo es guiado por dos ojos para su luz física, así también el cuerpo de la Iglesia es guiado e iluminado con luz espiritual cuando estas dos dignidades trabajan juntas...".

En la carta a Alfonso VI de León y Castilla, Gregorio VII le agradece su fiel devoción a San Pedro, a quien:

> "Ha sometido todos los principados y poderes de la tierra, y otorgado el poder de atar y desatar en los cielos y en la tierra".

En la segunda excomunión a Enrique IV, refiriéndose a los poderes del Papado, expresa:

> "Y ahora os ruego, santísimos padres y príncipes, que toméis tales medidas para que todo el mundo sepa que si podéis atar y desatar en los cielos, también podéis dar en la tierra a cualquiera y quitar según sus méritos, imperios, reinos, principados, ducados, marquesados, condados, y los bienes de todos los hombres. Frecuentemente habéis despojado a malvados e indignos de los patriarcados, primacías, arzobispados y obispados, y los habéis dado a varones piadosos. Y si podéis pasar sentencia en

> casos espirituales, ¿qué razón nos asiste para no creer que vuestro poder se extiende a asuntos seculares? Si podéis juzgar a los ángeles, que guían a los príncipes arrogantes, ¿qué no podéis hacer a sus siervos?".

Por eso, en la carta al obispo Germán de Metz, hablando sobre las decisiones judiciales de la Iglesia romana, insistirá en que:

> "Pues tiene el poder, dado por un privilegio único, de abrir y cerrar las puertas del reino celestial al que desee, ¿no podrá, entonces, juzgar a la tierra el que ha recibido poder de abrir y cerrar los cielos? Dios no lo permita. Recuerda lo que el muy bienaventurado apóstol Pablo dice: '¿no sabes que seremos jueces de los ángeles? ¡Cuánto más de las cosas que tocan a esta vida!'"[388].

Los modernistas se desvelan en procura de una solución. Léopold Genicot dice que los gregorianos no pudieron hacer de la teocracia una realidad[389]. Jean Riviére acusa abiertamente a Hildebrando de teócrata[390]. Marcel Pacaut lo intenta sacar de ese "Índex" modernista, argumentando que Gregorio VII sólo habría expuesto una "teocracia principalmente espiritual", condenable en el plano teórico, pero no en el práctico[391]. Y así están con esas dudas.

Dubitaciones que transmiten a sus discípulos españoles. Paulino Castañeda, benevolente, absuelve al Papa del pecado de teocracia; aunque se lamenta de sus "frases atrevidas", en la carta al Obispo de Metz, con las cuales "pisó terreno peligroso"[392]. El doctor Venancio D. Carro, en cambio, es más tajante en su anatema. Alude a ciertos pecadillos de Santo Tomás de

---

388. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, pp. 113, 165, 173, 181; cfr. Mitre Fernández, Emilio: *Textos y documentos de la época medieval (análisis y comentario)*, Barcelona, Ariel, 1992.
389. Genicot, Léopold: Les Lignes de *Faîte du Moyen Age*, Tournai, Casterman, 1966, p. 144.
390. Riviére, Jean: *Le probléme de l´Eglise et de l´Etat au temps de Philippe le Bel*, París, 1926, pp. 1 y ss.
391. Pacaut, Marcel: *La Théocratie. L´Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, París, Aubier, 1957, pp. 71, 76, 89.
392. Castañeda, Paulino: *La Teocracia Pontifical y la Conquista de América*, Victoria, Eset, 1968, pp. 19, 22.

Aquino en materia política, y los disculpa porque sus ideas "no podían menos que resentirse del influjo de las llamadas ideas gregorianas. Estaba demasiado próximo Gregorio VII para no ser así". Por "fortuna –añade–, esta tendencia será pronto superada". En realidad, la "superación" no apareció tan rápido como él desearía:

> "En las controversias entre Gregorio VII y Enrique IV, entre Inocencio III y Federico II, es fácil advertir ese confusionismo que lamentamos", que hace que "los Papas y sus defensores puedan escribir lo que escriben, como si se tratase de una potestad temporal y humana".

Al parecer, esos Papas tuvieron la peregrina idea de fundarse en la Biblia. Luego, este doctor en teología salmantino produce su dictamen inapelable. Los Pontífices se equivocaron en el fondo del asunto:

> "Así como en el sentido de ciertas expresiones que sorprenden por lo duras. **Se olvidan de lo natural** (subrayado en el original)...".
> "Estaba esta doctrina tan infiltrada en la sociedad medioeval, que ni los mismos defensores de Enrique IV saben acudir a los principios del Derecho Natural para dar una base filosófica y jurídica a sus campañas. Por eso niegan que el Papa sea legítimo Papa, pero **no se atreven a negar al Papado** el poder teórico que Gregorio VII reclamaba. Con esto no debe sorprendernos que los defensores del Papa sigan fieles a los principios de Gregorio VII, con las aportaciones naturales en nuevas controversias"[393].

¡Vade retro! ¡Mala suerte para los imperialistas! Si entonces hubieran podido contar con el asesoramiento de este Doctor en Teología, otro gallo les hubiera cantado...

Además de los citados documentos, Gregorio VII dejó testimonio de su posición ante los poderes temporales y el patrimonio de la Iglesia en otras cartas. Por ejemplo, en la epístola a los reyes franceses, del 25 de marzo de 1108, les dice:

---

393. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, t. I, pp. 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148.

> "La Bretaña, según testifican algunos de vuestra nación, fue puesta bajo la tutela y defensa de la Santa Iglesia romana no sólo por los emperadores, sino también por sus mismos habitantes... Esto, que hasta ahora ha permanecido en el olvido, queremos recordároslo".

También, el 30 de abril de 1073, les escribe a los nobles franceses instándolos a que secunden la cruzada contra los sarracenos en España, y agrega:

> "No se os oculta que el reino de España fue desde antiguo jurisdicción propia de San Pedro, y aunque ocupado tanto tiempo por los paganos, pertenece todavía por ley de justicia a la Sede Apostólica solamente y no a otro mortal cualquiera".

De forma más directa, el 28 de junio de 1077, les expone a los príncipes de España:

> "Además queremos notificaros una cosa que a nosotros no nos es lícito callar, y a vosotros os es muy necesaria para la gloria venidera y para la presente, a saber, que el reino de España, por antiguas constituciones, fue entregado en derecho y propiedad a San Pedro y a la Santa Iglesia romana. Lo cual hasta ahora ha sido ignorado a causa de las dificultades de los tiempos pretéritos y por cierta negligencia de vuestros predecesores. Pues luego que ese reino fue invadido por los sarracenos y paganos, y se interrumpió –por la infidelidad y tiranía de éstos– el servicio que solía tributar a San Pedro, empezó juntamente a perderse la memoria de los hechos y los derechos... Hemos cumplido, por la gracia de Dios, con lo que pertenece a nuestro oficio y la justicia reclama... Vosotros veréis qué es lo que os corresponde hacer"[394].

Gregorio VII, a pesar de sus palabras, no creía que el "Patrimonium Petri" se redujera a determinadas basílicas italianas. Hungría era feudo

394. Llorca, García Villoslada, Montalbán: *Historia de la Iglesia Católica, II, Edad Media, 800-1303, La cristiandad en el mundo europeo y feudal*, Madrid, BAC, 1963, pp. 321, 322, 323.

de la Santa Sede, y el Papa se lo recordó al rey Salomón el 27 de octubre de 1074. Del mismo modo amonestó a los nobles de Córcega, el 14 de octubre de 1073. A su legado Teuzón lo instruyó para que exigiera el vasallaje de Guillermo I de Inglaterra.

Acerca de esta faceta del ejercicio de la potestad pontifical, resulta conveniente la lectura de este texto:

> "Las exigencias de Gregorio se explican por el espíritu del siglo. El Papa era respetado como el vicario de Cristo; los reyes, al dar sus reinos a San Pedro, creían ponerlos bajo protección de Dios. Vióse llegar a Roma al hijo de Demetrio, rey de los Rusos; manifestó a Gregorio que deseaba recibir el reino de Rusia de sus manos, como un donativo de San Pedro, prestándole juramento de fidelidad. El Papa le concedió su petición, y le confirió la corona en nombre de San Pedro... Se conserva el juramento por el que los Condes de Provenza se sometieron a 'Dios, a los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y al Señor Papa'; la abdicación de la soberanía es absoluta. El Papa hacía reyes, signo cierto de su omnipotencia temporal. En un sínodo celebrado en Dalmacia, los legados de Gregorio presentaron al duque un estandarte, una espada, un cetro y una corona, confiriéndole el título de rey de parte de la Santa Sede. Tratábase de sustraer la Dalmacia de la influencia de Constantinopla y del cisma griego. El nuevo rey prometió conformarse en todo con la voluntad y las órdenes del Soberano Pontífice y pagar tributo a San Pedro. El rey de Hungría, Salomón, se había sustraído a la soberanía del Papa: arrojado por su hermano, buscó un apoyo en el emperador de Alemania, de quien se hizo vasallo. Gregorio sintió vivamente esta felonía; escribió al rey: 'puedes saber por los ancianos de tu país que el reino de Hungría pertenece a la Iglesia romana...' ...No fueron vanas estas amenazas: Gregorio apoyó al hermano de Salomón, y el vasallo del Papa triunfó sobre el vasallo del Emperador...; escribió a los Corsos:
>
> 'El mundo entero sabe que la isla que habitáis no pertenece a ningún mortal, a ninguna potencia, sino que es propiedad legítima de la Iglesia romana... Así, pues, Gregorio se llama señor del

> continente y soberano de las islas... en el terreno de las ideas, los derechos reivindicados por Gregorio son incontestables"'[395].

De lo cual se pueden inferir algunas consecuencias: Una, que para Hildebrando la "plenitudo potestatis" no era una mera teoría espiritualista. Dos, que vigiló atentamente el cumplimiento de los pactos de vasallaje prestados en la Edad Oscura, y que los reinos tendían a desconocer.

Tres, esos reclamos pontificios permiten entender de sobra la inquina y el recelo de franceses y españoles ante una "auctoritas" que menguaba sus pretensiones. Resquemor duradero, heredado sin beneficio de inventario por teólogos, juristas e historiadores de los países involucrados. De ahí que anden siempre pesquisando alguna teoría o algún papel que les permita, póstumamente, recusar aquella potestad pontificia que los limitaba en su expansión territorial. Es muy lógico y entendible que, puestos a elegir, prefieran que sea la potestad papal la que sufra la cortapisa, y no sus respectivas soberanías nacionales[396]. Es una explicación psicológica del "anti-agustinismo político". Mas, no es una objetiva razón histórica. Como fuere, nosotros, en tanto que americanos –es decir: "res inter alios acta"– no tenemos ninguna causa pendiente con el Papado que nos incline a oscurecer su realeza temporal. Por eso, reverenciamos a Gregorio VII, inspirado reformador de la Iglesia Universal.

En fin, que una buena síntesis del "gregorianismo" es la que presenta José Orlandis, con estas palabras:

> "El programa gregoriano aspiraba a la instauración en el mundo de la 'justicia' cristiana en el más amplio sentido, y con ella a la más perfecta realización del Reino de Dios en la tierra. La Cristiandad entera tenía que ser renovada para que se cumpliese el designio divino sobre los hombres, y esa renovación había de realizarse bajo la dirección de la Sede apostólica, a quien pertenecía **la suprema potestad** en el mundo... El principio de la superioridad que en la Cristiandad corresponde al poder

---

395. Laurent, F.: *op. cit.*, t. II, pp. 179, 180, 181, 183.
396. Tal el caso de: Menéndez Pidal, Ramón, *La Espada del Cid*, Madrid, 1929, I, pp. 256, 257.

espiritual fundamentó, por tanto, según la doctrina gregoriana, la supremacía del Pontificado"[397].

Un último dato: para aquellos eclesiólogos que despotrican contra Hildebrando y Pedro Damiano: ambos han sido elevados a los altares por la Iglesia.

Eso podrá parecer a alguno una "boutade". No lo es. En Francia, el galicanismo obligó a suprimir en el breviario de los sacerdotes las lecciones sobre San Gregorio VII, porque éste había depuesto al Emperador Enrique IV. El 19 de diciembre de 1729 el Papa Benedicto XIII se vio obligado a condenar las decisiones de los Parlamentos de París y Burdeos que prohibían los oficios de San Gregorio. Pero, hasta mediados del siglo XIX, se siguió negando el derecho de Hildebrando a ser santo. Algo inaudito, pero muy propio del "cristianísimo reino"...

No recordarán que el mismo Emperador terminó atacando la Ciudad Eterna, obligando al Papa a retirarse a Salerno, donde murió el 25 de mayo de 1085, previo exclamar: "Amé la justicia y aborrecí la iniquidad: por eso muero en el destierro".

La Iglesia lo ha reivindicado. Mas, todavía, desde el solo ángulo de enfoque histórico, cabe este juicio de los historiadores de la Universidad de Cambridge:

> "A pesar de su aparente desastre, Gregorio VII había realzado una obra inmensa: se había reivindicado la supremacía papal sobre la Iglesia y ésta iría ganando día a día más terreno; al cabo de una generación cesaría el abuso de la investidura laica. Estaba en marcha el programa de los reformadores: celibato de los clérigos, prohibición de la simonía y delimitación clara de los campos respectivos de lo laico y de lo eclesiástico. A partir de ahora formó parte de la tradición papal la **supremacía** del 'sacerdotium' sobre el "regnum", y sería confirmada en el futuro"[398].

397. Orlandis, José: *op. cit.*, I, pp. 272, 273.
398. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. II, pp. 672, 673.

De cara a ese futuro, no cabrían ambigüedades; se estaría con la doctrina explicitada por Hildebrando, o se la negaría. Cada uno sabría dónde se colocaba.

5. Inocencio III

Tras los "gregorianos" la Cristiandad reconoció el fuerte influjo de San Bernardo de Claraval (1090-1153). La "voz de su tiempo", como fue llamado, en su tratado "Sobre la consideración" defendió los intereses políticos del Papado. Apunta Jean Leclercq que:

> "Al igual que la mayoría de sus contemporáneos, admite la teoría que Gregorio VII se esforzó en difundir: lo temporal y espiritual son distintos, pero no pueden separarse. Y como lo espiritual es superior a lo temporal, a él le pertenece conducirlo hacia su meta, que es la misma que la de toda obra humana: el cumplimiento de la voluntad de Dios".
>
> "...Podemos resumir su pensamiento en este célebre párrafo del tratado 'Sobre la consideración': Una y otra espada, la material y la espiritual, pertenecen a la Iglesia; pero una la maneja la Iglesia, y la otra actúa en favor de la Iglesia. La primera en mano del sacerdote, y la otra en la de un caballero, aunque a instancias del sacerdote y por orden del emperador"[399].

Reforzada doctrinalmente la jurisdicción pontificia, las circunstancias culturales y políticas permitieron el genuino auge de la Cristiandad que se alcanzó con el papado de Inocencio III.

Indica José Orlandis que:

> "El Pontificado romano alcanzó el más alto grado de prestigio de todos los tiempos. La doctrina gregoriana, que enunciaba la supremacía de la potestad espiritual en la Cristiandad, se materializó en la realidad histórica, con el asentimiento casi unánime de los reyes y los pueblos... que le valieron de sus contemporáneos el apelativo

---

399. Leclercq, Jean: ***San Bernardo, monje y profeta (1090-1153)***, Madrid, BAC, 1990, pp. 56, 62.

> de 'stupor mundi', 'asombro del mundo'. Inocencio tenía además un altísimo concepto de la dignidad pontificia, del poder supremo –'auctoritas'– que le pertenecía, y una clara noción del ideal que pretendía lograr en la tierra: la perfecta realización de la 'republica christiana', donde los poderes laicos estaban al servicio de la causa cristiana; y el emperador y los reyes, bajo la guía del Romano Pontífice, habían de promover los intereses de la Religión y la Moral de Jesucristo en la tierra".
>
> "Inocencio III ejerció su autoridad suprema sobre todos los reinos cristianos y recurrió con éxito a las penas canónicas, cuando los soberanos se apartaban del camino de la justicia...".
>
> "La autoridad de Inocencio III se ejercía sobre toda la Cristiandad y obtenía por doquier acatamiento y obediencia...".
>
> "Una señal de que los altos niveles alcanzados por la Iglesia en tiempos de Inocencio III no se limitaban al campo de la potencia terrena o del prestigio temporal del Pontificado puede ser ésta: Inocencio fue el papa que aprobó la acción evangélica de San Francisco de Asís y bajo su pontificado la predicación misionera de Santo Domingo puso los cimientos de la Orden dominicana"[400].

Llorca, García Villoslada y Montalbán (que no son propensos a alabar la plenitud de potestad), por su parte, asientan:

> "Partiendo de la idea de que el Papa representa a Cristo, el cual es, además de Sacerdote sumo según el orden de Melquisedec, Rey de reyes y Señor de los que dominan, afirma (Inocencio III) que el Romano Pontífice tiene que participar de la potestad espiritual y de la temporal. La espiritual es ilimitada, la temporal es de dos clases: la directa se circunscribe a las fronteras de los territorios de la Santa Sede; la indirecta, como fundada en la espiritual, puede extenderse a todo el mundo... El papa sólo maneja la espada espiritual; pero la espada material debe servir, en manos del emperador, para la paz de la Iglesia y castigo de los enemigos".

400. Orlandis, José: *op. cit.*, t. II, pp. 494, 495, 496.

> "Mas no sólo por medio del emperador puede la Iglesia actuar en los negocios temporales. Si el alma es superior al cuerpo, la Iglesia, que gobierna las almas, será superior al Imperio y a cualquier estado, que sólo gobierna los cuerpos. Entre el poder temporal de los monarcas y el espiritual del papa existe la misma relación que entre la luna y el sol; aquella es inferior a éste, de quien recibe la luz. El pontífice ejercita su autoridad sobre los príncipes, primeramente y de modo directo en las cosas espirituales... Derivación de este poder es el que ejerce indirectamente en los asuntos sociales y políticos...".
>
> "Respecto del Imperio, pensaba (Inocencio III) que los papas, en virtud de ese poder indirecto sobre lo temporal, habían trasladado el Imperio de Oriente a Occidente ('translatio Imperii') con la consagración de Carlomagno, y en virtud de disponer de la corona imperial con particulares títulos: "principaliter et finaliter".
>
> "Ni su ideología ni su actuación práctica en los asuntos políticos desentonaba en el ambiente doctrinal y en el concierto europeo, cristiano, de su época. Puede decirse que entonces todos, lo mismo los teólogos y canonistas que los hombres de Estado –éstos con raras excepciones– sentían en el fondo como el papa...".
>
> "...ha pasado (Inocencio III) a la historia como el símbolo de lo más alto y luminoso de la Edad Media, como el consolidador de aquella construcción jerárquica, en que el papa ocupaba la cúspide de la pirámide social, y el emperador y los príncipes ponían sus espadas al servicio de la Iglesia y hacían observar las leyes canónicas lo mismo que las civiles"[401].

En ese cuadro hay que poner entre paréntesis las expresiones "directa" e "indirecta" (que los autores cargan en su bagaje vitoriano y de buenos discípulos jesuitas de Belarmino); las cuales, por lo demás, nada significan si se releen con atención los parágrafos que anteceden. Porque lo cierto es que Inocencio III ejerció un poder pleno, sin cortapisas algunas. Bernard

---

401. Llorca, García Villoslada, Montalbán: *op. cit.*, t. II, pp. 494, 495, 496.

Guillemain aclara que en el caso de Inocencio III hay que estar más atento a sus actos que a sus palabras. Así dice:

> "Fijémonos ante todo en el título que prefería asumir: el de 'vicario de Cristo', es decir, 'vicario de Dios', antes que el de sucesor de San Pedro. Equivalía a afirmar que poseía, **como Jesús, la realeza espiritual y temporal**; en él solo residía la autoridad suprema ("auctoritas"); no pretendía privar a los príncipes de su particular competencia, sino, como su maestro, el gran canonista Huguccio, les reconocía un dominio propio, un poder de **administración** de los asuntos del siglo ('administratio'), pero reservándose el derecho de **intervenir** excepcionalmente en los últimos cuando lo espiritual quedaba involucrado en ellos...".
>
> "El IV concilio de Letrán indicó de modo patente el dominio del Papa sobre la Iglesia... y, en suma, de las cuestiones temporales en las cuales, siendo jefe de la Cristiandad, creyó que podía ejercer un **derecho de inspección**...".
>
> "La Cristiandad tomó de él (Inocencio III) un carácter decididamente orgánico. La Santa Sede es juez de sus intereses y está capacitada para ordenar las acciones temporales a las que los reyes deben consentir... No suprime la competencia ni la autonomía de los poderes seglares, sino que **es superior a ellos**; la sociedad jerarquizada de los cristianos persigue el bien común y constituye en el siglo una fuerza distinta de la Iglesia, aunque guiada por ésta. El premio del pontificado de Inocencio III consiste en que estos principios **no fueron simples teorías, ni apreciaciones de historiadores, sino que tuvieron una realidad inmediata**"[402].

En otra historia de la Iglesia –tampoco favorable a la plenitud de potestad–, el doctor M.D. Knowles, de Cambridge, señala que:

> "Inocencio III, que heredó las opiniones avanzadas de Uguccio de Pisa, su maesto de Bolonia, apoyó desde el principio de su pontificado la doctrina de que el poder espiritual y el temporal están

---

402. Guillemain, Bernard: *op. cit.*, pp. 75, 79, 85.

> sometidos a los preceptos divinos, pero que el poder espiritual es de mayor dignidad y extensión. Su temperamento y su índole –así como la historia de la Europa contemporánea de su pontificado– lo llevaron a interesarse por la política europea, a ser el **padre espiritual** que se mantiene por encima de intereses opuestos, a ser sobre todo **el juez y el árbitro supremo** en todos los campos, incluida la **alta política**...".
> "...Casi siempre actuó de forma personal y práctica. Fue un observador clarividente y supo considerar la escena europea desde un punto de vista muy elevado y servirse de su alta posición para defender la causa de la paz. Sus actuaciones se explican siempre por su sólida estructura intelectual. Reveló ésta con ocasión del famoso litigio entre el rey Juan de Inglaterra (que apeló a él) y el rey Felipe de Francia, que actuaba de forma supuestamente injusta. Declaró que no tenía que juzgar entre un señor y un vasallo a propósito de un feudo, sino entre hombres y en un terreno en que se discutía la culpabilidad de una acción ('ratione peccati'). En esta perspectiva abierta quedaba salvaguardada formalmente la autonomía del poder secular. Sin embargo, en las cartas de Inocencio III se encuentran juicios que amplían y ahondan sus pretensiones: el Papa es el vicario de Cristo, el vicario de Dios, establecido sobre los pueblos y sobre los reinos para arrancar y destruir, edificar y plantar, gozando de poderes más divinos que humanos. La relación que hay entre la autoridad del Pontífice y la del rey equivale a la existente entre el sol y la luna...".
> "En sus actos políticos –que sobrepasan en número y alcance a los de todos sus predecesores y sucesores–, Inocencio actuó, más que como autócrata autoritario, como padre espiritual prestigioso defendiendo intereses elevados y ejerciendo graves responsabilidades. No debe olvidarse que toda Europa occidental estaba absolutamente convencida en esta época de no formar más que una cosa con la Iglesia de Cristo y creía que el Papa estaba al frente de la Iglesia como vicario de Dios".

Por último, en el manual eclesiástico menos favorable a la potestad pontificia, el de Huber Jedin, podemos leer lo que sigue:

"Rara vez halló un papa entre sus contemporáneos, de forma casi unánime, un juicio tan positivo como Inocencio III... La relación de 'regnun et sacerdotium', aún en su forma especial de tensión entre pontificado e imperio, procuró Inocencio III conducirla hacia una solución objetiva y teórica... El supuesto para estos empeños fue un señorío sobre la cristiandad, efectivo y no sólo pretendido, la posesión de un eficaz dominium orbis christiani, al que iba anejo la posibilidad de imponer hasta las últimas fronteras de la cristiandad la voluntad pontificia con sus proyectos, armonizaciones y esclarecimientos. Por eso, se puede en síntesis afirmar de este pontificado señero de la alta edad media que intentó llevar a cabo un espiritual dominium mundi... Desde el principio y sin interrupción hasta el fin de su pontificado, ejerció Inocencio III su oficio ('officium pastorale') con la conciencia de poseer la plenitud de poder que requería. Esa plenitud correspondía a la universal amplitud del cargo que debía mirar primeramente por la Iglesia romana y su posesión ('Patrimonium Petri'), pero luego también por la cristiandad entera... 'plenitudo potestatis'... ha de entenderse como una descripción de lo que hoy se llama primado de jurisdicción (episcopado universal) del obispo de Roma. Una intervención en el terreno del derecho secular no quedaba con ello excluida, pero esto sólo se haría subsidiariamente... la realeza pretendida por Inocencio hizo sin duda resaltar la superior unidad de la cristiandad y los derechos que de ella se derivaban para la sede romana, y los especiales respecto del Imperium... Que en la práctica no siempre se pudieran trazar nítidamente las fronteras, lo delata hasta hoy día el derecho canónico. La decisión de si un asunto cae dentro del dominio del derecho divino o del humano (en el que el Papa puede dispensar) lo dejó Inocencio III a la tradición (prácticamente a la deliberación del Concilio). 'Durante el pontificado de Inocencio III no se modificó en principio la posición del papa en la Iglesia; pero él dio a la doctrina del primado su más rigurosa formulación y fundamentación sistemática...'"[403].

---

403. Knowles, M.D., Dr.: con la colaboración de los profesores D. Obolensky y Dr. C.A. Bouman, *La Iglesia en la Edad Media*, t. II de: *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por los

Perfilada por los historiadores la imagen de Inocencio III, podemos ir a sus actos más notables.

El Primero fue su intervención en la "Deliberatio", de enero de 1201, para proveer a la corona imperial. Inocencio optó por Otón de Bruswick, quien reinaría como Otón IV; y el cual el Papa se vería obligado a excomulgar en noviembre de 1210. Lo que importa son las razones que dio de su intervención; expuestas en la Decretal "Venerabilem" (1202). En primer término, asentó que no se discutía el derecho de los príncipes germanos para la elección imperial, con lo que reconocía la esfera propia del gobierno civil. En segundo lugar, subrayaba el precedente histórico de la "Translatio Imperii", por el cual el Papado había intervenido para transferir el Imperio de manos de los griegos a los francos y de éstos a los sajones. Además –anota Ludwig Hertling– estaban las implicancias de la "consagración":

> "Definió la situación jurídica en su famosa decretal 'Venerabilem', en los siguientes términos: Según el antiguo derecho alemán, compete a los príncipes la elección del rey; pero como la dignidad de rey de Alemania lleva consigo la expectativa a la corona imperial, y la corona imperial es conferida por el papa, compete al papa examinar la persona de aquel a quien quiera coronar emperador. No se puede exigir al papa que, en un caso dado, unja y corone a 'un tirano, un loco o un hereje'. Lo mismo ocurre cuando la elección es indecisa"[404].

Por último, aducía la razón teológica, del bien común trascendente de la Cristiandad; aclarando que, según los casos, el Papa podía intervenir en el orden secular "ratione et occasione peccati", o "principaliter et finalliter". Toda su argumentación y, consiguientemente, su concepción política, queda de resalto con las palabras con las que entregó el cetro y la corona a Otón:

---

profesores Dr. L. J. Rogier, Nimega, Dr. R. Aubert, Lovaina, y Dr. M.D. Knowles, Cambridge, Madrid, ed. Cristiandad, 1977, pp. 338-340. Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1973, t. IV, pp. 239, 240, 247, 248, 249.

404. Hertling, Ludwig, S.I.: *op. cit.*, pp. 241, 242.

> "Recibe esta espada, que nuestras manos tomaron del cuerpo del bienaventurado Pedro y que te concedemos imperialmente para defensa de la Santa Iglesia de Dios".

Fórmula que es suficientemente explícita como para desvanecer todas las tonterías de los historiadores "anti-agustinistas". El Romano Pontífice, jurista de la Universidad de Bolonia, sabía muy bien lo que estaba diciendo, y lo que ello implicaba.

Un segundo caso, tan traído y llevado como el anterior, es el producido en la disputa entre el rey Juan sin Tierra de Inglaterra y el rey de Francia Felipe Augusto. Éste se resolvió con la Decretal "**Novit ille**", en la cual aclara que no desconoce los derechos feudales ni reales. Asimismo, se vincula esa Decretal con la letra "**Per Venerabilem**", referida a los problemas conyugales del rey Felipe Augusto. Como en las otras, deja a salvo la autoridad temporal del monarca, no obstante colocarlo en entredicho eclesiástico. La doctrina sentada es ésta:

> "Los Romanos Pontífices no conocen entre los hombres otro superior... Lo que dispensa en las cosas espirituales, consecuentemente queda dispensado en las temporales... Pues no sólo en el Patrimonio de la Iglesia, en el cual ejercemos plena potestad en lo temporal, sino **también en las otras regiones**, en consideración a ciertas causas, ejercemos en ciertos casos jurisdicción temporal...".
>
> "Cuando algo fuere difícil o dudoso, ha de recurrirse a la Santa Sede... Y así Pablo, cuando exponía la plenitud de la potestad a los Corintios (6, 3), dijo al escribir: '¿no sabéis que si hemos de juzgar a los ángeles, cuánto más en las cosas seculares?'"[405].

La expresión de Inocencio de que Cristo entregó a su Iglesia el gobierno no sólo de lo espiritual "sino de todo lo temporal", no dejó lugar a dudas.

No obstante ello, los historiadores modernistas intentan las más peregrinas interpretaciones de las resoluciones pontificias. Se valen de un uso incidental de la palabra "indirecto" para inventar que estaría de acuerdo

---

405. Inocencio III: ***Compilatio III*** *Decretalium*, 4, 12, 2, a Decretales de Gregorio IX, 4, 17, carta a Guillermo de Montpelier, 1213.

con las muy posteriores teorías de Belarmino. Alegan el reconocimiento de las autoridades reales a fin de excluirlo del "teocratismo" (como si algún "teócrata" hubiera negado la autonomía de lo secular). Cual indicaba Guillemain, Inocencio III no pensaba suprimir los poderes del siglo, sino afirmar su potestad superior a la de aquellos. La Iglesia era el "fundamentum totius christianitatis", y al Papa se le había confiado el cuidado de "totus mundus" por Cristo; de modo que toda criatura humana debía estarle sujeta. "Dentro de estos términos –dice Walter Ullmann– podría muy bien hablarse de la Iglesia romana como **epítome y quintaesencia** de toda la cristiandad"[406].

En la historia de la Universidad de Cambridge se asientan estas valoraciones globales:

> "Inocencio III y sus sucesores levantaron al Papado y a la Iglesia a una altura sin par...".
>
> "Era (Inocencio) ferviente partidario de la rígida doctrina de la Curia romana que afirmaba **la plenitud de poder** del Papa para regir la Iglesia y el mundo, pero al propio tiempo desplegaba una sutil destreza para asumir el ejercicio secular de este poder, haciéndolo pesar sobre los gobernantes por más argumentos que estos esgrimieran para impugnarlo. La osadía y la prudencia más serena se encontraban entremezcladas en él de forma sorprendente. Pocos le han igualado en capacidad para administrar, juzgar, negociar y decidir en asuntos políticos y eclesiásticos que afectaban a toda Europa...".

---

406. Ullmann, Walter: *"Principios, etcétera", op. cit.*, pp. 55. La definición dada por Inocencio III es la siguiente: "Cuius (scil. Romanae ecclesiae) pastor ita suas vices allius distribuit, ut ceteris vocatis in partem sollicitudinis solus retineat plenitudinem potestatis, ut de ipso post Deum alii dicere: 'Et nos plenitudine ipsius accepimus'" ("El pastor de la Iglesia romana de tal modo confía su mandato a otros, que siendo estos otros llamados a tener parte en el gobierno, **él sólo retenga la plenitud de la potestad**, de tal manera que, así como él la recibió de Dios, los otros puedan decir: "Y nosotros recibimos parte de la plenitud"). Al mismo tiempo "establecía que todos los que estuvieran fuera de la Iglesia estaban condenados: "Omnes, qui extra ecclesiam inventi fuerunt, in judicio damnabuntur". Doctrina que repetirá Juan XXIII en 1958. Ver: *op. cit.*, pp. 55, 58 nota 29. Es llamativo que E.H. Kantorowicz acuse a Inocencio III de "téocrata" por haber restringido el alcance litúrgico de la unción de los reyes: *op. cit.*, pp. 302, 303.

> "En todos esos asuntos, Inocencio III aparece como protagonista cabal y consciente de la centralización de la monarquía pontificia en la Iglesia y como impulsor de la autoridad efectiva del Derecho Canónico...".
> "Estaba de veras plenamente convencido, aunque no formulara esta doctrina ante los monarcas, que la plenitud del poder –'**plenitudo potestatis**'– se extendía en última instancia sobre todo el ámbito del gobierno temporal. El Vicario de Cristo **era señor de señores de la Cristiandad**"[407].

Jean Riviére, por su lado, observa que las fórmulas de este notable pontífice nada tienen que ver con las posteriores teorías del "poder indirecto"[408]. Paulino Castañeda se empeña en limpiar a los pontífices de la tacha tremenda de "teocratismo" (a fin de poder echar toda la culpa sobre los canonistas). Sin embargo, en este caso se pregunta si ciertas locuciones de Inocencio III no saben a teocracia[409]. Y el apologista de los salmantinos, Venancio D. Carro, admite redondamente el "teocratismo" de Inocencio III, al escribir:

> "Es la doctrina (teocrática) que prevalece en... los grandes Papas Inocencio III y en Gregorio IX y en Inocencio IV, ya en el siglo XIII. De Inocencio III han notado los historiadores que gusta de llamarse 'Vicarius Dei', expresión significativa, pero anterior a él. De toda esta controversia, harto conocida, sólo queremos destacar algunos aspectos de más interés para nuestro objeto. El título de 'Vicarius Dei' nos presenta el Papado con un poder universal, sin distinción entre fieles e infieles. La exégesis alegórica de Inocencio III nos da el mismo resultado. El acto de

407. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, pp. 1523; t. II, pp. 845-846-868. Allí se describe a su contendor, el Emperador Otón IV, como "desatinado y estúpido": p. 849.
408. Riviére, Jean: *op. cit.*, p. 33 nota 6. ¿Cómo podrían entenderse los siguientes textos de Inocencio III a la luz de la doctrina "indirecta"?: "Sicut universitatis conditor Deusdu magna luminaria in firmamento coeli constituit, luminare maius, ut praesset diei, et luminare minus, ut nocti praesset": Epist. al Prior Acerbo y otros de Tuscia y el Ducado, 30 de octubre de 1198, en: Migne, Ep. I, 401. Y: "non solum in spiritualibus... verum etiam in temporalibus". Ep. VIII, 190, en Migne PL, p. 767. Esa es la idea del señorío universal del Papa.
409. Castañeda, Paulino: *op. cit.*, p. 71: *"¿No sabe todo esto a teocracia?"*.

> saltar San Pedro de la barca para ir al encuentro de Jesús, la visión del mismo apóstol antes de la visita del centurión Cornelio, le sirven para afirmar que su potestad es universal; él es Vicario de Aquél 'cuius imperii non est finis'. Inocencio III acude también a la visión de Jeremías para llegar a la misma conclusión. Pedro recibió la plenitud de la potestad, es Vicario de Aquél 'cuius est terra et plenitudo eius', y, por lo tanto, Cristo confió a San Pedro la misión 'non solum universan Ecclesiam sed totum reliquit saeculum gobernandum'".
> "Tras de esto, advierte Arquilliére, no hay sólo imágenes bellas, hay una doctrina. Tenemos aquí una concepción del mundo, fundada sobre la idea de una justicia evangélica y paulina (Nota... La expresión 'ratione peccati'... y la otra, también muy citada, "Non intendimus iudicare de feudo", etcétera, que suele alegarse como una limitación confesada de su poder universal, **no desvirtúa lo dicho.** Los Papas no quieren anular el poder civil, lo quieren **activo, pero subordinado**, brazo de la Iglesia...). Nada más exacto. Por eso consideran al Emperador y a los Reyes con **un poder verdadero, sí, pero delegado** de la iglesia, del Papa, el 'sello de su legitimidad'"[410].

Eso es así. "La Santa Sede –explicó el papa Inocencio III a sus contemporáneos del siglo XII– está situada entre Dios y el hombre; por debajo de Dios, pero por encima del hombre". En la tierra el papa no podía tener igual. Era el **intermediario** entre la cristiandad y Dios"[411]. Es con su papado (1198-1214) que se consolida la plenitud de potestad. Señala Genicot que Inocencio III se siente autorizado a "intervenir políticamen-

---

410. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, t. I, pp. 149-152 y nota 18. Con respecto a la entrevista de San Pedro con Cornelio, del cap. 10 de "Los Hechos de los Apóstoles", indica que: "significa la proclamación de la **universalidad** de la redención, de **todos** los hombres, judíos o gentiles. De aquí (Inocencio III) infería la universalidad de la Iglesia y de la autoridad del Papa, no sólo en "potencia", sino "in actus". Todo ello representado en el "mantel grande"... "que descendía sobre la tierra": *op. cit.*, I, p. 150 nota 17. Como Carro, en tanto que salmantino vitoriano acérrimo, sostiene una concepción frontalmente opuesta a la de los Papas, este reconocimiento suyo es especialmente significativo. Porque entonces no podrá dudar que la doctrina de fr. Francisco de Vitoria fue expresamente contra el dictamen pontificio.

411. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, p. 60.

te y directamente"; corona y destituye reyes, y "ejerce una verdadera auctoritas"[412]. Conducta que fue seguida por sus sucesores Gregorio IX, Inocencio IV y Urbano IV[413].

Jacques Heers adiciona que Inocencio III "tenía también grandes deseos de poder y soñaba en instaurar, en Occidente, una especie de teocracia, en la que todos los príncipes temporales deberían someterse al patrocinio del papa, vicario de Cristo... El apogeo del poder temporal de la Iglesia quedó de manifiesto en el concilio de Letrán celebrado en 1215. En él, Inocencio III dispuso de los feudos confiscados al conde de Toulouse, que él atribuyó a Simón de Montfort. Ya entonces, o poco después, recibió el homenaje (feudal) y tributo de numerosos soberanos: del rey de Inglaterra, Juan sin Tierra; de los reyes ibéricos de Aragón, Castilla y Portugal; de los de Suecia y Dinamarca, y de los de Polonia, Hungría y Bulgaria... El papa intervino activamente en los asuntos de Occidente"[414].

Sin embargo, con los trabajos de los Carlyle y los de Riviére, inspirados en Arquilliére, apareció otra visión del Papa Inocencio III. Se buscó enfrentarlo con la doctrina del Papa Inocencio IV, y así sacar la conclusión de que la suya no era "teocrática". Tal pretensión ha sido destruida en 1964 por el profesor de la Universidad de Fordham J.A. Watt. Él ha vuelto a la exégesis prolija de todos los documentos de Inocencio III –"Venerabilem", "In Genesi", "Per Venerabilem", "Solite", "Novit", "Licet", "Vergentis" y "Excommunicamus"–, algunos de los cuales ni los Carlyle ni Riviére conocieron suficientemente. Así, glosa textos como aquel en que Inocencio III dice que Cristo:

---

412. Genicot, Léopold: *op. cit.*, p. 145.
413. Ullmann, Walter: *"Principios, etcétera"*, *op. cit.*, p. 54: "Dedit enim Dominus nobis, quia subjecit omnia sub pedibus nostris et super universas terrae creaturas, contulit nobis dominii principatum" (Urbano IV: "Nos lo dio el Señor el poder porque sujetó bajo nuestros pies todas las cosas y nos entregó el principado de dominio sobre todas las creaturas de la tierra"). "Licet enim plures populi in cultum sint catholicae fidei congregati, omnes tamen una censetur ecclesia, dum uni capiti, Christi vicario et Petri succesori, cervice reverentiam exhibent in clinata" (Gregorio IX: "A pesar de que muchos pueblos sean los congregados en el culto de la fe católica, todos, sin embargo, juzgan que hay una única iglesia, siendo así que muestran inclinada su cerviz con reverencia ante la única cabeza, el vicario de Cristo y sucesor del bienaventurado Pedro").
414. Heers, Jacques: *op. cit.*, pp. 145, 146.

"No sólo ha dejado a Pedro toda la Iglesia, para gobernarla, sino también todo el mundo" (Totum saeculum: ML, 214, 759).

O aquel otro en el que define al Papa como:

"El plenipotenciario de Aquél por quien reinan los reyes y gobiernan los príncipes y que da los reinos a los que le parece" (ML, 215, 551).

Para concluir que tales frases no son incidentales, sino que conforman el núcleo de su pensamiento; y que si alguien contribuyó con su doctrina al "extremismo" de la Bula "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII –aparte de San Bernardo y de Hugo de San Víctor–, ese alguien fue, precisamente, Inocencio III[415].

Cual un otro aporte a la elucidación de la dificultad que embrolla a los historiadores "pro-indirectos", proponemos los siguientes textos de Inocencio III:

"Jesucristo ha confiado a San Pedro el gobierno, no solamente de toda la Iglesia, sino de todo lo secular" (Epist. II, 209).

"Jesucristo ha organizado el Imperio y el sacerdocio de manera que el Imperio sea sacerdotal y que el sacerdocio sea imperial; ha puesto al frente de uno y otro, del Imperio y de la Iglesia, a una sola persona, que es su Vicario en la tierra" (Epist. XVI, 131).

"Los príncipes tienen poder en la tierra; los sacerdotes tienen poder en la tierra y en el cielo. Los reyes tienen acción sobre los cuerpos, los sacerdotes sobre los cuerpos y sobre las almas... Cada rey es establecido para su reino; San Pedro supera a todos por la plenitud de su poder, porque es el Vicario de Aquél a quien pertenecen la tierra, el universo y todos los que la habitan" ("Registr. de negotio Imperii", Ep. XVIII).

"El Creador ha establecido en el firmamento de la Iglesia universal dos dignidades; la más notable, el Pontificado... La luna recibe su luz del sol; en inferior, tanto por la cantidad y calidad

415. Watt, J.A.: *The theory of papal monarchy in the thirteenth century*, en: *"Traditio"*, New York, Fordham, 1964, pp. 179-317.

como por la situación y efecto. Del mismo modo el poder real toma de la autoridad de los papas el esplendor de su dignidad" (Epist. I, 401: "Epist. ad Imperat. Constantin.").

"Una ley de Moisés dice que en los asuntos de gran dificultad, cuando las opiniones de los jueces de una ciudad están divididas, es menester ir al lugar que Dios haya escogido y dirigirse a los sacerdotes y al juez soberano del pueblo; manda que se obedezca su decisión bajo pena de muerte. El lugar escogido por Dios no puede ser más que el de Roma; los sacerdotes son los cardenales, el juez soberano el Papa" (Ep. a Felipe Augusto de Francia, IV, 17).

"El Rey de los Reyes, el Señor de los Señores, Jesucristo, a quien el Padre lo ha dado todo, poniendo el universo a sus pies; a quien pertenece la tierra, y cuanto contiene, y los que la habitan; Aquél ante quien se inclina toda criatura del cielo, de la tierra y de los infiernos, ha escogido por su vicario al Pontífice supremo de la Sede Apostólica y de la Iglesia Romana; lo ha colocado sobre los pueblos y sobre los reinos, confiriéndole el poder de arrancar, de destruir, de dispersar, de edificar y plantar... Nosotros que, aunque indignos, ocupamos sobre esta tierra el lugar de Aquel que domina sobre todos los reinos, que los da a quien quiere, por quien reinan los príncipes y los reyes, queremos proponer a la salvación espiritual y a los intereses temporales de los Búlgaros, que hace largo tiempo están separados del seno de su madre. Apoyados en la autoridad de Aquél por quien Samuel ungió a David, te nombramos rey de ellos; te enviamos el cetro y la diadema, te concedemos el derecho de acuñar moneda" (Epist. VII, 1).

"Porque a nosotros dos nos está confiada la dirección suprema del mundo. Si estamos de acuerdo y si nos entendemos para hacer el bien, entonces se realizarán las palabras del profeta: 'El sol y la luna marcharán acordes, lo que es torcido se rectificará, y lo que es áspero se suavizará'" (Ep. al Emperador Otón, 179).

"La divina Providencia nos ha colocado sobre los pueblos y sobre los reinos, no para devastarlos, sino para que arranquemos las malas plantas y para que plantemos las buenas yerbas con el

> profeta. Dirigimos nuestras miradas sobre el mundo cristiano, y velamos con solicitud para calmar las tempestades que hace nacer el espíritu de división, y por reanimar la caridad que debe ser el lazo verdadero de la paz" (Ep. I, 410).
>
> "Corresponde al Papa juzgar de lo que se refiere a la salvación y a la condenación del alma. Ahora bien: ¿no merece la condenación eterna el alimentar las discordias, el combatir a los fieles, el destruir las casas religiosas, el entregar al pillaje los bienes eclesiásticos, el violar las vírgenes consagradas a Dios, el vejar a los pobres y empobrecer a los ricos, el derramar sangre humana y profanar las iglesias? En verdad que si nos callásemos habría razón para llamarnos perros mudos, habría razón para pedirnos cuenta de la sangre de tantos millares de hombres. ¿No nos ha dicho Dios por boca del profeta: 'Yo te he colocado sobre las naciones a fin de que destruyas y edifiques'? ¿Y habríamos de tener las manos atadas cuando se trata de prevenir los crímenes?... Nuestro deber es reprender a todo cristiano por todo pecado mortal, y si desprecia la corrección, castigarle por medio de la censura eclesiástica. ¿No ha de suceder lo mismo con los reyes? Escrito está: 'juzgaréis lo mismo a los grandes que a los pequeños sin distinción de personas'. ¿Qué nos queda que hacer si no escuchas a la Iglesia, más que tratarte, lo decimos con sentimiento, como a un pagano y a un publicano? Si tuviésemos que escoger entre lo uno y lo otro, preferiríamos desagradarte a ofender a Dios" (Ep. a Felipe Augusto, VI, 163).

Junto a esas cartas de Inocencio III, caben las respuestas de los reyes. Por caso: la de Pedro de Aragón, quien al enfeudar su reino, escribe:

> "Creyendo sinceramente que el Papa es el vicario de Aquél que da los reinos y por quien los reyes reinan; deseando ponerme bajo la protección de San Pedro, ofrezco mi reino a Inocencio, y por medio de él a la Iglesia romana, y lo hago tributario a perpetuidad de él y de sus sucesores" (En: "Gesta Innocent.", c. 121).

O la de Juan sin Tierra, de Inglaterra, quien declara:

> "Ceder el reino de Inglaterra al Papa con todos sus derechos, y como consecuencia lo tendrá en adelante como feudatario de la Iglesia romana, y prestará pleito homenaje a Inocencio y a sus sucesores; como señal de vasallaje perpetuo pagará un tributo anual" (en: Rymer, "Faedera", ed. Clarke, t. I, parte I, p. 111).

De ahí que un anticlerical como F. Laurent concluya en que: "Gregorio inaugura la era de la dominación pontificia, Inocencio aparece en el apogeo de su poder. Gregorio funda el poder cuyos frutos recoge Inocencio... el mundo occidental es gobernado por el Papa. Inocencio domina sobre los reyes por el poder del genio y la influencia de la opinión; no encuentra adversario que pueda oponérsele... en España, en Noruega, en la Bulgaria, en la Hungría y la Polonia es venerado como el órgano de Dios. Los príncipes se anticipan a la ambición del Papa; satisfechos con ponerse bajo sus leyes –el Rey de Dinamarca escribe a Inocencio: 'Quis non gratanter accipiat paternitatem vostram regibus atque prin-cipibus praesidere?' (Innocent. Ep. II, 79)–, reclaman su intervención... He aquí al Papa juez universal, soberano... ejerce, a petición de los príncipes, el derecho más elevado de la soberanía: distribuye coronas... La doctrina de Inocencio III es la del **poder directo** del Pontificado sobre lo temporal"[416].

A la luz de lo transcripto, no parece faltarle razón a ese expositor.

Empero, el debate entre los escritores "anti-agustinistas" no lleva miras de cesar. Pero, más allá de esas opiniones, podemos convenir con ésta de Jacques Chevalier:

> "La floración plena y espléndida de esta evolución se produjo durante la edad más grande que haya podido conocer la humanidad, la edad que inauguran el gran Papa Inocencio III (1198-1214), San Francisco de Asís (1182-1226) y Santo Domingo (1170-1221); la edad de San Luis, de Santo Tomás de Aquino, de San Buenaventura y de Dante, que es también la edad de las catedrales, de las Universidades y de las Summas: el siglo XIII"[417].

---

416. Laurent, F.: *op. cit.*, t. VI, pp. 265, 205, 234-235, 109.
417. Chevalier, Jacques: *op. cit.*, II, p. 123.

El haber presidido el momento de oro de la edad más grande de la humanidad, parece ser un título suficiente como para desinteresarse de las controversias internas de los autores anti-teócratas de nuestro tiempo indigente.

6. Inocencio IV

Sinibaldo Fieschi, inventor de la teoría de las personas jurídicas o fictas, fue uno de los mayores juristas de todos los tiempos. Con este pontífice se terminan los equívocos. No hay forma de salvarlo del pecado de "hierocratismo". Con sus actos, frente al emperador Federico II, y con sus obras intelectuales ("Apparatus domini Inocentii" y "Apologeticus") y la Bula "Aeger cui levia" (1245), establece firmemente la doctrina de la Plenitud de la Potestad. Ratificada por el Concilio Ecuménico XIII, de Lyon, los escritores anti-agustinianos, que andan detrás de antecedentes de un poder "indirecto" (Arquilliére, los Carlyle, Riviére, Pacaut, Glez., etcétera) no hallan acá ni una brizna donde tomarse. En consecuencia, lo denuncian como "teócrata" irredento.

Para Genicot, en Inocencio IV la idea de separación de los poderes "no tiene ninguna importancia porque el Papado está por encima de toda separación. Posee la plenitud de potestad, y puede ejercerla en todo tiempo"[418]. Bernard Guillemain lo expone de esta manera:

> "La doctrina teocrática atribuye al Papa, jefe de la Iglesia, una autoridad **superior** en los asuntos del mundo. Hemos visto cómo la ejerció en diferentes ocasiones y cómo Gregorio VII, Urbano II, Alejandro III e Inocencio III la justificaron. Nunca se reivindicó ni explicó tan claramente como a mediados del siglo XIII. Gregorio IX (1227-1241) empleó el argumento histórico de la Donación de Constantino: el emperador no había transferido al Papado su autoridad, sino que le restituyó un poder que ejercía ilegítimamente. El Imperio pertenece a la Santa Sede, no por ocasión, sino por **esencia**. Inocencio IV (1243-1254), gran jurista, expresó la concepción teocrática

418. Genicot, Léopold: *op. cit.*, p. 145.

> en su lógica y plenitud. Puede considerarse la bula **Eger cui levia**, de 1245, como el manifiesto más claro:
> 'Quienquiera que intente sustraerse a la autoridad del vicario de Cristo... atenta por lo mismo contra la autoridad de Cristo. El Rey de Reyes Nos constituyó en la tierra por su mandatario universal y **Nos atribuyó la plenitud del poder** concediéndonos, al príncipe de los apóstoles y a Nos, el poder de atar y desatar **en la tierra no sólo al que fuere, sino lo que fuere**... El pontífice romano puede ejercer su poder pontificio sobre todo cristiano al menos ocasionalmente... con tanta mayor razón en virtud del pecado. **El poder del gobierno temporal no puede ejercerse fuera de la Iglesia, porque no hay poder constituido fuera de ella**...".
> "Carecen de perspicacia y no se remontan al origen de las cosas los que imaginen que la Sede Apostólica recibió de Constantino la soberanía del Imperio, porque **la tenía antes**, como se sabe, por naturaleza y en estado potencial. Nuestro Señor Jesucristo, hijo de Dios, verdadero hombre y verdadero Dios, verdadero rey y verdadero sacerdote conforme a la orden de Melquisedec... formó en provecho de la Santa Sede una monarquía no sólo pontificia, sino **real**: otorgó al bienaventurado Pedro y a sus sucesores las riendas del Imperio, **al unísono terrenal y celestial, como lo indica la pluralidad de las llaves**. El Vicario de Cristo recibió el poder de ejercer su jurisdicción con una, en la tierra, para las cosas temporales, con otra, en el cielo, para las cosas espirituales"'[419].

Esas son frases "indudablemente duras", según dice el vitoriano Paulino Castañeda[420]. Como que no dejan resquicio para interpretaciones ambiguas. Es el "**sí, sí,** y no, no" del Evangelio. "Piedra de escándalo" para judíos y gentiles. Acá es donde mueren todos los sofismas de la escuela "indirecta". La plenitud de jurisdicción, ejercida sin restricciones. Que los salmantinos metan, si pueden, un palo en esa rueda.

---

419. Guillemain, Bernard: *op. cit.*, p. 103.
420. Castañeda, Paulino: *op. cit.*, p. 84.

Inocencio IV ha apelado a la "pluralidad de las llaves" entregadas a Pedro para explicar la potestad sobre lo temporal y lo espiritual. Pero, también, acude a la alegoría de San Bernardo sobre las dos espadas:

> "Las dos espadas de la doble administración (temporal y espiritual) están en manos de la Iglesia fiel. Aquel que no esté en el seno de esta Iglesia (por ejemplo, los excomulgados o los herejes) **no puede poseer ninguna**. Ni ninguna de las dos puede ser sustraída a la legal posesión de San Pedro. Pues Nuestro Señor no dijo al apóstol: 'Tira esa espada', sino: 'Mete tu espada en la vaina', o en otras palabras: 'De aquí en adelante no ejerzas este derecho (poder temporal) **por ti mismo**'. Al decir "tu" espada, es que **ésta pertenece a San Pedro, y a nadie más**"[421].

Es obvio que los modernistas no pueden compartir esta doctrina. El galicano Jean Touchard marca el papado de Inocencio IV como "un paso atrás" en la historia eclesiástica, porque hizo "triunfar la exégesis de San Bernardo". No obstante, traza este elogio:

> "Inocencio IV resolverá, con un rigor inflexible, las dificultades surgidas con anterioridad a su pontificado entre el Papa romano y Federico II. A la manera de Gregorio VII –y en nombre de los mismos principios, pero formulados con mayor lógica– no vacila en deponer a su adversario. «Estamos ante el caso más típico en el que la 'plenitudo potestatis' del Pontífice romano se despliega en toda su amplitud sobre el poder secular, ya que llega hasta deponer a su supremo representante, el emperador, tal y como se destituye a un mandatario infiel en su misión» (Arquilliére, Henry Xavier, op. cit.). Se desprende de la carta que hace llegar a Federico II una especie de '**metafísica de la autoridad**' que resume y perfecciona los esfuerzos doctrinales de sus predecesores y de sus teóricos. La teocracia llega a su punto culminante: el poder pontifical es inmenso. Las Cruzadas no hacen, por otra parte, más que reforzarlo"[422].

---

421. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, p. 57 nota 3.
422. Touchard, Jean: *op. cit.*, p. 152.

Los salmantinos españoles (un V.D. Carro, vgr.) prefieren ni aludir a la existencia de este pontífice que desbarataba por anticipado todos sus sofismas y sutilezas estatistas. Sí se ocupa de él, en cambio, el progresista inglés M.D. Knowles. Considera él que:

> "Los dos sucesores inmediatos de Inocencio III continuaron esta política (teocrática), pero no desarrollaron mucho la doctrina... Con Inocencio IV aparece una notable diferencia. Profesor universitario de prestigio, fue mucho más lejos que Inocencio III en la afirmación de la autoridad pontificia... Según él, Cristo había inaugurado –y Pedro y sus sucesores habían proseguido– un nuevo estilo de gobierno del mundo por una autoridad suprema. Todas las demás autoridades –al menos en Occidente–, incluido el emperador, están por debajo del papa. A éste le toca aprobar la elección de todos los emperadores y deponer a los que no convienen, puesto que el emperador recibe su cargo del papa. Sin embargo, la importancia de las opiniones y del reinado de Inocencio IV no reside primariamente en el hecho de haber expuesto una teoría, sino en el modo de usar sus plenos poderes... en beneficio del papado mismo... Inocencio IV fue un hombre grande en muchos aspectos. No se preocupó por intereses estrictamente materiales; tomó muchas resoluciones acertadas y emprendió numerosas acciones benéficas"[423].

Inocencio IV tuvo sus enemigos (R. Grosseteste), como era lógico.
A uno de ellos, Federico II, al deponerlo, le dijo:

> "Nosotros, que, aunque indignos, somos el vicario de Cristo en la tierra y a quien fue dicho en la persona de Pedro el apóstol: 'Lo que atares en la tierra', etcétera, mostramos y declaramos, debido a los mencionados crímenes... que el dicho príncipe... se ha hecho indigno de todo honor y de la dignidad del imperio y del reino"[424].

---

423. Knowles, M.D., Dr.: *op. cit.,* p. 340.
424. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, p. 265.

Pero pudo afianzar la doctrina de la plenitud de la potestad, sin mayores sobresaltos. Estimamos conveniente que se tenga muy presente tal circunstancia cuando de juzgar a Bonifacio VIII se trate. Porque, en realidad, la Bula "Unam Sanctam", objeto del odio infinito de los modernistas, no difería en gran cosa de la Bula "Eger cui levia", pasando ésta prácticamente desapercibida. Nosotros no hemos querido que eso ocurriera. Al contrario, cada vez que a lo largo de nuestra obra se plantee la disputa en torno a la plenitud papal de jurisdicción, rogamos al lector que nos dispense de reiteraciones: con la dada por Inocencio IV tenemos suficiente.

7. Bonifacio VIII

Este Papa es uno de los personajes más vilipendiados en la historia por los enemigos del cristianismo, y, en particular, por los adversarios de la autoridad pontificia. Blanco favorito de los dardos de los "filósofos" de la Ilustración dieciochesca, ya había recibido la benévola atención de Dante Alighieri, quien lo había acomodado en el Infierno de su "Divina Comedia". Imprudente, intolerante, anacrónico, indocto, manejado por los canonistas, etcétera, son algunas de las lindezas que le han prodigado historiadores sedicentemente cristianos. Con toda razón, el tratadista Pedro Calmon nos puede dar, por contraste, esta semblanza inicial de Bonifacio VIII:

> "Representa en la resistencia y en la grandeza, la última de las tentativas romanas de pacificación europea, de sujeción de la Cristiandad a la tiara en la paz ecuménica. Éste, a quien Dante encadenó en rencoroso castigo ('Sé tu gia costi ritto Bonifazio?': Divina Comedia, Infierno, XIX, 53), árbitro en los conflictos (Alberto I de Austria contra Adolfo de Nassau), efectivo señor de Italia, no consiguió que Felipe el Hermoso acatase las inmunidades eclesiásticas, luchó sin éxito contra su regalismo y sufrió en Agnani la suma injuria de ser preso por un grupo de sicarios ('Veggio in Alagnia entrar lo fiordaliso E nel vicario suo Cristo esser catto', Divina Comedia, Purgatorio, XX, 86). La bula 'Unam Sanctam', fue su valiente mensaje de unidad y primacía ('...Unius

> et unicae unum corpus unum caput non duo capita quasi monstrum...')"[425].

Esa es la verdad. Lo es, por lo menos para todos los católicos simplemente católicos, que no somos católicos regalistas-galicanos. Desde que la conspiración, en la vida y en la muerte, contra este Pontífice la dirigieron los franceses. En especial, el rey Felipe el Hermoso, quien, como anota Guillemain:

> "No se contentó con la desaparición de su adversario. No habiendo podido desacreditarle en vida, se propuso lograr que **se condenase su memoria**"[426].

Y, de tal legado se han encargado gratuitamente los ensayistas "antiagustinistas", fieles vasallos del Cristianísimo Rey que injurió al Sucesor de San Pedro.

Si en lo que llevamos expuesto, hemos chocado con los historiógrafos adversos, acá, en este punto, la cuestión alcanza su grado máximo. Por ello, dividiremos su estudio en diversos ítems, a saber: la génesis del conflicto, la bibliografía francesa, "Unam Sanctam", y Agnani.

7.1 Génesis del conflicto

Éste debe ser considerado como el primer conflicto típico entre Iglesia y Estado (no olvidemos que las querellas con los emperadores sajones eran "intra ecclesia"), y que, por lo tanto, preanuncia los Tiempos Modernos, debemos examinarlo por sus dos extremos: el Papa y el Rey.

Bonifacio VIII (1294-1303), cardenal Benedetto Gaetani, era un "canonista experto y dotado de una lucidez de pensamiento y expresión poco común"[427]. Es decir, que fue un pontífice con personalidad propia. No era como su predecesor, Celestino V, un hombre senil e incapaz de

---

425. Calmon, Pedro: *Historia de las ideas políticas,* Bs. As., El Ateneo, 1957, pp. 72-73.
426. Guillemain, Bernard: *op. cit.*, p. 117.
427. Knowles, M.D., Dr.: *op. cit.*, p. 342.

gobernar la Iglesia, para contento de los nobles romanos de las familias de los Orsini y de los Colonna.

Celestino V, llamado el "papa angélico" por los joaquinistas espirituales, era un ochentón impuesto y controlado por el rey de Francia Carlos II de Anjou. Llenó de privilegios a su congregación de los "celestinos" (separados de los benedictinos por él). La administración de la Iglesia "paró en confusión irremediable", se indica en la Historia de Hubert Jedin; situación que concluyó con su abdicación en 1294:

> "El sueño del papa angélico se deshilachó, la pía ascesis no basta para el gobierno de la Iglesia universal; a Celestino V le faltaban además las cualidades que hubieran permitido al sujeto de la 'plenitudo potestatis' una acción fructífera: prudencia, experiencia, autoridad señorial, energía y voluntad de hombre de estado para tomar decisiones. Todo eso llevó consigo a su cargo el sucesor inmediato de Celestino, Bonifacio VIII"[428].

El reinado de Celestino V –se dice en la Historia de Cambridge– "fue un absurdo; nunca fue a Roma; según el deseo del rey (francés) creó doce cardenales pro angevinos, y poco avezado a la administración, redujo las oficinas de la Curia al caos en pocos meses. Conociendo su propia incompetencia y espoleado según se decía por voces pseudoangélicas en su dormitorio, decidió pronunciar su abdicación". Tal el pontífice que elogian los antipapistas contra Bonifacio VIII. Porque éste, su sucesor, era lo contrario: "con pleno conocimiento de las leyes, experiencia diplomática y talento burócrata"[429].

Elegido por unanimidad por el cónclave que se reunió ante la renuncia de Celestino V –"por las cualidades que lo hacían aparecer como el hombre

---

428. Jedin, Hubert: *op. cit.*, t. IV, pp. 455, 456. En esta obra colectiva se ha sintetizado la bibliografía más reciente sobre el tema, vgr.: Finke, H., **Aus den Tagen Bonifaz'VIII. Funde und Forschungen**, reimpresión Roma, 1964; Scholz, R., **Zur Beurteilung Bonifaz'VIII, und seines sittlichen Charakters**, 1906; Boase, T.S.R., **Boniface VIII**, Londres, 1933; Digard, Georges, **Philippe le Bel et le Saint-Siéges de 1185 á 1304**, París, F. Leboux, 1936, 2 vols.; Stefano, A. de, **Correnti poliche I**: **"La polémica bonifaciana"**, Palermo 1948; Fedele, P. **Per la storia dell´attentato di Agnani**, 1921; Bock, F., **Bonifacio VIII nella storiografia francese**, 1952.

429. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, p. 1033.

capaz de sacar al papado del atolladero en que lo dejó Celestino V"–, Bonifacio contó de entrada con tres adversarios poderosos: los franceses, los Colonna y los espirituales. Ellos, asociados, labrarían su ruina. Los cardenales Jacobo y Pedro Colonna organizaron la conspiración contra el Papa desde 1297. Robaron bienes del Papado, y se coaligaron con los espirituales –"resentidos por la abdicación de 'su' papa"–.

Los Colonna, de quienes era mal visto Bonifacio, entre otras cosas, "por la humildad de su cuna", escaparon al exilio propalando mentiras contra el Papa[430].

Acto seguido se pusieron en comunicación con Pierre Flotte, canciller de la corona de Francia:

> "La resistencia de los Colonna contra las medidas del Papa halló respaldo en la corona francesa... Se emprendió una campaña de difamación, a gran escala, contra el Papa, en que tomaron parte todos sus enemigos"[431].

La posición francesa se afianzó en la protesta contra la bula "Clericis laicos" (del 24 de abril de 1296). Dicha carta no estaba dirigida exclusivamente contra esa Corona. Resulta que, a raíz de la guerra entre Inglaterra y Francia –en la que Bonifacio había sido nombrado árbitro–, ambas monarquías habían decidido financiarse echando mano a tributos sobre bienes del clero sin autorización de la Iglesia. Como esto estaba prohibido por la ordenación del Concilio IV de Letrán, el Papa se lo recordó a los dos reyes. El nuevo monarca francés, Felipe IV "el Hermoso", no sólo no acató la petición pontificia, sino que prohibió la exportación de metales preciosos con la intención ostensible de perjudicar más el presupuesto de la Curia Romana. De consiguiente, el Papa tuvo que amonestarlo con otra bula, la "Ineffabilis amoris" (del 20 de septiembre de 1296).

Si se desea contar con una introducción neutra a un tema tan disputado, se pueden leer los parágrafos de Enrique Gallego Blanco, que dicen de este modo:

---

430. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, p. 1034. Uno de esos ladrones, Esteban Colonna, fue cantado, más tarde, por Petrarca.
431. Jedin, Hubert: *op. cit.*, IV, pp. 456, 457, 461.

"La disputa entre Bonifacio VIII (1294-1303) y el rey francés Felipe IV el Hermoso (1285-1314) comenzó con ocasión de la imposición de contribuciones al clero de Francia por Felipe IV...".

"En septiembre de 1296, Bonifacio trató de mediar entre Inglaterra, Francia y Alemania, ordenando bajo pena de excomunión, la firma de una tregua. En la bula **Ineffabilis Amoris**, Bonifacio justificó este paso 'ratione peccati'".

"Ante las protestas de Francia, el papa modificó su actuación, declarando, en 1298, que había mediado como Benedicto Gaetani, no como Bonifacio VIII".

"La guerra había obligado tanto a Eduardo I de Inglaterra como a Felipe IV de Francia a tasar al clero sin el consentimiento del Papa, lo cual era contrario a los decretos del IV concilio de Letrán, en 1215. Por la bula **Clericis laicos**, Bonifacio VIII prohibió al clero ayudar monetariamente a los laicos sin el permiso de la sede papal, y declaró excomulgados a los que se atrevieran a imponer impuestos al clero. Más todavía, Bonifacio VIII negó a los reyes autoridad absoluta aun dentro de las fronteras de sus reinos. La respuesta de Inglaterra fue retirar al clero la protección real además de que los eclesiásticos tuvieron que contribuir al tesoro real como personas particulares. Por su parte, Felipe IV contestó a una prohibición con otra. El rey de Francia prohibió la exportación de metales preciosos. Esta medida obligó al Papa a hacer algunas concesiones a Felipe IV. A primeros de 1297 Bonifacio dio permiso a la jerarquía de Francia a contribuir razonablemente, siempre que lo hicieran libremente y sólo por un año; al mismo tiempo, declaró que la bula 'Clericis laicos' había sido mal interpretada, pues iba dirigida, no al rey de Francia, sino a todos los reyes; por último, hizo saber que, en caso de emergencia, los reyes podían tasar al clero aun antes de la autorización papal. Aunque estas concesiones fueron aumentadas, el rey no se dio por satisfecho. Bajo la amenaza de convocar un concilio general para investigar las acusaciones contra él de herejía, simonía y otros crímenes, lanzadas contra el Papa por Pedro Flotte, ministro de Felipe IV, Bonifacio VIII claudicó totalmente, y con-

cedió en la bula **Etsi de statu**, que el rey, sin el consentimiento del Papa, era el único que podía definir el carácter de emergencia de una situación y, por tanto, el rey tenía derecho a tasar al clero y éste la obligación de pagar. La controversia hubiera terminado ahí si Felipe IV hubiera usado de moderación, pero en vez de ello abusó de los privilegios que acababa de conseguir".

"La prisión del obispo de Pamiers renovó el conflicto de la manera más acerba. La acción del rey era una violación del derecho canónico, pues la causa de un obispo, siendo causa mayor, siempre estaba reservada al Papa. Cuando Felipe se negó a entregar al obispo y permitirle que fuera a Roma Bonifacio VIII respondió con la bula Salvator mundi, revocando todos los privilegios concedidos y citando a los obispos franceses a un concilio para fines de 1302. Felipe, como era de esperar, negó a los prelados permiso para ir a Roma".

"El proceso del obispo de Pamiers hizo de la disputa una controversia de principios. En la bula Ausculta Fili, Bonifacio VIII acusó al rey de Francia de tiranía y le recordaba que él, Bonifacio, había sido establecido sobre reyes y reinos, y que el deber apostólico era 'arrancar, derribar, desbaratar y destruir, edificar y plantar...' El Papa urgía al rey que no se dejara persuadir por nadie de que no tenía superior o que no estaba sujeto a la cabeza de la jerarquía eclesiástica. Esta bula causó una violenta reacción en Francia y dio lugar a una campaña de propaganda contra el Papa, durante la cual el gobierno francés falsificó descaradamente los documentos pontificios. Las falsificaciones 'Scire te volumus', que se hizo pasar como bula papal, y 'Sciat tua maxima fatuitas', pretendida respuesta de Felipe IV, no tuvieron otro objeto que levantar los ánimos del pueblo contra Bonifacio, y preparar así la defensa del rey... En los Estados generales que Felipe IV convocó por primera vez, Pedro Flotte presentó la querella a los representantes de los tres órdenes como si el Papa se hubiera declarado señor feudal de Francia. Bonifacio respondió acusando a Flotte de perversidad y afirmó que era imposible que él, conocedor del derecho por espacio de cuarenta años, hubiera podido hacer tan estúpida declaración, de

palabra o por escrito; añadió que no se le ocultaba que Dios había establecido dos poderes, y que estaba lejos de su ánimo usurpar los poderes del rey, no admitir que estaba bajo la jurisdicción del Papa en materia de pecado, recordando, al mismo tiempo, que sus predecesores habían depuesto a reyes de Francia en el pasado y que él podría hacer lo mismo si fuera necesario. También los cardenales, en carta a Felipe IV, negaron que Bonifacio hubiera dicho que el rey de Francia había recibido el reino de manos del Papa, pero reiteraron la doctrina de que el Papa podía intervenir en asuntos meramente temporales 'ratione peccati', y que **de iure la jurisdicción temporal pertenecía al Papa**".

"La derrota francesa en Courtrai debilitó algo la posición del monarca francés. Felipe IV se mostró conciliador en sus relaciones con Bonifacio VIII, aunque todavía se negó a permitir el viaje a Roma de los prelados de su reino. No obstante, ante las insistencias del Papa, treinta y ocho prelados de Francia pudieron estar presentes en el concilio convocado por el pontífice. Fruto de este sínodo fue la célebre bula **Unam Sanctam**. El documento contiene, de una manera explícita, los principios que, según la doctrina papal, gobernaban las relaciones entre ambos poderes. Abre el documento con la afirmación categórica de la unidad de la Iglesia, fuera de la cual no era posible la salvación. Afirma Bonifacio, que hay una sola cabeza, que es Cristo, y un vicario de Cristo: Pedro y sus sucesores. Sigue la doctrina de las dos espadas, ambas en poder de San Pedro y de la Iglesia; la espada temporal es usada por el rey, pero sólo por mandato del sacerdote, pues la espada temporal tiene que estar bajo la espada espiritual, de la misma manera que el poder temporal tiene que estar subordinado al poder espiritual; la autoridad espiritual instituye a la potestad temporal y ésta es juzgada por aquélla y nadie, sino Dios, podía juzgar a la primera".

"Resistir a la potestad espiritual, era resistir a Dios. Termina la bula con la declaración de que 'es absolutamente necesario, para obtener la salvación, que toda criatura humana esté sujeta al romano pontífice'".

> "A pesar de las afirmaciones explícitas sobre la subordinación del poder temporal al espiritual, no parece que Bonifacio VIII fue más allá que sus antecesores. De hecho, la bula no es original. El documento contiene más que huellas de las doctrinas sobre las relaciones entre Estado e Iglesia enunciadas y defendidas por los teólogos y canonistas desde el cardenal Humberto. Parece, pues, que la bula no contenía nada nuevo sino **la doctrina tradicional**, siendo, por tanto, mínima su significación política. Y, sin embargo, fue la bula 'Unam Sanctam' la que hizo de todo punto imposible un acuerdo entre Bonifacio VIII y Felipe IV, y la que movió al rey de Francia a intentar el secuestro del Papa para someterlo a proceso ante un concilio que se celebraría en Francia"[432].

Bonifacio era un pontífice severo: "Desde Inocencio III no habían tenido los Estados de la Iglesia amo tan enérgico"[433]. No obstante, supo transar con los reclamos franceses, suspendiendo la aplicación de la bula "Clericis laicos". De ese modo, ahogó, de momento, la confabulación de los Colonna. Tras lo cual adquirió gran prestigio en Europa. Medió en diversos conflictos (entre Venecia y Génova, entre Inglaterra y Escocia, entre las fracciones de Florencia). Y sometió a juramento al nuevo emperador alemán Alberto. El jubileo del año 1300, celebrado con la bula "Antiquorum habet fidem", supuso un gran auge romano. De modo que la calificación usada por el medievalista Gabriel Le Bras, Bonifacio, "sinfonista y moderador", resulta perfectamente adecuada.

La cuestión con Francia se reabrió inesperadamente, por el problema del obispo de Pamiers Bernardo Saisset. Algunos dichos imprudentes de este prelado provocaron su proceso. Pierre Flotte consiguió que fuera

---

432. Gallego Blanco, Enrique: *op. cit.*, pp. 54-57. El calificativo de "neutro" a este relato, sólo vale hasta donde se ha transcripto, porque de ahí en adelante el autor se adscribe a las opiniones de "un ilustre historiador francés", a quien no nombra, ni necesidad tiene de hacerlo, puesto que todos los franceses –salvo honrosísimas excepciones– son antipapales en este punto.
433. Jedin, Hubert: *op. cit.*, IV, p. 457.

encarcelado, secuestrados todos sus bienes y condenado por alta traición (octubre de 1301).

Los legistas hablan de un "juicio" legal. Pero, los "métodos empleados, consistentes en amontonar un dilatado contingente de acusaciones sin pruebas, en una parodia de juicio, constituyeron un terrible precedente para Francia y para Europa". "Cualquier Papa se habría molestado por la invasión del privilegio eclesiástico de fuero propio"[434]. De modo que la reacción de Bonifacio no fue inaudita. El Papa exigió su libertad. Por la bula "Salvator mundi" revocó los privilegios otorgados al rey y puso de nuevo en vigor la anterior bula "Clericis laicos". Y, a fin de zanjar el asunto, convocó a un sínodo episcopal francés, mediante la bula "Ausculta fili charissime" (5 de diciembre de 1301), con la que invitaba también al rey.

"En lugar de rectificarse, el rey Felipe se decidió a la lucha. La bula 'Ausculta fili' no pudo ser publicada, sino que Pierre Flotte hizo difundir una falsificación ('Deum time'), en que, a nombre del Papa, se propalaba el contenido de la bula retenida en forma desfigurada y exagerada. Juntamente con ella una imaginaria respuesta del rey ('Sciat maxima tua fatuitas'). En síntesis se decía que, en lo temporal, el rey no está sujeto a nadie. Así se trabajaba la opinión pública francesa. A fin de ganar también a los sacerdotes dirigentes de la nación se convocó en París una asamblea de Estados generales, la primera en que las ciudades estuvieron del lado de la nobleza y los prelados. Los estados generales se reunieron el 12 de abril de 1302, Pierre Flotte leyó el escrito 'Deum time' y defendió la causa del rey. Los estados se dejaron convencer para defender al rey y escribir en este sentido a Roma"[435].

Mientras tanto, Bonifacio VIII promulga la Bula Dogmática 'Unam Sanctam' (18 de noviembre de 1302), que ampliaría el espacio de la contienda hacia el tema de los principios políticos de la Cristiandad. Aunque no estaba referida al problema francés, Felipe el Hermoso y sus consejeros legistas decidieron librar batalla en su contra:

> "Felipe se decidió a emprender una lucha más dura, a atacar a la persona del Papa, su buen nombre y la legitimidad de su digni-

---

434. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, p. 1048.
435. Jedin, Hubert: *op. cit.*, IV, p. 466.

dad. Responsable de este giro fue Guillermo de Nogaret, que había sucedido a Pierre Flotte, caído en la batalla de Courtrai contra Flandes, perdida para Francia" (11 de julio de 1302).

"Gracias a Nogaret recobraron ahora los cardenales Colonna, influjo sobre los acontecimientos por venir. También el legado Le Moine, que había sido de los más íntimos consejeros del Papa, abandonó el campo de éste y se pasó traidoramente al bando francés... Se hizo propaganda por un Concilio universal, en el que el Papa tendría que justificarse. Nogaret recibió plenos poderes para una misión en Italia. Evidentemente, la misión era detener allí al papa y traerlo a Francia, donde sería llevado ante el proyectado Concilio".

"Bonifacio VIII... declaró al rey incurso en excomunión (13 de abril de 1302). El correo del escrito fue detenido en Francia, y la comunicación misma suprimida. A mediados de junio, en asamblea del reino renovó Felipe IV, esta vez por boca de Guillermo de Plaisians, las acusaciones contra el Papa. El rey declaró la necesidad de un Concilio, al que apelaba. La aprobación de la asamblea fue general, entre los obispos hubo alguna reserva. Se difundió el protocolo de las deliberaciones y se reunieron adhesiones. Sólo los cistercienses y algunos conventos de mendicantes se negaron, y se procedió a detenciones y destierros. Una gran asamblea popular en París (24 de junio de 1303) se mostró pronta a la adhesión...".

"Bonifacio VIII rechazó desde Agnani las acusaciones, lanzó una serie de bulas contra Felipe IV y sus consejeros (15.8.1303) y preparó finalmente el escrito 'Super Petri solio', en que pronunció solemne excomunión contra el rey, y desligó a sus súbditos del juramento de fidelidad. La excomunión se anunciaría el 8 de septiembre de 1303".

"Un día antes se cometió el atentado de Agnani, urdido por Nogaret, en colaboración con Sciarra Colonna, cabecilla del clan enemigo del Papa"[436].

436. Jedin, Hubert: *op. cit.*, IV, pp. 467, 468.

Es decir: que el incidente concluyó con el apresamiento y vejamiento del Papa, quien tras ser liberado por la población de Agnani, murió el 11 de octubre de 1303. Pero, además de este atentado escandaloso, se habían conmovido los principios de la Cristiandad. Junto a libelos antipontificios ("Songe du Verger", "Rex Pacificus", "Discusión entre un clérigo y un caballero", "Examen contradictorio de las dos tesis", etcétera), la Universidad de París (movida por su canciller Pierre Dubois) auspició la querella y expulsó al gran escolástico Juan Duns Scoto. Entre quienes sirvieron al rey se contó el dominico Jean Quidort, quien con su libro "El poder real y el poder pontificio" sentó las bases teóricas del antipapismo.

Felipe IV "el Hermoso" se apartó de las enseñanzas de su abuelo (San Luis, Luis IX de Francia), como lo explica Marius Sepet[437]. También destruyó la obra de San Bernardo de Claraval, la Orden Militar del Temple,

437. Respecto a J. Duns Scoto anota José Ignacio Saranyana que "tuvo que abandonar la capital francesa en 1303, por negarse a suscribir la petición del rey Felipe el Hermoso contra el Papa Bonifacio VIII, y hubo de regresar a Oxford". En 1305 volvió a París como Maestro de Sagrada Teología, pero a poco andar "fue obligado a salir de París, por defender la Inmaculada Concepción, y se trasladó a Colonia". Dos accidentes de su vida universitaria, congruentes con su existencia en general. Duns Scoto gozó de "culto público inmemorial, como beato", hasta su presente santificación: *op. cit.*, p. 251. En lo referente a San Luis, Marius Sepet apunta que:

"Era a San Luis a quien invocaba la nobleza y el pueblo de Francia ante las exacciones de Felipe el Hermoso... que había erigido la violencia y la astucia en principios de gobierno... Pero el espíritu de Felipe el Hermoso para mengua del honor de la monarquía francesa, continuó mezclándose en proporciones diversas en este siglo, y en los que le siguieron, al espíritu de San Luis, que permaneció, no obstante, presente en una amplia medida, en la obra tradicional y verdaderamente nacional y en el gobierno de sus mejores herederos": **San Luis, rey de Francia**, Bs. As., Excelsa, 1946, p. 175.

Luego, es falso que –como indica gran parte de la historiografía francesa– Felipe IV se inspiraba en San Luis para enfrentar a Roma. H. Wallon ha explicado que "San Luis buscó ante todo el reino de Dios y su justicia, pero, según la promesa divina, lo demás le fue dado en abundancia". Dentro de esa justicia estaba la estricta sumisión a Roma. En las enseñanzas a su heredero, Felipe III, había escrito:

"Querido hijo, te enseño que seas siempre devoto de la Iglesia Romana y del soberano Pontífice, nuestro padre, y que le rindas la reverencia y el honor que le debes como a tu padre espiritual".

De ahí que concluya Sepet que: "en conjunto la armonía entre él y la Santa Sede fue constante y ejemplar": *op. cit.*, pp. 169, 140; cfr. Wallon, H., **La Francia cristiana en la**

actuando en congruencia anticristiana, cual lo expone René Guénon[438]. Quizás, por eso, Ferdinand Lot lo tiene por el "palladium de la nacionalidad francesa". En realidad, se convirtió en el promotor del Galicanismo contra la Iglesia Universal. Cuenta con apologistas por legión. Pero, no era más que un "político hábil y sin escrúpulos... puede considerarse como el primer rey 'moderno' de la Monarquía francesa", conforme a José Orlandis[439]. Se mostró en todos sus actos –asevera M.D. Knowles– "carente de escrúpulos, avaro, práctico, por no decir materialista ...su política se caracterizó por un espíritu nuevo que podría llamarse **secularismo o 'realpolitik**'[440]. En la historia de la Universidad de Cambridge se estima que los juristas cortesanos carecían de "escrúpulos de ninguna clase", y fueron todos ellos "sórdidos ejecutores". Además que: "Felipe y sus ministros eran zorros viejos en el arte de la propaganda, que desarrollaron con su natural astucia"[441]. Daniel Rops lo ubica en el rol de cabeza de los "jóvenes Estados", con su propia teoría monarquista:

---

historia, p. 296. San Luis resistió consejos del episcopado francés, pero no del Papado. Protegió al Papa contra el Emperador Federico II, en el Concilio de Lyon, y amenazó al Emperador con su intervención si no deponía su actitud antipontificia.

Cfr. Verdiére, Charles, **San Luis y la monarquía cristiana, San Luis y la Iglesia de Francia, y, San Luis y los Papas del siglo XIII**, en: "Etudes", París, junio, agosto, noviembre y diciembre de 1875; *cit.* por: Maritain, Jacques, "Primacía de lo espiritual", *cit.*, pp. 42, 258. Entonces, esa argucia galicanista queda destruida. El sentido común ya señalaba que hay otras formas de mantener el prestigio de las monarquías y los fueros de los reinos, diversas del enfrentamiento con Roma.

438. El sino de Felipe IV fue el de liquidar las obras de los santos. Tal, por caso, lo ocurrido a la Orden del Temple, cuyos estatutos redactara San Bernardo ("En alabanza de la nueva milicia"). Como esa Orden Militar se pronunció a favor de Bonifacio VIII, el rey la destruyó. Por eso comenta René Guénon:

"El que dio los primeros golpes al edificio grandioso de la Cristiandad medieval fue Felipe el Hermoso, el mismo que, por una coincidencia que no tiene sin duda nada de fortuita, destruyó la Orden del Temple, atacando con ello directamente la obra misma de San Bernardo": **Saint Bernard,** 4ª. ed., París, Ed. Traditionelles, 1973, pp. 17, 18.

Poco hay, pues, de rescatable en la actividad de este amado monarca de los galicanos.

439. Orlandis, José: *op. cit.*, p. 302.

440. Knowles, M.D., Dr.: *op. cit.*, p. 342.

441. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, pp. 1047, 1049.

> "Se constituyó, pues –dice–, una nueva doctrina, fundada a la vez sobre nociones escriturarias y sobre el Derecho Romano. Se hizo **remontar el Poder directamente a Dios, sin pasar por la mediación del Papa**; por otra parte, **se tomó de los Antiguos** (sic: paganos) **su concepción del Estado** y de la plenitud de su poder. Aquellas ideas surgieron de diversos ambientes; algunos teólogos de París, deseosos de resistir a la Curia Romana, empezaron a formularlas; un opúsculo de los alrededores de 1280, 'Questio in utramque partem', afirmó con gran alarde de argumentos que el Rey de Francia no dependía del Papado en nada... Poco después, un dominico eminente de París, **Juan Quidort**, sostuvo que el **fundamento del Estado estaba tomado del Derecho natural** y que su fin podía alcanzarse incluso **sin dirección cristiana**, pues le bastaba con aplicar los mandamientos de la razón y de la moral elemental, no teniendo la Iglesia que ocuparse más que lejos al preguntarse si el pueblo cristiano debía intervenir directamente en la conducción de la Iglesia y si la soberanía popular sería la base de todo Poder, incluso del clerical. Hacia 1300 este género de discusiones apasionaba...".
>
> "**Pedro Dubois**, espíritu fértil pero barullero, desarrolló ideas análogas; se atrevió a afirmar que era la Iglesia quien debía ser controlada por el Estado... Y, sobre todo, los '**legistas**', juristas de profesión y consejeros de los Reyes, transponían estas tesis a fórmulas sacadas del Derecho romano, el cual, por definición, ignoraba los derechos de la Iglesia; los Ministros de Felipe el Hermoso, Pedro Flotte y Guillén de Nogaret, que fueron los primeros legistas que llegaron a ser Cancilleres, eran profesores de Derecho romano".

La teoría con la que se impugnará la Cristiandad estaba formulada: Derecho Natural y Derecho Romano clásico, para contraponerlos al Derecho Divino y al Derecho Canónico. Los "legistas" opondrán a la plenitud de potestad papal la plenitud de potestad estatal. El Moloch "antiguo" (pagano) resucitaba de sus cenizas: el ave fénix Estado. Ave de

rapiña que se alimentará de los despojos de la Iglesia. Ave mendaz, que ocultará sus exacciones bajo las banderas de la razón y de la naturaleza. He ahí el gran equívoco moderno: el hombre renacido, liberado de la tutela de la Iglesia, el hombre libre y exaltado como un dios ("Homo hominis deus") en el antropocentrismo y antropoteísmo moderno, no es otra cosa que el viejo esclavo de la Antigüedad, sometido al Estado Omnipotente y Todopoderoso.

El fautor inicial de esa estatolatría no será Maquiavelo (que fue sólo su teórico), sino Felipe el Hermoso (1285-1314). De este rey dirá Daniel-Rops que su "temperamento violento, pronto a unas cóleras de hielo y cuyo verdadero móvil era el orgullo", conseguirá que los Legistas le elaboren una fórmula muy bella:

"Lo que place al Príncipe tiene fuerza de Ley".

Según Daniel-Rops, el Papa "subestimó el poderío del Capeto"; cometió un error al designar como obispo de Tolosa a Bernardo Saisset, "cuyos sentimientos antifranceses eran notorios", quien fue depuesto ilegalmente por la Corona. No creyó el Papa que sus rectas palabras de la bula "Ausculta Fili" –"Los que te persuaden de que no tienes superior y de que no estás sometido al Jerarca supremo de la Iglesia, te engañan; y están fuera del redil del Buen Pastor"–, pudieran ser burdamente falsificadas por los Legistas. Y el Papa siguió tratando al rey paternalmente. En el Consistorio romano, dijo aún: "si el Rey de Francia no venía a mandamiento, él tendría la pena de tenerlo que deponer como a un chicuelo". Pero, concluye Daniel-Rops, la reacción del rey "fue atroz"[442]. Fue el atentado de Agnani.

7.2 Bibliografía francesa

No hay ensayista francés –de derecha, centro o izquierda, desde el monje Guillermo de Nangis a Ernesto Renan– que no participe, de algún modo, del elogio de "Philippe le Bel". Ante ello, con una "boutade" lógica, podríamos argüir que todos los que no son franceses están dispensados de

442. Daniel-Rops: *op. cit.*, pp. 704-707.

rendir ese tributo de honor. O debieran estarlo. Ya que, de hecho, los escritores de otras nacionalidades se han acoplado al juicio galo en ese común denominador de censurar al Papa Bonifacio VIII en beneficio del monarca capeto. Por ello, en este asunto incluiremos a algunos de esos historiadores no franceses. Y, su réplica, claro está.

Un enfoque previsible –dentro de esas corrientes galas– es el del monarquismo nacionalista. La tendencia "maurrasiana" ha exaltado la tarea de la dinastía de los Capetos para formar su nación. Exposición lógica y lúcida siempre que se refiera al debate de los tiempos modernos. Porque, ya dada –por la Paz de Westfalia, de 1648– la división del mundo en Naciones-Estados, nada más natural que la defensa de los intereses de la propia nacionalidad. Esa corriente combate el "internacionalismo" ideológico que, con diversos ropajes, termina en la traición o la defección a su patria. Pero, en el momento que acá consideramos, cuando aún estábamos frente al universalismo católico de la Cristiandad (que no era, por modo alguno, una especie más de "internacionalismo") mantener esa argumentación implica una grave equivocación. Que no podemos menos que señalar en uno de los más altos exponentes de esa tendencia: **Jacques Bainville**.

En efecto: no ignora Bainville las extralimitaciones del rey Felipe IV. Sabe que dio una "respuesta insolente" al Papa, a quien llamaba "Su Muy Grande Fatuidad". Admite que toleró que los Estados Generales dictaminaran que el monarca "no reconocía superior sobre la Tierra". Pero, justifica a Felipe, porque: "Bonifacio VIII se había mezclado en cosas que no le importaban", como sería la cuestión del aumento impositivo. La otra razón que ofrece es que:

> "El acto brutal de Nogaret, en 1303: el rey de Francia hubo de obrar de aquella manera para defender su prestigio en Europa. Derrotado en Flandes, excomulgado en Roma, abandonado tal vez por una parte de sus súbditos: todo se hubiera perdido"[443].

443. Bainville, Jacques, **Historia de Francia**, 2ª. ed., Barcelona, Iberia, 1950, pp. 57, 56, 58. Fernand Mourret **(Histoire générale de l´Eglise. La renaissance et la Reforme)** advierte –ya que el origen del conflicto con el rey fue una cuestión impositiva– que Felipe el Hermoso fue de lo más inescrupuloso en tal materia... alteró fraudulentamente

Es el criterio de la "razón de estado" aplicado para zanjar un conflicto medieval. No se le ocurre pensar que el acatamiento al Solio Apostólico no hubiera disminuido el "prestigio" monárquico en el orbe de los valores morales de la Cristiandad. Introduce un patrón de medidas extemporáneo. El que Felipe el Hermoso contribuyó a instalar; pero que casi no existía antes de él. Por lo demás, tampoco es exacto que el asunto tributario fuera ajeno a la Iglesia puesto que afectaba al diezmo eclesiástico. Acá el monárquico Bainville se ha adaptado a los razonamientos de sus adversarios liberal-democráticos, quienes siempre han pensado que la "soberanía" estatal se lograba a expensas de los dominios y fueros de la Iglesia. Con Michelet, por ejemplo, quien pensaba que: "Los Estados Generales de Felipe el Hermoso son la era nacional de la Francia, su acta de nacimiento".

Al menos, hay que agradecer a Bainville que no se meta a injuriar al Papa. Él se limita a defender al rey. En cambio, es bien de estilo entre los escritores católicos el ponerse a examinar la psicología de Bonifacio para hallar allí las causas de la controversia. Daniel-Rops, vgr., no obstante censurar los "inhumanos rigores (que) cabía esperar para lo sucesivo de la "razón de Estado", se dedica a enaltecer a las "fuerzas jóvenes" de los legistas falsarios, y busca equilibrar la balanza mentando el "temperamento apasionado, dominador, poco hecho para la diplomacia" de Bonifacio VIII[444]. Luego saca esta conclusión:

> "En aquel drama la concepción de la Cristiandad acababa de sufrir una definitiva arremetida. El orden antiguo, fundado sobre la supremacía de la Iglesia de los Poderes y de las conciencias, se había desplomado bajo el golpe de Nogaret. Se ha podido reprochar a Bonifacio VIII su excesiva intransigencia y sus torpezas, pero la verdad es más grave: su culpa había estado en haber querido seguir siendo un Papa de la Edad Media, el here-

---

la moneda, impuso cargas arbitrarias, llamó a usureros lombardos y judíos dejándolos enriquecer con medios equívocos..., se complicó en las iniquidades contra los templarios, con cuyos bienes se quedó": Legón, Faustino J., **Tratado de Derecho Político General**, Bs. As., Ediar, 1959, t. I, p. 565, nota 14.

444. Daniel-Rops: *op. cit.*, pp. 701, 709.

dero de Inocencio III en un época en la que, bajo **el empuje de fuerzas jóvenes** y ambiciosas, apuntaba otra concepción del mando. Desde entonces el Papado hubo de tener en cuenta esta nueva ideología y sin abandonar nada de sus principios, tuvo que aplicarlos, con métodos distintos. Quedó así abierta la Era de los nacionalismos"[445].

Es la teoría de la "imprudencia de Bonifacio". Del "anacronismo" de la plenitud de potestad. Tesis que tiene sus bemoles. Porque que la Iglesia deba atender las circunstancias para actualizar su mensaje, nos parece correcto. Y que Bonifacio pudo no haber visto ese cambio mundano, también cae dentro de lo posible. Lo que no podemos admitir es que se denomine "fuerzas jóvenes" a tamaños bribones, que trabajaban para instaurar la moderna tiranía del Estado omnímodo y omnívoro. Que el Papa se resistiera a prestarle tributo a tal neopaganismo es algo loable y no censurable. Si lo resistía, podía irle mal o bien (en términos de éxito mundano). Si lo consentía, seguro que le iría mal.

Esto de la "imprudencia" papal es un achaque común de los historiadores eclesiásticos. Por ejemplo, Ludwig Hertling, S.I., también sabe que Felipe era un gobernante "sin escrúpulos", pero se lamenta de la "pueril ingenuidad" del proceder de Bonifacio. Admite que la Bula "Unam Sanctam" no hacía "sino formular la tradicional doctrina, desde siempre y aún hoy firmemente mantenida por la Iglesia"; mas de inmediato, la califica de "imprudente". Anota las calumnias de Felipe –"naturalmente que no todo el mundo daba fe a tales mostruosidades, ni siquiera en Francia"–; califica el golpe de Agnani como "un sacrilegio y un crimen", además de un símbolo que cierra la época abierta por el Edicto de Milán del 313, o sea "el fin de la Edad Media", por el cambio radical que suponía la impunidad del atentado. Pero... Bonifacio fue un "imprudente". ¿Qué tendría que haber hecho para no serlo? ¿Quedarse callado? La respuesta, sin pensarlo, la da el mismo autor, en otro pasaje de su obra, al decir:

"Los Papas medievales, como también los posteriores, siempre se han esforzado en hacer valer su autoridad moral; ello se ha

445. Daniel-Rops: *op. cit.*, p. 708.

> hecho en circunstancias cada vez más distintas, y no siempre con la misma habilidad ni con el mismo resultado. **Sería un error buscar el sentido de la historia en estos éxitos o fracasos,** que en gran parte dependen del azar; e imaginar en forma de pirámide la evolución del poderío papal, con un ascenso, una culminación y una decadencia. Es verdad que la historia gana así en dramatismo; más lo que debe interesar no es el efecto artístico, sino la verdad"[446].

Y la verdad es que la Iglesia no "fracasa", en el sentido en que el mundo lo entiende. Su fundador, que "fracasó" en la Cruz, le tiene asegurado que las puertas del Infierno no prevalecerán contra Ella.

Luego, es absurdo ponerse a comparar el "éxito" de Inocencio III con el "fracaso" de Bonifacio VIII.

El punto de vista cristiano es el de la bondad o maldad de un acto, de la veracidad o falsedad de una doctrina. No el de su victoria mundanal. Son los historicistas, que han hecho de la frase "¡Viva quien vence!" su lema cardinal, los que juzgan a las personas públicas o a las instituciones por su mayor o menor predominio circunstancial. En la propia Historia Medieval de la Universidad de Cambridge, se registra el atentado de Agnani con estas palabras:

> "El espíritu religioso del occidente cristiano recibió la noticia sin que nadie se estremeciera... El grandielocuente tono de las bulas pontificias, que a veces hubo de temerse, pudo ser descrito por Pierre Flote como verbosidad comparable al acero de la espada del rey de Francia. Comparado con un grito de combate, el de la Iglesia fue pronto tan poco perceptible como el del Imperio"[447].

Y, desgraciadamente, hay demasiados cristianos que participan del criterio historicista.

---

446. Hertling, Ludwig, S.I.: *op. cit.*, pp. 244, 250, 252, 253, 254.
447. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, p. 1038.

Veíamos a un eclesiólogo jesuita germano suscribir la tesis de la "imprudencia" pontificia, tan cara a los galicanos. Veamos ahora a un historiador belga dejarse llevar por esos mismos parámetros.

Henri Pirenne comienza por asentar el rol de Benito Gaetani en esos sucesos:

> "Con él aparece en el trono de San Pedro el último Papa de la estirpe de los Inocencio III e Inocencio IV. Su fin era, evidentemente, devolver a la Santa Sede el lustre, el prestigio, la autoridad moral y el magisterio político universal de que había gozado en otro tiempo. La pompa de que se rodea en las ceremonias públicas, las dos espadas que le preceden, la corona con que adorna la tiara pontifical, son otros tantos medios de afirmar la primacía del sucesor de San Pedro en la Iglesia, de recordar que el poder temporal le está subordinado, puesto que, formando parte de la Iglesia, no puede pretender esquivar la autoridad del jefe de la misma. No hay aquí **nada nuevo**, nada que no hubiesen ya indicado Nicolás I y Gregorio VII, ni claramente formulado Inocencio III, y demostrado lógicamente por **los escolásticos**. Las famosas bulas dirigidas a Felipe el Hermoso no contienen más que la **doctrina admitida por todos los teólogos** acerca de las relaciones entre los dos poderes. Bonifacio no hizo más que **recoger y repetir, sin añadir nada**, los principios de sus grandes predecesores".

Ese es un punto muy serio y muy cierto de partida. "En el conflicto que empezaba, no era el Papa sino los reyes los que violaban la tradición", agrega Pirenne. Segunda premisa verdadera. Además, la innovación teológica no correría de cuenta del Pontífice. En la bula "Ausculta fili" el Papa le recordaba al rey que:

> "Dios había colocado al sucesor de San Pedro por encima de los príncipes y de los Estados. 'Por esto –le decía– no creas a los que quisieran persuadirte de que no tienes un superior. Quien así piensa se equivoca, y quien persiste en este error es un infiel'. No habría hablado de otro modo Inocencio III, y **Santo Tomás de Aquino**, a mediados del siglo, expuso ampliamente la teoría en que se inspi-

> ran estas palabras. Pero esta vez suscitaron, entre los doctores y los juristas, apasionados contradictores. Pero Dubois, **Juan de París**, y el autor del 'Diálogo entre un clérigo y un caballero', rechazaron con indignación la pretensión del Papa de intervenir en asuntos de índole temporal. Su competencia sólo se extiende, según ellos, a las materias puramente religiosas. Llegan incluso a discutir la legitimidad de su soberanía romana, y uno de ellos (Juan de París) hace partir de la donación de Constantino la decadencia de la Iglesia"[448].

Tercera premisa, pues, la de la herejía espiritualista, sostenida por Juan de París contra la doctrina de Santo Tomás de Aquino y de todos los pontífices. Quidort, como vamos viendo (y tendremos que verlo mucho más, puesto que él es el maestro último de Francisco de Vitoria), es también el primero que en la historia de la Iglesia supone una decadencia por motivo de la "Donación" de Constantino. Y hay que saludar la honestidad historiográfica de Pirenne que presenta a este heresiarca como lo que es, como un heterodoxo, enemigo de la doctrina tradicional de la Iglesia. No hay en Pirenne ningún desvío intelectual como el de los "anti-agustinistas" profesionales que atribuyen al "teocratismo" de Bonifacio su caída. Entonces, ¿cuál es la causa de lo que sucedió? Esta es la respuesta de Henri Pirenne:

> "¿De dónde proceden, pues, la tempestad que levantaron (las bulas de Bonifacio VIII) y la catástrofe a que condujeron? Precisamente de su inmutabilidad. No concuerdan ya con las realidades políticas; han cambiado los tiempos, y lo que este Papa promulga, conforme a la tradición, como la propia verdad, va a suscitar la oposición de las naciones más avanzadas de Europa, los reyes de acuerdo con sus pueblos, por ver allí un intolerable atentado a sus derechos y a sus intereses más legítimos"[449].

Conclusión: intereses legítimos. ¿Intereses legítimos, o intereses bastardos? Pirenne, con asepsia se limita a enunciar que: "La consideración

---

448. Pirenne, Henri: *op. cit.*, pp. 262, 270, 272, 273.
449. Pirenne, Henri: *op. cit.*, pp. 262, 274.

exclusiva de los intereses de la corona sustituye al ideal de justicia y de caridad de San Luis". Por todo lo cual:

> "En teoría, las pretensiones del Papado permanecían intactas. En realidad, ya no eran, por lo menos en relación a Francia, otra cosa que declaraciones inofensivas. En el choque de la Iglesia con el Estado nacional, éste había demostrado ser el más fuerte"[450].

Henri Pirenne, belga, preso en un campo de concentración alemán a raíz de las soluciones de fuerza empleadas por los Estados modernos, no advertía la incongruencia entre su vida y sus teorías. Si hay que vivar al que vence, no sólo había que justificar a los que vencieron en Agnani, sino también inicialmente en la Gran Guerra Mundial.

En suma: ese es el tema del "anacronismo" de Bonifacio VIII. La idea de que los valores de la unidad de la fe puedan pasar de moda. No es que la descripción de Pirenne sea falsa. Lo que sucede es que le fallan los patrones de medida; nada más.

Los historiadores eclesiásticos españoles, Bernardino Llorca, S.I. Ricardo García Villoslada, S.I. y Francisco Montalbán, S.I., han profundizado mucho en este conflicto histórico. Con atinado uso de la historiografía reciente y de monografías sobre el tema (Víctor Martín, G. Pilati, Hefete-Leclercq, R. Holtzmann, etcétera), han reconstruido los hechos con exactitud. En lo que respecta a su interpretación, han intentado un juicio salomónico, acogiendo parcialmente la tesis de un Bonifacio VIII intemperante y politiquero. En tanto que adictos a la Escuela de Salamanca, no pueden ocultar su repugnancia por las implicaciones "agustinistas" de la actitud del Papado. No obstante ese punto de partida, consideran que:

> "Aquí veremos al papa Gaetani actuar con miras altas, dignas de un Inocencio III, y moderar sus primeros ímpetus temperamentales con una prudencia que casi parece debilidad. Y aunque era, a nuestro juicio, un Papa recto, íntegro y honesto, no era un Papa santo. De ahí sus politiqueos y sus virajes imprevistos. Acaso ningún papa haya sido tan ferozmente calumniado como Bonifacio VIII. El odio de los Colonnas, de los espirituales y de los franceses se

450. Pirenne, Henri: *op. cit.*, pp. 266, 276.

> desfogó en infamantes y vergonzosas acusaciones, particularmente en el último año del papa Gaetani. Y ni la muerte pudo calmar el rencor de sus enemigos, que hubieran querido desenterrar el cadáver y condenar su memoria para siempre. En el escandaloso proceso que Felipe el Hermoso entabló contra él en 1310, no hubo crimen que no se le imputase.
> La historiografía oficial de Francia, dio crédito a los rumores de la corte. Incluso la historiografía italiana y pontificia, se dejó contagiar de la animosidad contra el papa Gaetani. En tiempo del cisma de Occidente, cuando triunfaba el conciliarismo, no es de maravillar que el gran propugnador del primado pontificio con todas sus prerrogativas fuese objeto de malévolas recriminaciones. Solamente los modernos historiadores han empezado a hacer justicia a Bonifacio... se opuso al regalismo absolutista de un príncipe que pretendía subyugar al Pontificado, haciéndolo servir a la hegemonía francesa. Y ésta fue la causa de que se desencadenase aquella tempestad de odios, la calumnias, de violencias, bajo cuya terrible pesadumbre sucumbió heroicamente Bonifacio VIII"[451].

Justicia histórica que, sin duda, deberá acrecentarse cuando, junto con la realidad de los hechos, se valore adecuadamente la validez de la doctrina de Bonifacio VIII.

Es de advertir que el juicio de la historiografía eclesiástica –durante mucho tiempo basada en historiadores antiguos como Finke, Dupuy o Du Boulay– se ha morigerado en orden a la conducta personal del Papa. Más, por otra razón, ésta ideológica –el progresismo notorio que inficiona estas obras, en especial las de origen anglosajón y germano–, se continúa apuntando los cañones contra su labor principal: la bula "Unam Sanctam". Eso es lo que impide la reivindicación completa de este Pontífice.

Un ejemplo de lo indicado lo hallamos en la Historia de la Iglesia dirigida por Hubert Jedin (que sigue casi a la letra la de Fliche-Martin). Allí, luego de reseñar la querella con Felipe IV, se asientan estas conclusiones:

---

451. Llorca, García Villoslada, Montalbán: *op. cit.*, II, pp. 569, 578, 619, 620.

> “El destino del Papa no acabó con su muerte. El proceso de Bonifacio VIII no sólo ocupó a los pontificados siguientes, sino que ni aún hoy día, se ha dicho, han concluido sus actas. Es indiscutible su talento jurídico y administrativo, la enérgica dirección de la Curia, el intenso trabajo que exigió de sí mismo y de los demás. Se celebran su formación universal y su conocimiento de la Sagrada Escritura. Pero su carácter dominador, lo que se llamaba su soberbia y desprecio de los hombres, no le crearon amigos. Los fracasos de sus empresas políticas hacen barruntar una **falta de ojo, que tampoco parece le fuera dado al formular principios en sus bulas**. Como legislador y juez fue para todos sus contemporáneos una figura inmensa y de acción permanente, pero no se lo podía venerar como padre de la cristiandad... Su memoria quedó ensombrecida por la propaganda sin escrúpulos de sus adversarios, y por los reiterados intentos de hacerle el proceso póstumo de hereje. En resumidas cuentas, fue **un Papa importante, digno de ser nombrado a la par de Inocencio III e Inocencio IV**”[452].

Al formular principios doctrinarios, el Sucesor de Pedro no habla por su boca humana (Luc. 24, 21), de modo que su buen o mal “ojo”, poco tiene que ver.

En cuanto a la persona de este Pontífice, no estaría nada de más recordar que, en 1605, siglos después de la muerte de Bonifacio VIII, “al ser abierto el sepulcro, fue hallado el cuerpo incorrupto y las ropas intactas”[453]. Un dato para meditar.

Una tesis más estrictamente francesa es la de la afamada medievalista Régine Pernoud. Ella parte de un supuesto: que la legislación eclesiástica

---

452. Jedin, Hubert: *op. cit.*, IV, p. 470. Sobre la Bula “Unam Sanctam” se dice que su autor más probable fue el cardenal Mateo de Aquasparta, y no Egidio Romano; y que estaba fundada en la doctrina de Santo Tomás de Aquino (**“Contra errores Graecorum”**, ed. P. Mandonnet, **Opuscula omnia**, III, París, 1927, 325, *op. cit.*, p. 467.

453. Llorca, García Villoslada, Montalbán: *op. cit.*, II, p. 618, nota 115.

contra la herejía –la de la Inquisición, en concreto– al usar del brazo temporal facilitó la rebelión monárquica. Así dice que:

> "Bajo Felipe el Hermoso, las acusaciones del rey contra Bonifacio VIII, contra Bernard Saisset, contra los templarios, contra Guichard de Troyes, se apoyarán en ese poder que se daba al brazo secular para perseguir a los herejes. La confusión entre el poder espiritual y el poder temporal, terminó por beneficiar sobre todo a éste".

Para esta historiadora, la tal "confusión" no habría existido antes de Bonifacio VIII, quien añadió una tercera corona a su tiara (la que simboliza, precisamente, el poder temporal). Además de los símbolos, cree que el Papado anterior no tenía un gran poder efectivo sobre la Cristiandad, lo que se demostraría con la falta de apoyo de los reinos a la empresa de las Cruzadas. Como fuere, lo que importa es que:

> "Muy distintas serán las preocupaciones de un Bonifacio VIII, tan imbuido por la idea de un poder autoritario como Felipe el Hermoso, el cual adoptará una actitud de jefe de Estado. Fue entonces cuando comenzó la confusión entre poder espiritual y poder temporal. Los Papas que habían podido, gracias a las reformas de Gregorio VII (1073-1085), liberarse del dominio del Emperador, caen bajo la dependencia del rey de Francia durante casi un siglo y no se desprenderán de esa influencia más que a costa de un Cisma que pesará sobre la Iglesia durante casi cincuenta años".

La Pernoud estima que fueron los Concordatos los que produjeron una Iglesia de Estado, acentuando la confusión de poderes:

> "No sólo la Iglesia católica, sino también las protestantes, caen bajo la dependencia del poder temporal en Suecia, Dinamarca, Inglaterra, Alemania e incluso Suiza. Los países católicos, por su parte, concluyen con la Santa Sede Concordatos que, al ejemplo de Francia, atribuyen a los reyes o a los emperadores la facultad de nombrar altos dignatarios eclesiásticos. Es entonces cuando con más razón se puede hablar de confusión entre lo espiritual y lo temporal, confusión que se traduce en una completa dependencia de las estructuras de la Iglesia, que se confunden con las del Estado".

Para esta medievalista la culpa de todo recae en los "legistas", juristas formados en el absolutismo del Derecho Romano, y:

> "Cuya importancia nunca se destacará bastante. Los legistas meridionales, todopoderosos en la corte del rey Felipe el Hermoso, fueron los primeros en formular unos principios que harían del rey –señor– feudal un soberano moderno"[454].

Esta tesis contiene un encomiable esfuerzo de originalidad. Invierte los términos del problema tal como los venía planteando la historiografía gala. En síntesis, el confusionismo no provendría de los canonistas de la Curia, sino de los legistas de la corte. Por la primacía del Derecho Romano sobre el Derecho Consuetudinario feudal ("El rey feudal es un señor entre otros señores", un poder "moral", "platónico")[455]. En el regalismo (Iglesia de Estado), y no en el pontificado, radicaría el error.

Son innegables los aciertos parciales que aparecen en este replanteo de la cuestión. Mas, hay un punto básico que esta autora no examina. Es el de la doctrina cristiana genuina, cristocéntrica. Conforme a ella, todas las cosas, incluidas las temporales, deben ser instauradas en Cristo. Si eso es así, la autoridad civil debe colaborar ministerialmente con la Iglesia. Que no otra cosa pretendían los Papas medievales, de Gregorio VII a Bonifacio VIII. Si ellos aceptaron el regalismo, es porque en él subsistían parte de esas funciones ministeriales. De coadyuvar el poder temporal a la obtención del fin último y único sobrenatural. Eso no puede ser llamado "confusión". Sí la hay cuando el Estado Laico, todopoderoso, por una parte quiere absorber a la Iglesia, sometiéndola con el regalismo a su despotismo agnóstico, y por la otra, por su misma laicidad, se niega a colaborar con la tarea salvífica de la Iglesia. Es decir, se ha metido a director espiritual con vistas a ningún fin trascendente. La tesis de la "separación", en la que ingenuamente cree Régine Pernoud, es una utopía de una Iglesia No-Militante, sólo triunfante, como la de los cielos, cuyos miembros no son hombres (con su carga material y temporal), sino ángeles. Es el "espiritualismo" de los

---

454. Pernoud, Régine: *"¿Qué es la Edad Media?", op. cit.*, pp. 11, 179, nota 17, 173, 174, 175, 176, 117.
455. Pernoud, Régine: *"¿Qué es la Edad Media?", op. cit.*, pp. 115, 116.

"fraticellis" de Joaquín de Fiore. La tesis del hombre desencarnado, que no sirve en absoluto para la eficaz evangelización del mundo (como se ha puesto de manifiesto en este siglo XX, cuando se ha difundido tanto esa doctrina, y ha bajado, proporcionalmente, el número de creyentes).

No obstante esos reparos, que hacen a la cosmovisión de esta historiadora, no podemos menos que registrar la positividad de su aporte, que desentona en el coro de su país, siempre bien dispuesto a loar los éxitos de su Estado en su plan conquistador.

Precisamente, la última teoría que analizamos es la típica del estatismo "anti-agustinista". En este caso expuesta por el tratadista Marcel Prélot.

Conforme a este leal exponente del catolicismo liberal galicano, la culpa de la querella radicó en Bonifacio VIII, porque:

> "Lo que el Papa no percibe, porque **las supervivencias del agustinismo político obscurecen en él la noción de derecho natural del Estado**, es la diferencia fundamental, que separa intelectual y prácticamente el poder real de Felipe el Hermoso del poder imperial. Este órgano de la comunidad cristiana es una institución semieclesiástica; aquél realiza ya el prototipo de una nueva concepción de la autoridad política: la del Estado principesco, que en ciertos aspectos anuncia el Estado nacional. El crecimiento de los Estados independientes significa paralelamente la derrota del sacerdocio y la del imperio. Una forma política que logra triunfar pone fin a la abortada tentativa medieval"[456].

Fijémonos que este autor –sedicentemente cristiano–, no sólo aplaude el hecho de Agnani, –el ataque físico de Nogaret al papa– sino que, encima, lo hipostasia ideológicamente. La realidad política medieval –hasta ese momento, la única realidad– queda aquí reducida a "una abortada tentativa"; aunque haya durado siglos, tantos más que los modernos. Pero la raíz profunda de esta exaltación de Agnani está en las palabras subrayadas. El agustinismo político es el culpable de "oscurecer la noción de derecho natural del Estado". Ni más, ni menos. ¿Qué Estado, si por entonces no lo había? "Lo Stato" maquiavélico, evidentemente. La Edad Media –tomada la etiqueta en su

456. Prélot, Marcel: *op. cit.*, p. 231.

acepción más peyorativa– sería nada más que un espacio intermedio, un paréntesis olvidable, entre el Estado Antiguo y el Estado Moderno. En la Edad Media no hubo Estado, sino "Civitas Christiana", "comunidad cristiana", como dice el propio Prélot. De esta entidad es de la que Santo Tomás de Aquino, y con él toda la Escolástica, predica un Derecho Natural. Pero no del Estado, al que no se reconocía más que bajo su faz histórica pagana. La autoridad civil, en su círculo mayor, es decir Imperial, o menor, esto es, de los Reinos, participaba de su naturaleza de poderes delegados, derivados; toda vez que la única fuente de poder es Dios, y ese poder se colacionaba a través de la Iglesia. En ese sentido, tanto monarcas como emperadores, podían ser considerados instituciones "semieclesiásticas". Autoridades autónomas, en su orden natural, pero asociadas a la espiritual para procurar el bien último de los súbditos: la salvación eterna. Tal la visión sobrenatural propia del Cristianismo, y plasmada en la Cristiandad, que, para nada podía "oscurecer la noción de derecho natural", no ya del Estado, sino de la Autoridad Civil.

Bonifacio respetó la Autoridad Civil del monarca. No respetó la potestad Soberana del Estado. Puestas así las cosas, se vería la entidad del problema, y veríamos cómo se las componen esos pseudo-cristianos que son los "anti-agustinistas políticos", para hablar de los "derechos naturales del Estado". De un Estado que debe ser, conforme a ellos, necesariamente laico; o, lo que es lo mismo, indiferente a la suerte del alma de sus ciudadanos. El laicismo fue definido por S. S. Pío XI como la "enfermedad" causante de la apostasía moderna. Esa es la enfermedad que aqueja a los "anti-agustinistas-políticos". Quienes, de común, unen su racionalismo y naturalismo de base filosófica con un galicanismo historicista. Ese es el mirador que nos ha legado el regalismo francés.

Un ensayista que desde el más franco ateísmo niega toda potestad espiritual, como es el caso del profesor belga **François Laurent**, no puede menos que discrepar con aquellos usos de la historiografía gala. Él, entre otros conceptos apunta que:

> "Como Papa, Bonifacio no cometió más que un error, y es el **ser lógico**... (contener) una consecuencia rigurosa de la doctrina de Gregorio VII... al reclamar sobre la sociedad temporal el imperio que corresponde al espíritu sobre la materia estaba en su derecho... El Papa estaba imbuido en la doctrina de Gregorio

> VII y de Inocencio III... Bonifacio rechaza esta teoría (de las dos soberanías) como una herejía maniquea, y **tiene razón**. No hay más que una soberanía; la Edad Media, dando al Papa la plenitud del poder espiritual, le reconocía por este mero hecho la dominación universal. Los príncipes, atacando el poder temporal de los Papas, negaban por este mero hecho su supremacía espiritual; cambiaban el asiento de la soberanía; residía en la Iglesia, va a residir en el Estado... Esta doctrina es la del Pontificado desde Gregorio VII, y no ha dejado de ser la doctrina del catolicismo: es **la teoría de la soberanía divina**, delegada por Jesucristo a sus vicarios... si hay usurpación, ¿no debemos condenar a Gregorio VII más bien que a Bonifacio VIII? Exaltar al uno y condenar al otro, ¿no es celebrar al fuerte que triunfa y acusar al débil que sucumbe? ¿No es esto fatalismo?"[457].

Tal la lógica de un buen jurista, aunque sea un connotado masón. En cualquier caso, no es un francés, puesto que estima las impertinencias verbales de Felipe IV como del gusto de "un pueblo amigo de bravatas".

Pero ese no es el único hontanar de la cuestión. El eminente catedrático belga **Godofredo Kurth** ha sabido enfrentar como cuadra la versión distorsionante de los enemigos del Papado.

Enmarca Kurth el tema en el ámbito mayor de la Edad de la Fe. Con la Iglesia reformada por Hildebrando, "el hombre que separa los siglos", "como el sol en su cenit: árbitro supremo de la vida moral y religiosa de los pueblos, sin que ningún interés social le fuera extraño". Ese es para él el período extraordinario de la historia, el de la "tregua de Dios entre las naciones". Época que concluye hacia el año 1300, cuando hace su entrada el enemigo principal de la Cristiandad:

> "¿Cuál era el enemigo misterioso y terrible que debía transformar la Europa cristiana, paralizar la acción del Pontificado y cambiar el curso de la civilización? Lo diré en una palabra: **es el Estado laico**...

457. Laurent, F.: *op. cit.*, t. IV, pp. 388, 389, 390, 397, 398, 400, 518.

> Armado, desde su origen de una teoría de la cual deriva su omnipotencia, que es impuesta a sus fieles con la autoridad de un dogma que supera toda discusión... el Estado laico va a comenzar contra la Iglesia de Cristo el combate secular que aún no toca a su fin".

Ese es el pórtico maravilloso de esclarecimiento con que este historiador nos devela el panorama. El Estado, el Estado Laico: he ahí el enemigo del cristianismo. Ese Estado que cuenta con miles y miles de turiferarios teóricos (además de los beneficiarios prácticos), entre ellos, unas centenas de escritores "cristianos", dedicados a arrojar incienso sobre sus "derechos naturales".

No ignora Kurth los conflictos anteriores del Papado con los Hohenstauffen. Mas, también sabe que en ellos la unidad religiosa de Occidente no estaba puesta en entredicho. En cambio, en esta querella, por la presencia del virus naturalista-racionalista, enancado en las ambiciones de Felipe el Hermoso, la Cristiandad sí corría serio peligro. Anota Kurth:

> "Por vez primera desde el origen del cristianismo, se proclamaba **la separación** de la política y de la moral, y se entregaban los destinos de los pueblos al capricho de los soberanos...
> **Es la teoría pagana** en toda su nitidez... es **la antípoda** de la teoría cristiana del poder...
> Durante cinco siglos, tal será el axioma de todos los gobiernos... son los que se invocarán siempre en lo sucesivo, cuando se quiera humillar y disminuir a la Santa Sede, cada vez que se quiera herir en un punto el viejo patrimonio del derecho público cristiano. Y es digno de curiosidad el hecho de que gran número de **historiadores**, con un séquito enorme de inteligencias secundarias, estén persuadidos, con increíble ingenuidad, de que las teorías del absolutismo real son teorías católicas".

¡Notable denuncia! Plena de verdad. Nada hay más opuesto al cristianismo que el naturalismo laicista. Y la forma de detectarlo es por su conducta ante el Papado. Desde Juan Quidort de París hasta los más recientes peritos "anti-agustinistas políticos" franceses y filo-franceses, siem-

pre han llevado la marca antipontificia en el orillo. Se declaran católicos, apostólicos y romanos; para de inmediato aguzar sus insidias e invectivas contra la Sede Apostólica.

Maguer sus intenciones, la verdad histórica y religiosa en este punto, es la que expresa Godofredo Kurth:

> "Mientras que para el Papa lo que importaba era la paz del mundo, para el rey era su poder ilimitado... el Papa en este debate encarna la tradición católica de la Europa, y el rey las aspiraciones revolucionarias de los legistas. Era importante anotar esta oposición, porque **los falsarios a sueldo** han trastornado los roles".

A veces, pensamos en nuestra adjetivación. Pensamos si no estaremos cargando las tintas. Pareciera que no. Godofredo Kurth, buen conocedor del paño historiográfico, católico piadoso, no se retiene en clasificarlos: asalariados de la falsedad.

Los falsarios a sueldo han puesto la culpa en el violento, anacrónico e imprudente Bonifacio VIII, mientras que el ángel de Dios de "Philippe le Bel" queda como lo que era, como una bella paloma...

Ante tamaña supercheria histórica era más que necesario que la verdad resplandeciera. Eso es, precisamente, lo que ha hecho Godofredo Kurth. Y es el mismo historiador belga quien nos da esta síntesis de la cuestión doctrinaria:

> "El Papa lanzó la Bula 'Unam Sanctam', exposición solemne y moderada de la pura doctrina católica sobre las relaciones de los dos poderes, según la tradición de la Iglesia, tal como había sido formulada por Gregorio VII, Alejandro III e Inocencio III...
>
> La Europa estaba hasta entonces sólidamente unida, no sólo por la identidad de la fe, sino por las máximas políticas: había una vinculación del derecho a la moral cristiana, y se reconocía como intérprete de ésta al Vicario de Cristo. A partir de Felipe el Hermoso, ya no sucedió tal cosa".

A partir de Agnani hubo una lucha entre "el derecho público tradicional de la Europa cristiana" y "las máximas revolucionarias del dere-

cho pagano"[458]. Un combate que continúa. Y en el que era, y es, más que conveniente saber quién es quién. Ahora, ya lo sabemos.

Para honor de Francia, el filósofo Jacques Maritain también supo colocar las cosas en su lugar. En este sentido escribió:

> "Por la sacrílega mano de Guillermo de Nogaret, Felipe el Hermoso se había apoderado del Papa, arrestado y ultrajado en Agnani. Sentado en el trono, la tiara en la cabeza, teniendo en las manos las llaves y la cruz, el gran anciano Bonifacio VIII, **en el que se había refugiado el Medioevo**, esperaba a esos hombres sanguinarios. 'Pues que soy traicionado como Jesucristo, quiero al menos morir como Papa'. Murió en efecto de dolor, unos días después. De ese modo el 'jovenzuelo'... declarábase mayor y con la ayuda de los legistas preparábase a **inaugurar la política del egoísmo nacional de la edad moderna**. Por primera vez era negado oficialmente, por la hija mayor de la Iglesia, todo derecho a la Iglesia de intervenir en los asuntos de Estado... Era como una primera separación de la Iglesia romana y del Estado francés, o, más generalmente y para hablar el lenguaje de Kant, **de la 'moral' y del 'derecho'**... Y los prelados, que firmaban lo que el rey quería, aceptaban este punto de vista. De modo que, en realidad, como en todos los casos semejantes, la reivindicación de **la independencia absoluta de lo temporal tornábase una tentativa de subordinación de lo espiritual a lo temporal**"[459].

Florecieron entonces las "libertades galicanas" respecto del Papa, que, concluye Maritain, no fueron sino las "servidumbres galicanas" respecto del Estado. Flores, cuyos últimos pétalos todavía se deshojan en la historiografía francesa.

Hubert Jedin y sus colaboradores también se recuperan de sus delicuescencias galicanas, cuando escriben:

---

458. Kurth, Godofredo: *La Iglesia en las encrucijadas de la historia.* Santiago de Chile, Difusión, 1942, pp. 82, 89, 92, 108, 112, 113, 117, 120.
459. Maritain, Jacques: "Primacía de lo espiritual", *op. cit.*, pp. 100, 101.

> "La gran época de la ciencia clásica del derecho canónico coincide con el período en que el papado rige hegemónicamente sobre el destino de la cristiandad, los años que van de Inocencio III a Bonifacio VIII... La distinción entre potestad de orden y de jurisdicción (dentro de la 'potestas ecclesistica' única) fue elaborada con más claridad (y también aquí tuvo parte singular Tomás de Aquino). Fue manejada más fuerte y conscientemente, sobre todo por los papas, la potestad legislativa"[460].

7.3 La Bula "Unam Sanctam"

Esquemáticamente, esta letra pontificia dice:

"I) **Una sola** Iglesia santa, católica y apostólica existe en el mundo, fuera de la cual no hay salvación. Esa Iglesia representa un solo Cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo y su vicario, sucesor de Pedro.

II) En esta Iglesia y **en su poder hay dos espadas**: una espiritual y otra temporal. La espiritual es manejada por el sacerdote, o sea, por la Iglesia; la temporal es manejada por los príncipes, pero en bien de la Iglesia, según indicación o permiso del sacerdote.

III) Y como Dios ha ordenado todas las cosas con subordinación de las inferiores a las superiores, así la espada o potestad temporal debe **subordinarse** a la espiritual, que es más excelente. La potestad espiritual tiene que **instituir** a la potestad terrena y **juzgarla** si no fuese buena o se desviare de la justicia... Quien resiste a esta potestad, establecida así por Dios, resiste al mismo Dios.

IV) Finalmente, declaramos, afirmamos y definimos que es necesario para la salvación el que **toda criatura humana esté sujeta al Romano Pontífice**"[461].

De ese texto conviene que se resalten ciertos pasajes.

Uno, es el de la realidad del carácter de Cuerpo de Cristo de la Iglesia, y de su necesidad para la salvación:

---

460. Jedin, Hubert: *op. cit.*, t. IV, p. 386.
461. Llorca, García Villoslada, Montalbán: *op. cit.*, II, pp. 606, 607.

> "Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos y fuera de ella no hay salvación, ni perdón de los pecados... Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios".

De ahí nace el principio de la **Unidad**, que se apoya en el dogma bíblico:

> "En la Iglesia hay 'un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo' (Ef. 4, 5). Una sola, en efecto, fue el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia... y llevaba un solo rector y gobernador, Noé... Esta es aquella túnica del Señor, 'inconsútil' (Jn. 19, 23), que no fue rasgada, sino que se echó a suertes.
>
> La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como **un monstruo**, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor".

En una organización presidida por la Iglesia, no cabe el bicefalismo "monstruoso". Segundo, la **Universalidad**, también Escrituraria:

> "El Señor le dijo a Pedro: 'Apacienta mis ovejas' (Jn. 21, 17): Mis ovejas, dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó **todas**".

La comunidad que presida la Iglesia tiene que ser como ella, ecuménica, universal; nadie puede quedar fuera de la misma. Tercero, la Doble Potestad de la Iglesia:

> "Cuando los apóstoles dijeron 'Señor, aquí hay dos espadas' –quiere decir en la Iglesia, puesto que son los apóstoles quienes hablan–, el Señor no contestó que eran demasiadas, sino bastantes. Y aquel que niegue que la espada temporal esté en poder de Pedro, **ha entendido mal la palabra del Señor** cuando dice: 'Mete tu espada en la vaina'. De donde se deduce que **ambas están en poder de la Iglesia**, esto es, la espada espiritual y la material; una, **para ser empuñada realmente por la Iglesia**; la otra, para la Iglesia. La primera, por el sacerdote; la última, por la mano de reyes y caballe-

> ros, pero con la **aquiescencia** del sacerdote. Pero **es menester que la espada esté bajo la espada** (que una espada esté por encima de la otra) y que la autoridad temporal se someta a la espiritual. Pues cuando el apóstol dice: 'no hay poder que no emane de Dios y todos los (poderes) que existen están por Él decretados", éstos no habrían sido creados a menos que una espada estuviera por encima de otra".

Primacía de lo espiritual, pues. Que genera tanto la institución cuanto la intervención sobre lo temporal:

> "Si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema por Dios solo, no por el hombre, podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: 'El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado' (I Cor. 2, 15)".

Último ítem: la Supremacía Universal del Papado:

> "Esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino antes bien **divina**, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquél mismo a quien confesó, y por ello fue piedra, cuando dijo el Señor al mismo Pedro: 'Cuanto ligares, etcétera' (Mt. 16, 19). Quienquiera, pues, resista a este poder así ordenado por Dios, a la ordenación de Dios resiste (Rom. 13, 2), a no ser que, **como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética**, pues atestigua Moisés no que 'en los principios', sino 'en el principio' 'creó Dios el cielo y la tierra' (Gén. 1, 1). Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, **definimos** y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura"[462].

---

462. Denzinger, Enrique: *op. cit*, n. 468, 469, pp. 170- 171. Como no la reproduce íntegra, completamos el texto con: Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, pp. 57, 58.

El creyente que lea lo que antecede no tendrá motivos de asombro. Lo transcripto es absolutamente coherente con la Sagrada Escritura, con la Tradición, con la Patrística, con la Escolástica, y con las anteriores normas pontificales copiadas.

Sin embargo, si se acude a la mayoría de los estudios históricos en uso, o a los análisis jurídicos y eclesiásticos vulgares, se verá cómo sus autores se rasgan las vestiduras, exclamando: "¡teocracia!, ¡teocracia!", pecado de lesa modernidad. Al punto que el propio Denzinger (quien, livianamente, omite párrafos enteros de esta Bula Dogmática) se cree en la obligación de ponerse a glosar lo dicho por el Papa, aclarando que no fue su intención decir esto o aquello.

No podemos, ni es pertinente, revisar todos los textos dedicados a tergiversar la "Unam Sanctam". A lo sumo, como dato ilustrativo y representativo de la mentalidad naturalista engendrada por la Escuela de Salamanca, veamos lo que nos dice el doctor en teología P. Venancio Diego Carro. Comenta que:

> "En la Bula 'Unam Sanctam' se revela (Bonifacio VIII) como decidido defensor del poder universal del Papa en todos los órdenes, en lo espiritual y temporal. **El Espíritu Santo hizo que los preámbulos y razonamientos de la Bula no se reflejen en la verdadera definición. Dentro de lo definido caben todas las teorías, y naturalmente la verdadera.** Es una prueba de la asistencia, jamás desmentida, del Espíritu Santo al Vicario de Cristo (Nota: Buscar esta interpretación, en plan apologista, nos parece **obra inútil e innecesaria**, además de ir contra todas las normas de la crítica histórica. Denzinger, 'Enchir. Symb.', ensaya una defensa citando una aclaración posterior del Papa, que no puede considerarse suficiente ante el texto de la bula. **Más canonista que teólogo**, Bonifacio VIII tenía personalmente la opinión común, sobre todo entre canonistas...)"[463].

---

463. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: *op. cit.*, I, p. 269 y nota 44. Paulino Castañeda, que es de contrario parecer, ensaya su propia interpretación para concluir en que hay "textos ambiguos, precisamente los que habían dado lugar a la tesis teocrática": *op. cit.*, p. 122.

¿No es éste un comentario delicioso...? El Espíritu Santo velando para que las particulares opiniones del P. Carro –"naturalmente la verdadera"– no fueran afectadas por la definición magisterial...

Sucede que los dichos exégetas han buscado con desesperación un resquicio por donde zafar. Creen haberlo hallado en la negación del carácter dogmático de la bula. A tales fábulas les responde el gran tratadista ortodoxo P. Mateo Liberatore:

> "Algunos periódicos y escritores **liberales** se enfurecen al oír llamar **dogmática** a esta Bula; pero evidentemente lo es, ya atendamos a la materia que contiene, ya a la autoridad de donde ha emanado. El Pontífice habla en ella a toda la Iglesia y habla **en calidad de maestro**, enseñando acerca de puntos doctrinales importantísimos, cual es ciertamente el de las relaciones entre el Estado y la Iglesia; y al fin concluye la Bula con una expresa definición: 'Subesse romano Pontifici omni humanae creaturae, declaramus, decimus, definimus et pronunciamus omnimo esse de necesitate salutis'. Y por lo que hace a su autoridad, no sólo tiene la de Bonifacio VIII, la cual por sí sola sería bastante, sino que tiene además la de León X que la confirmó en la otra Bula suya, en que condenó y anuló la llamada Pragmática sanción de Francia; y por último, tiene también la aprobación de un **Concilio Ecuménico**, cual fue el lateranense quinto...
>
> Ahora bien: ¿no es dogmática una Bula sancionada por dos Pontífices con la aprobación de un Concilio general, y cuyo contenido es una definición solemne? 'Corpus juris canonici', t. 2, sept. Decret. Lib. III, título VII, De Conciliis"[464].

---

464. Liberatore, Mateo, S.J.: *op. cit.*, p. 37 nota 3. La significación dogmática de la Bula de Bonifacio VIII fue confirmada en la Sesión XI, V, del 19 de diciembre de 1516 del Concilio V de Letrán (COD, 620). Por ello, el P. Julio Meinvielle puede afirmar que la intervención política del Romano Pontífice no se fundaba en el Derecho Público Europeo, sino en "su Suprema y Apostólica Autoridad Espiritual". Y que: "la definición dogmática de Bonifacio VIII en la "Unam Sanctam", **cuya doctrina, por su carácter dogmático es valedera hoy, como ayer, y como mañana**, cuando sea totalmente conculcada por el poderío terrenal del Anticristo, conviene la tengamos presente para ver en toda su proyección hasta dónde llega la intervención de la Iglesia sobre la civilización": *De Lamennais a Maritain*. 2. ed., Bs. As., Theoría, 1967, p. 88. La Regla consagrada

Esa es la cuestión. Sea que en ella influyeron los canonistas de Bolonia, los agustinistas de la Curia, el teocratismo de la época, las contingencias históricas, o lo que fuere (o se le ocurriere a exégetas galicanos como Glez), lo seguro es que para los católicos, de obediencia y en comunión con Roma, la "Unam Sanctam" es dogmática. Lo es toda, claro está. Desde que no cabe extraer la conclusión de sus premisas, sacarla de su contexto literal, a fin de torturar esa definición y adjudicarle otro sentido que el que la misma letra pontificia le otorga. Si se admite que "es necesario para la salvación el que toda criatura humana esté sujeta al Romano Pontífice", habrá, enseguida, que preguntarse en qué y para qué. Y las respuestas a esas interrogantes se hallan dentro de la misma carta apostólica, y no fuera de ella. Porque bonita exégesis sería querer dar con el significado de esa definición magisterial en las doctrinas antipapales de Juan de París, contra las que, precisamente, iba dirigida la "Unam Sanctam". Eso iría (como lo acepta el propio P. Carro), "contra todas las normas de la crítica histórica", y lógica.

Tampoco son atendibles los argumentos de los eclesiólogos que buscan interpretar la Bula con palabras anteriores o posteriores del Pontífice o de algunos cardenales. El documento es solemne y dogmático, definidor; luego, no cabe parangonarlo o reducirlo a textos inferiores. Por lo demás esa vía es inconducente. En el Concilio de Roma de 1302, inmediatamente previo a la proclamación de la Bula, el cardenal de Porto, en efecto, trazó la distinción escolástica entre la jurisdicción temporal y la espiritual. Mas, para agregar que:

> "Es menester distinguir en la jurisdicción temporal **el derecho y el ejercicio**. El derecho pertenece al Soberano Pontífice, pero no tiene el uso y el ejercicio".

---

por el Concilio V de Letrán, corroborada por el Concilio de Florencia, se sintetiza con la frase "extra illam nullus omnino salvetur" (fuera de la Iglesia ninguno se puede salvar). Con Bonifacio VIII colaboraron teólogos escolásticos como Tolomeo de Lucca, Enrique de Cremona, Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, etcétera. Pero eso nada tiene que ver con la validez de la Bula. La coartada de acudir al Consistorio Romano, del 24 de junio de 302, presidido por el Cardenal Mateo de Acquasparta (discípulo de San Buenaventura), a fin de interpretar el texto llano y liso de la Bula Dogmática, es muy típico de la mentalidad de los teólogos progresistas que se sienten por encima de cualquier definición magisterial.

Ellos son especialistas en leer a "contrario sensu" los documentos de la Santa Sede.

Esto es: la doctrina de las dos espadas de San Bernardo, bajo un lenguaje menos metafórico. Y el propio Bonifacio VIII, quien ya había aclarado que no pretendía usurpar el poder del rey, dijo:

> "Hace cuarenta años que profesamos el derecho; sabemos que hay dos poderes ordenados por Dios... no he dicho que el rey de Francia sea mi vasallo; reconozco a los príncipes el **ejercicio** del poder temporal, pero reivindico el **derecho** para el Pontificado".

Es de ese "derecho" a la "espada" ministerialmente delegada en la Autoridad Civil, como de la espada conservada por la Iglesia, de lo que hablará magistralmente en la "Unam Sactam". Luego, estas fuentes menores –a las que suelen acudir los historiadores eclesiásticos en alivio del "teocratismo"–, no contradicen, sino que corroboran, por si ello fuera necesario (que no lo es), el texto "ex cathedra".

Además, debe recordarse que la Bula "Unam Sanctam" es, como dice José Orlandis, "la más completa exposición de la doctrina pontificia medieval"[465]. Que, como lo señala Gabriel Le Bras, cualquier clérigo del año 1300 "sabía de memoria" los axiomas de esta Bula; la cual:

> "Reúne proposiciones comúnmente admitidas y frecuentemente afirmadas desde la Reforma gregorianas: unidas desde el cuerpo místico y su identidad con la iglesia, de la que el Papa, representante ante Cristo, es necesariamente la cabeza; el Papa, señor indiscutido de las dos espadas y, de esta forma, de toda criatura"[466].

Que, como lo observa Daniel-Rops:

> "Nada nuevo aportaba esta Bula ni en su fondo ni en su forma; daba, en términos modernos, una definición dogmática (la primera) de la doctrina que había sido tradicional, desde San Bernardo hasta Santo Tomás de Aquino"[467].

---

465. Orlandis, José: *op. cit.*, p. 304.

466. Le Bras, Gabriel: **Boniface VIII, symphoniste et modérateur**, en: "*Mélanges d´archéologie de l´Ecole de Rome*", en: "*Revue d´Histoire de l´Eglise de France*", 1950; y en: "*Mélanges d´histoire du Moyen Age dédiés a la memoire de Louis Halphen*", París, P.U.F., 1951, pp. 383-394.

467. Daniel-Rops: *op. cit.*, p. 703

La fórmula usada en la "Unam Sanctam" no la inventó Bonifacio VIII. Antes había escrito Santo Tomás de Aquino: "Se muestra también que al estar sometido al romano Pontífice es de necesidad de salvación" ("Contra errores Graecorum", II, 27). No hay novedad, pues.

Prueba de ello es que poco antes, en 1274, el II Concilio de Lyon (XIV Ecuménico), se dirigía a Miguel Paleólogo, aseverando que la Iglesia Romana "tiene el sumo y pleno primado y principado", recibido:

> "**Con la plenitud de potestad**, de manos del mismo Señor en la persona del bienaventurado Pedro, príncipe o cabeza de los Apóstoles, cuyo sucesor es el romano Pontífice"[468].

Motivo sobrado para que, como lo indica M.D. Knowles:

> "No hubo ningún papa que desautorizase lo más mínimo las pretensiones de la 'Unam Sanctam'"[469].

Y si eso es así, como lo es, no se advierte de dónde sacarían su autoridad los modernos impugnadores católico-lacistas de esta Bula Dogmática. Luego, si carecen de fundamento, pareciera que ya es hora que vaya dejando sus manoseadas controversias, y, cual sencillos fieles, procedieran a acatarla.

7.4 Agnani y sus consecuencias

El atentado de Agnani, del 7 de septiembre de 1303, es, en sí mismo, un breve y detestable acontecimiento histórico. Explica al respecto Daniel-Rops que:

> "Su artífice fue Nogaret. Invocar contra el Pontífice el Derecho feudal y el derecho natural no hubiera bastado; era menester denunciarlo como indigno de ocupar la Sede de Pedro, despreciable en sus costumbres, vacilante en su Fe, y, una vez informada la opinión llevarlo ante el Concilio que lo dispusiera. Todos los enemigos del Papa, el clan de los 'Espirituales' y la pandilla de Colonna apoyaron con todas sus fuerzas esta maniobra en Italia...

468. Denzinger, Enrique: *op. cit.*, n. 466, p. 169.
469. Knowles, M.D., Dr.: *op. cit.*, p. 344.

> La nación francesa, engañada por la propaganda de los Legistas, formaba un solo cuerpo tras el Rey; en Italia se aliaban todos los Gibelinos; y en la misma Corte pontificia, los conjurados tenían cómplices entre los cardenales.
> El atentado fue perpetrado por Guillén de Nogaret en persona y por Sciarra Colonna"[470].

Bonifacio VIII fue befado por esa canalla; mas, por la reacción popular de la gente de Agnani, el plan de Nogaret fracasó. Y, a continuación, el Romano Pontífice, afectado por las afrentas e insultos recibidos, murió de pesar el 20 de octubre de 1303.

El hecho de Agnani, criminal y luctuoso, podía haber quedado nada más que en eso: en uno de los tantos sucesos abominables de la historia de la humanidad; y, como tal, olvidable.

No obstante, ya sabemos que se lo considera como un jalón histórico. "El atentado de Agnani y la muerte de BonifacioVIII, que es su primera consecuencia, señala, a principios del siglo XIV, el comienzo de un período en la historia de la iglesia", anota el historiador Yves Renouard[471]. Porque, en lo inmediato, se dejaron sentir las consecuencias nefastas del acontecimiento, básicamente, por la impunidad del atentado; y porque:

> "La citación que envió el rey de Francia a Bonifacio VIII para que respondiera ante un concilio general sobre la acusación de herejía pone en tela de juicio la estructura misma del gobierno de la iglesia y revela simultáneamente, puesto que los legistas de Felipe el Hermoso son los que aconsejaron este procedimiento, **el desarrollo del pensamiento laico** y su intrusión en las cuestiones eclesiásticas. Atestigua también la persistencia de los problemas dogmáticos a pesar de que las herejías hayan sido sofocadas. El brutal asalto contra Agnani, realizado por los Colonna que acompañaban al portador de la citación, y el atentado contra la persona del Papa, establecido en el palacio familiar de los Gaetani, muestran que las querellas de los ban-

470. Daniel-Rops: *op. cit.*, p. 707.
471. Renouard, Yves: *Los Papas de Aviñón*, Bs. As., Los libros del Mirasol, 1961, p. 9.

> dos nobiliarios de Roma y de la campiña romana alcanzaron un grado de violencia que difería un poco de la guerra civil. Finalmente, la muerte de Bonifacio VIII, provocada por este escándalo, y el hecho de que no se animara a publicar la bula de excomunión que había preparado contra Felipe el Hermoso, revela el poder adquirido por los principales reyes frente al jefe de la Cristiandad"[472].

En verdad, que en Agnani se radica lo que Georges de Lagarde ha denominado como "el nacimiento del espíritu laico en la declinación de la Edad Media". Laicidad que después se manifestó por el avasallamiento de la Iglesia por el Estado; concretada durante los pontificados de Benedicto XI (1303-1304) y de Clemente V (1305-1314); seguida por los setenta años del " Cautiverio" de Avignon, y los cuarenta años del "Cisma de Occidente". Circunstancias que unidas a la Peste Negra (que despobló los conventos), las rebeliones de los "Espirituales", o frailes menores franciscanos, el cesaropapismo o absolutismo monárquico, el conciliarismo (predominante en Constanza y Basilea), el regalismo con su secuela de "iglesias nacionales" como la galicana e inglesa, las herejías espiritualistas de Huss y Wyclif, las teorías antipapales de Dante, y las negaciones de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, en los pórticos del Renacimiento, no tornaron en un lecho de rosas, precisamente, la gestión del Papado en los siglos XIV y XV. Tras de todo eso, advino la Reforma Protestante, la ruptura de la Cristiandad con la paz de Augsburgo, y el cisma anglicano. La semilla naturalista-racionalista plantada por el fraile Juan Quidort devendría, pues, en un árbol frondoso. Y Europa se apartaría de la Fe, para ir hacia la Razón de Estado, primero, y al Estado de Razón, después.

A la luz de la perspectiva histórica, puede afirmarse que Agnani es un hecho simple con innúmeras consecuencias.

Conclusiones que se derivaron de la impunidad, o falta de reacción de la Cristiandad, ante el atentado dirigido por el rey de Francia. Porque, aunque los historiadores galos, y los historiadores eclesiásticos complacientes con sus tesis, quieran sacar la responsabilidad de Felipe el Hermoso para transferirla a

472. Renouard, Yves, *op. cit.*, pp. 9-10.

Nogaret o a Colonna, lo cierto es que el culpable verdadero del atentado fue aquel monarca inescrupuloso y exactor.

Felipe el Hermoso no se contentó con lo de Agnani. Pretendió que el enfermo y vacilante Benedicto XI convocara a un Concilio general para que juzgara los actos y la doctrina del fallecido Bonifacio VIII. A la muerte de Benedicto, presionó al Sacro colegio cardenalicio para que el sucesor fuera el francés Bertran de Gott, súbdito suyo, quién reinaría como Clemente V. Sobre este Pontífice reiteró la amenaza del proceso a la memoria de Bonifacio por un Concilio que debería reunirse en Vienne. Extraído de su Sede Romana, el Papa negoció con el Rey absolutista. Lo perdonó por el atentado de Agnani, mientras condenaba a Nogaret y a Colonna. Los Pontífices Romanos se establecieron en el valle de Ródano, en la ciudad de Aviñón, del condado de Provenza (próximo al Comtat-Venaissin, feudo papal al norte de los Alpes), primero como una disposición pasajera, y, luego, entre 1334 y 1367, como su residencia habitual. Allí, el influjo de los Capetos fue innegable; de ahí que se hable del "cautiverio de Aviñón".

Como el caso de la condena de los Templarios, con uno de esos "juicios" escandalosos en los que eran peritos los legistas de Felipe el Hermoso. "Lo verdaderamente significativo" de tal condena, se dice en Historia Medieval de Cambridge, fue "haber mostrado la impotencia del papado ante las redes del Rey de Francia". Eso fue posible con el papado de Clemente V, quien fue enfermizo, influible, nepotístico y acusado de simonía"[473].

473. Previté-Orton, C.W., *op. cit.,* t. III, pp. 1052, 1124.
Se trata de una versión especiosa, que ha circulado con facilidad entre los escritores progalicanos franceses. El abad de Solesmes, Dom Prosper Guéranger, en su refutación al libro "Du Concile géneral et de la paix religieuse", del obispo de Sura, contestaba tal aventurada hipótesis. Decía que por tratarse de una "Bula doctrinal", no podía ser reformada o anulada. Que lo que hizo Clemente V, por el capítulo "Meruit", inserto en la Sexta, fue "declarar que la Francia y su Rey no están, más sometidos a la Santa Sede que lo estaban antes de la publicación de la Bula "Unam Sanctam". Ello suponía que dicha Bula estaba subsistente. Lo que no era el caso de la ula "Clericis laicos", que por ser simplemente disciplinaria, podía ser revocada, como lo hizo Clemente V "para complacer a Felipe el Hermoso: Dom Guéranger, Prosper, De la monarchie pontificale, a propos du livre de Mgr. l´Evéque de Sura, 10 ed., París, Victor Palmé, 1870, pp. 120-121.

Recién con el papado de Juan XXII (1316-1334), el pontificado recuperó el mínimo de dignidad que su investidura divina exigía. Mientras tanto, cual lo destaca el galicanista Yves Renouard, era mucho lo que se deterioraba. Antes de Agnani había una doctrina del poder clara:

> "La concepción unitaria de la Cristiandad, también del mundo, total y absolutamente dirigida por el Papa, jefe espiritual y vicario de Cristo, fue fortalecida por **el monismo esencial de la filosofía tomista**. En efecto, ésta triunfa,... en las universidades precisamente fundadas y sostenidas por el Papa. La canonización de Tomás de Aquino por Juan XXII muestra el valor que los Papas del siglo XIV continúan dándole a su pensamiento. En la práctica, la soberanía del Papa sobre el mundo se manifestaba **por la concesión que hacía a los jefes temporales de todos los territorios recientemente descubiertos** por los exploradores originarios de sus Estados, y por la coronación del emperador efectuada por él mismo, según el famoso precedente del año 800. Fue fortalecida por el sistema de los reinos vasallos de la Santa Sede, desarrollado por Inocencio III, que tendía a utilizar la estructura piramidal característica de la sociedad feudal, a unir directamente con el Papa, por un lazo personal, a todos los reyes de la Cristiandad".

Ésas, que son las notas que nosotros hemos venido puntualizando de la "República Cristiana" (en las que Renouard subraya las donaciones territoriales, tan estrechamente vinculadas a nuestro tema central), fueron quebradas por el brutal atentado de Agnani. A partir de allí, dice el mismo historiador, las cosas cambiaron:

> "La prudencia de Benedicto XI se limitó a no contar a Felipe el Hermoso entre los instigadores del atentado, para evitar perjudicarlo. Pero el problema teórico de la soberanía en el mundo quedaba planteado. Con la amenaza de mantener la convocación del concilio, para juzgar en calidad de póstuma la herejía de Bonifacio VIII, Felipe el Hermoso presionó a Clemente V, con el cual posiblemente llegó a un acuerdo en el momento de su elección. Y Clemente V, sin volver sobre los principios de la teocracia,

> revocó lisa y llanamente, el 2 de febrero de 1306, las bulas 'Clericis laicos' y 'Unam Sanctam' (sic), por las cuales Bonifacio VIII había afirmado esos principios ante el rey de Francia. Era **un grave retroceso**. Además, al obligar a Clemente V, por la amenaza constante del proceso a la memoria de Bonifacio VIII, a obtener del concilio de Vienne la eliminación de la orden del Temple, Felipe el Hermoso invertía los papeles y señalaba victoriosamente la ambición del poder temporal de controlar al poder espiritual. Sin duda Clemente V parecía mantener la supremacía pontificia en el Imperio Frente a Enrique VII, al cual no fue a coronar a Roma, y contra el cual apoyó a Roberto de Nápoles, pero no reafirmó categóricamente los derechos sobre el Imperio, que obtenía de la 'plenitudo potestatis', sino después de la muerte de Enrique VII. Aunque los principios quedaban a salvo, **la doble capitulación** del Papa, ante el rey de Francia y ante el emperador, evidenciaba claramente la irremediable disminución de las aspiraciones del Papa a la soberanía del mundo"[474].

Esa es la situación de hecho, que autoriza a varios historiadores a cerrar el ciclo del Papado Medieval en 1304 –tal, por caso, a H.K. Mann–, y a considerar el período de Aviñón (1305-1378), como una etapa aparte, cual lo hace G. Mollat[475].

Sin duda que existen buenos motivos político-factuales para tal periodización. Sin embargo, si se atiende principalmente a la formulación doctrinal antes que a la contingencia histórica, un otro juicio cabría sobre el problema. Desde que, superado el paréntesis de Clemente V, la Silla Apostólica volvió por sus fueros. Es decir, reafirmó la tesis de la "plenitudo potestatis". Entonces, por más que los siglos XIV y XV hayan

---

474. Renouard, Yves, *op. cit.,* pp. 147-149. No nos consta que Clemente V derogara la Bula "Unam Sanctam". Quizás el autor haya querido referirse a la Bula "Super Petri Solio", que el Papa Bonifacio VIII preparaba para excomulgar a Felipe el Hermoso que no llegó a promulgar.
475. Mann, H. K., The Lives of the Popes in the Middle Age (590-1304), Londom, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1925-1932, 18 vols.; Mollat, Georges, Les Papes d´Avignon (1305-1378), 9ª. ed. París, 1949.

sido para la Iglesia de "ruda lucha", como dice Genicot, y que el Papado esté "lejos del poder, la autoridad y el brillo de antaño", no lo es menos que "la Iglesia seguía fuerte", y que "hasta el fin de la Edad Media la Iglesia ha permanecido como una gran potencia"[476]. Situación que examinaremos en seguida.

Con Agnani no caducó la Supremacía Petrina en Occidente, como livianamente se suele aseverar. Se deterioró, sí. Y, si se atiende a sus consecuencias más remotas, se podría colocar un hito histórico en 1303. Cual lo efectúa Pedro Calmon, quien ve en Agnani la causa del triunfo del monarquismo absoluto, del nacionalismo regalista y del judicialismo conciliar, que desembocan en la herejía modernista. Ahora se aprecia, dice este tratadista, el periplo de la doctrina antipapal:

> "La curva de esta doctrina extiéndese del siglo de las catedrales al siglo volteriano, pasando por la Isla de Francia, con la disidencia entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, con la posición que en el debate asumió la Universidad, con la lección de Marsilio de Padua... con el golpe nacionalista de abolición de los Templarios (golpe de muerte a la Caballería y a la monarquía), para terminar en 1789 su ciclo pentasecular"[477].

No es nada desatinado percibir de esa manera el proceso histórico iniciado en Agnani. Como no lo es tampoco el juicio que un autor insospechado de catolicismo vierte sobre el alcance de la doctrina pontificia que se quiso abatir en Agnani. Destaca John Neville Figgis, en primer término, la coherencia intrínseca de la tesis de la Plenitud de Potestad:

> "...pero el caso es –dice– que desde el tiempo de Hildebrando hasta Bonifacio VIII y Juan XXII, continúa desarrollándose la teoría de que, naturalmente, es una teoría de derecho divino. La doctrina de la '**plenitudo potestatis**' es la expresión de las pretensiones del Papa a la soberanía, fundadas en una concesión de Dios a San Pedro y a sus sucesores... Es evidente que la doctrina de la 'plenitudo potestatis' encierra el elemento más

476. Genicot, Léopold, *op. cit.,* pp. 271, 274-275.
477. Calmon, Pedro, *op. cit.,* pp. 76, 77.

> importante de la teoría de la soberanía, a saber: la noción de que la unidad de un Estado sólo puede lograrse mediante la indispensable supremacía de una sola autoridad, cuyos actos están por encima de toda censura legal... Estas ideas están claramente expresadas en la Bula 'Unam Sanctam'.

Vuelve a aclarar Figgis que se trata de una teoría de Derecho Divino:

> "Es necesario insistir en que la teoría que hemos descrito es esencialmente una teoría de obediencia fundada en motivos religiosos, y bueno será no olvidarlo... Todo poder deriva de Dios; por lo tanto el poder temporal es secundario, y debe quedar sujeto al espiritual".

Tras lo cual dictamina:

> "Hay una gran distancia entre concepción expresada en el Sacro Imperio Romano de que la teología es la fuente de toda teoría política y el Estado un aspecto del Reino de Cristo, y los modernos puntos de vista que no admiten relaciones entre la política y la teología. Hoy en día la política es **francamente secular**, y hasta en aquellos casos en que se aduce el sentimiento religioso, no se espera que sea la teología quien proporcione las soluciones al estadista. Es un hecho que **ahora la política se orienta puramente hacia lo utilitario, aunque es problemático si con ello ha salido ganando y si el cambio será permanente**"[478].

Frente a tanta utopía progresista, una cautela así resulta digna de encomio. Y, si como nosotros pensamos, nada se ha ganado y es mucho lo perdido, quien debió haber figurado en el Infierno de la "Divina Comedia", en lugar de Bonifacio VIII, es aquel príncipe francés tan festejado por los historiadores.

478. Figgis, John Neville, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 46, 48, 49, 50-51, 198.

8. El otoño de la Edad Media

"Dificultades durante 200 años", apunta Genicot. En los siglos XIV y XV, el Papado "ha gastado no pocas de sus fuerzas; ha dejado mucho de su prestigio; se ha creado sólidas enemistades; ha debido otorgar a los Príncipes lamentables concesiones"[479].

En efecto, son muy graves las dificultades de esa época. Anotemos una breve cronología:

-1309. Instalación del Papado en Aviñón.
-1311-1312. Concilio de Vienne, 15° Ecuménico. Supresión de la Orden de los Templarios.
-1314-1347. Luis IV de Baviera, Emperador del Sacro Imperio, con la oposición pontificia.
-1316-1334. Pontificado de Juan XXII.
-1324. Marsilio de Padua publica el "Defensor Pacis", contra la autoridad pontificia.
-1327. Bula "Licet juxta doctrinam", por la cual Juan XXII condena el libro de Marsilio de Padua (escrito en conjunto con el averroísta Juan de Jandún).
-1337. Inicio de la Guerra de los Cien Años.
-1348. La peste Negra.
-1349. Muerte de Guillermo de Ockham.
-1351. "Statute of Previsors", seguidos en 1353 y 1393 por el "Statute of Praesumire", por los cuales el Parlamento inglés traba la relación entre la Iglesia en Inglaterra y el Papado; con la secuela de la ruptura de los lazos de vasallaje en 1366; anglicanismo.
-1353-1363. El cardenal Gil de Albornoz restaura los Estados Pontificios.
-1356. El emperador Carlos IV dicta la "Bula de Oro", por la que desconoce la coronación papal; el Imperio se reduce a una simple realeza alemana.
-1377. Retorno del Papa Gregorio XI a la sede de Roma.

479. Genicot, Léopold, *op. cit.,* pp. 271, 274-275.

-1378-1417. Gran Cisma de Occidente: antipapas Urbano VI y Clemente VII.

-1408. Gregorio XII, Papa en Roma, Benedicto XIII (Pedro de Luna), Papa en Aviñón; 1407: Concilio de París; galicanismo.

-1409. Concilio de Pisa: elección de un tercer Papa, Alejandro V.

-1414. Concilio de Constanza (Ecuménico XVI). Decreto "Sacrosancta", superioridad del Concilio sobre el Papado; propuesta de J. Gerson.

-1417. Decreto "Frequens", reunión periódica del Concilio; deposición de Benedicto XIII; elección de Martín V; acción del emperador Segismundo; fin del Cisma.

-1431-1447. Pontificado de Eugenio IV, crisis del conciliarismo.

-1431-1442. Concilio de Basilea (Ferrara- Florencia) (XVII Ecuménico); disolución y revocación.

-1436. Memorial "Libellus Apologeticus" de Eugenio IV: crítica del Concilio.

-1439. Constitución "Moyses", excomunión de los conciliares de Basilea; condena de herejía a doctrina conciliarista.

-1438. Pragmática Sanción de Bourges, rey Carlos VII; amplía Ordenanza Eclesiástica de París de 1407: Galicanismo; anulado por el Papa León X y el Concilio Ecuménico lateranense quinto, 1516.

-1447-1455. Nicolás V, primer papa renacentista; Bulas africanas.

-1453. Caída de Constantinopla en poder de los turcos.

-1459. Bula "Execrabilis et pristinis", de Pío II, confirma la "plenitudo potestatis"; doctrina de Juan de Torquemada sobre supremacía pontificia.

-1492-1493. Descubrimiento de América; Bulas Alejandrinas.

-1512-1517. Concilio Ecuménico de Letrán; condena el conciliarismo; Papa León X, Bula "Pastor Aeternus", 1516, ratifica doctrina de la "Unam Sanctam".

-1545-1563. Concilio Ecuménico de Trento; ratifica supremacía papal.

-1559. Bula "Cum ex Apostolatus officio", Papa Paulo IV: depone a los reyes alemanes luteranos.

-1570. Bula "Regnans in Excelsis"; Papa Pío V: depone reina Isabel I de Inglaterra por herejía anglicana.

-1682. Declaración del Clero galicano; recusa supremacía papal.
-1690. Constitución "Inter Multiplices"; Papa Alejandro VIII, declara nula la Declaración del Clero Galicano.
-1870. Concilio Vaticano I; Constitución Dogmática de la Iglesia: dogma de la plena y suprema potestad de jurisdicción del Papa; abandono del Concilio por los obispos galicanos franceses.

Para esta cronología hemos excedido el tiempo histórico de la Baja Edad Media, y nos hemos internado en el Renacimiento y en los Tiempos Modernos. Es que usamos la célebre caracterización de Johan Huizinga, "el Otoño de la Edad Media", en forma extensiva, tras la pista de nuestro tema central: la supremacía petrina. Desde que las luchas entre los dos bandos, el papal y el antipapal, que llenan el período de la Baja Edad Media, se prolongan en los siglos siguientes; hasta que el Concilio Vaticano I (1870) da un corte dogmático y definitivo al problema, excomulgando al católico que sostenga que el Romano Pontífice no ha recibido de Jesucristo, directa e inmediatamente un primado de jurisdicción verdadero y propio (ratificado por el Concilio Vaticano II, Constitución "Lumen Gentium", n. 18).

Por cierto que es, básicamente, en esos doscientos años de la Baja Edad Media, siglos XIV y XV, donde se plantea con la mayor intensidad ideológica el combate antipontificio. Los ataques a Roma, y sus condignas respuestas, constituyen la sustancia histórica de esa época. "Cautiverio de Aviñón", primero, cuando: "Lejos de Roma, la Sede apostólica perdió universalidad, se 'afrancesó' y fue víctima de un aldeano espíritu localista que rebajó la autoridad del Pontificado"[480]. Cuando el "espiritualismo" y rigorismo, inventado por el extinto abad Joaquín de Fiore (con su teoría del "Papa angélico", y la "edad del Espíritu Santo"), que había prendido en los frailes menores franciscanos ("fraticellis"), llegó a su máxima eclosión, provocando la condena dispuesta por el papa Juan XXII. Vinculada con ella, la negación abierta de la "auctoritas" pontificia en el orden temporal, teorizada por Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, plumíferos al servicio del rebelde emperador Luis de Baviera (excomulgado por Juan XXII con la bula "Si fratrum", 1317).

480. Laurent, F., *op. cit.,* t. VI, pp. 411-412.

Pero la respuesta es enérgica y en todo conforme a la buena doctrina. Ante la disputa por el trono imperial entre Luis de Baviera y Federico de Austria, el Papa ha dicho: "Dios mismo ha dado al Papa tanto la soberanía de la tierra como la del cielo. Durante el interregno todos los derechos del Emperador son devueltos a la iglesia". Luis de Baviera desoyó esas palabras. Entonces, Juan XXII asienta que a él:

> "Le corresponde el juzgar entre los dos competidores. El examen del candidato, su aprobación o reprobación pertenecen a la Silla apostólica; hasta que el Papa haya aprobado la elección del uno o del otro, no hay Rey de los Romanos"[481].

Una afirmación tal de la plenitud de potestad es la que enfurece a Luis, y desata la contienda.

Dante Alighieri, con su tratado de "Monarquía" (probablemente escrito hacia 1320 y recién publicado en 1559), se suma a los detractores del Papado. Al espíritu laico se aúna el regalismo monárquico, que genera iglesias nacionales, anglicana y galicana. El Imperio que se desentiende la Iglesia, con la "Bula de Oro". El Gran Cisma de Occidente, con antipapas en Roma y Aviñón, defendidos por santos, como Santa Catalina de Siena y San Vicente Ferrer; que no sólo escandaliza la conciencia cristiana, sino que, además, permite a los monarcas sacar partido de la división en beneficio de sus reinos y en perjuicio de la Iglesia. El emperador Segismundo, que procura salvar el Cisma con la convocatoria a los concilios. El de Pisa agrava el Cisma con la elección de un tercer pontífice. El de Constanza introduce de lleno el conciliarismo, pretendiendo haber recibido una autoridad directa de Cristo por encima del Papado, conforme a la teoría del canciller de la Universidad de París, Juan Gerson. Las herejías espiritualistas de Huss y Wyclif. Apenas superado el Cisma, con el reconocimiento del Papa romano Martín V, el conciliarismo se convierte en el mayor tropiezo de la Iglesia. Es la época del Concilio de Basilea, apoyado por los franceses, en rebelión abierta con Roma. El Galicanismo, que llega a su cúspide con la Pragmática Sanción de Bourges. Y el renacentismo, con sus costumbres decadentes que empiezan a inficionar el gobierno de los Estados Pontificios. Es un cúmulo de males, como pocos otros se han visto en la historia del cristianismo.

---

481. Renouard, Yves, *op. cit.*, pp. 87, 151.

No obstante, la asistencia del Espíritu Santo permite a la Iglesia Universal franquear esos peligros. Hemos visto la valentía con que Juan XXII, aún desde Aviñón, condena a los "espirituales" y a Marsilio de Padua. En medio del Cisma, o con el Conciliarismo a la vista, nos hallamos con un Benedicto XII que proclama la supremacía petrina: "Esta concepción posee toda la grandeza de la teocracia y de la "plenitudo potestatis". Benedicto XII vive el sumo pontificado como lo había hecho Bonifacio VIII... Benedicto XII y Clemente VI participan, como Juan XXII, de la pura doctrina teocrática", dice Yves Renouard[482]. En el conciliarismo de Basilea, y de teóricos como nicolás de Cusa, que recibe la sanción de Eugenio IV, con la excomunión de esa doctrina. Y, por fin, el castigo al Galicanismo.

Resumiendo el balance de esos siglos, expone Daniel-Rops que la autoridad pontifical pudo salir airosa de esas controversias, porque:

> "En la cumbre de esta jerarquía de hombres e instituciones (de la Iglesia), el jefe supremo, el Papa, heredero de San Pedro, ungido de Dios, conservaba su inmenso prestigio. Las tendencias manifestadas desde la reforma gregoriana del siglo XI, desarrolladas conscientemente por el gran Pontífice en sus 'Dictatus Papae', que los Santos habían aun precisado –así, San Bernardo reconocía al Vicario de Cristo la 'plenitud del poder'– y que por fin Inocencio III y los juristas del siglo XIII habían elevado a doctrina, contribuyeron a la creación de una verdadera monarquía pontificia, una de las más poderosas de su tiempo: los Papas de Aviñón dieron el último toque.
>
> El sucesor del Apóstol aparecía como príncipe y jefe, maestro y juez... Si ejercía poderes cada vez más extensos sobre la Iglesia, a la que consideraba como sociedad perfecta, totalmente independiente, **tampoco renunciaba a ninguna de sus prerrogativas sobre el mundo laico**. Puesto que lo espiritual superaba a lo material –'como el alma al cuerpo', en frase de Inocencio III–, puesto que el Vicario de Cristo tenía en sus manos 'las dos espadas'..., según la doctrina de Bonifacio VIII en 'Unam Sanc-

482. Renouard, Yves, *op. cit.*, pp. 87, 151.

> tam'... el Vicario de Cristo, **no había, en principio, abandonado ninguna de las concepciones teológicas más categóricas de sus predecesores** ...Catalina de Siena, justa expresión del alma de su tiempo, no tenía otra idea que la de un mundo llevado en peso por la Iglesia, absorbido y regido por ella; ejercía un gobierno sacerdotal, el omnímodo poder del Papa, 'el Cristo en la tierra'. La mística y los canonistas, se aúnan para afirmar la gloria impar de esta Iglesia jerarquizada, organizada, investida por Dios con la omnipotencia ejercida por el Pontífice **en su plenitud**. Tal era la convicción ordinaria de los fieles'"[483].

Y, sin embargo, agrega Daniel-Rops, el mundo corría su camino. En particular, en Francia.

Lo del Galicanismo merece un serio punto y aparte.

Ha habido herejías desde afuera y desde adentro de la Iglesia; las segundas siempre más peligrosas. Han existido ataques teóricos y ataques prácticos al Catolicismo ortodoxo; los primeros, de común, no se han sostenido mucho tiempo si no han contado con el apoyo de los segundos. También las herejías han sido individuales o grupales y colectivas, de la mayoría de la población de una comunidad dada. El Galicanismo reúne las características de una herejía interna, política y colectiva de un país. De su alto riesgo nos habla su persistencia en el tiempo. Mientras formulaciones más agresivas por su apartamiento radical de la ortodoxia han descrito una parábola fulminante de ascenso y descenso rápido, el Galicanismo se ha refugiado en una zona grisácea, de medios tonos, a medio camino entre la ortodoxia y la heterodoxia, que le ha facilitado su permanencia tanto en el tiempo cuanto en la opinión de los "bienpensantes". Y, por sobre todo, el Galicanismo cuenta en su haber con algo que no ha abundado en otras herejías: con el auspicio entusiasta de la "intelligentsia", de las personalidades de la cultura francesa. Por todo ello, se puede concluir que el Galicanismo ha representado en la

483. Daniel-Rops, *La Iglesia del Renacimiento y de la reforma,* t. I, Una Religiosa: la Reforma Protestante, Barcelona, Luis de Caralt, 1957, pp. 74, 76.

"Cristianísima Francia" lo que el luteranismo en Alemania y Escandinavia o el calvinismo en Holanda y Escocia. Precisamente, a fin de evitar que también Francia se sumara a los reinos "reformados", su condenación no fue todo lo contundente que debió haber sido; y el Galicanismo se benefició con un "chantaje" constante a la unidad católica. Por ello es que se trata de un fenómeno singular y no suficientemente conocido. Que figuras tan peraltadas del catolicismo francés, e incluso enfrentadas entre ellas, como es el caso de Bossuet y Fenelón, hayan padecido de ese achaque galicano, es sólo una breve muestra de la extensión de ese mal.

Los orígenes del Galicanismo son antiguos. Si queremos tomar un punto de inflexión del fenómeno, podríamos fijarlo en 1303 con Agnani y la revuelta monárquica contra Bonifacio VIII. Ya hemos hablado de esto. Sin embargo, cabría recordar con Jacques Chevalier sus implicancias ideológicas:

> "Desde comienzos del siglo XIV, por lo demás, vemos a los príncipes y a sus legistas oponer a esta teoría de la jurisdicción y del poder temporal de la Iglesia una teoría exaltada del poder público y de sus derechos en materia espiritual. Desde 1226, Felipe el Hermoso pretende imponer los clérigos sin el asentimiento del Papa. La 'Disputatio interclericum et militem', falsamente atribuida a Guillermo de Ockham... niega a la Iglesia todo poder de orden jurídico. Los legistas de Felipe el Hermoso, volviendo al principio del derecho público romano en provecho de su señor, proclaman que, según la fórmula de la 'Quaestio in utramque partem', 'el rey es emperador en su reino'...; y el 'Sueño del huerto' (I, 81)... afirma que 'le royaume de France a Fait de soy empire'. Aún más: Pedro Dubois, Nogaret, Juan de París mismo ('De potestate regia et papali', c.1 Goldast, III, 109 y ss.) proclaman que '**el Estado es la sociedad perfecta**' y se invoca la 'lex regia' del derecho romano ('Digesto', I, 4; 'Instituta', I, 2, 6) para legitimar la transferencia de la soberanía del pueblo a la cabeza del soberano y sustraerlo así a toda investidura, incluso a todo control del poder espiritual"[484].

---

484. Chevalier, Jacques: *op. cit.*, II, pp. 801, 802.

El Estado principesco (todavía no laico; ya lo será; no hay que apurarse) es la "sociedad perfecta". Juan Quidort de París es el genuino fundador de esta herejía sutil. Teólogo aristotelizante separará lo temporal (equiparado a lo natural) de lo espiritual (identificado con lo sobrenatural), entregando lo primero al Estado y lo segundo a la Iglesia. Él murió en 1306 en Burdeos, cuando se encaminaba a Aviñón donde debía notificarse de la sentencia definitiva que había recaído en el proceso por herejía que se le seguía. Pero su doctrina herética, a favor de la realeza gala, tendría una muy larga vida.

Marsilio de Padua, rector de la Universidad de París, consentidor de las tropelías de Felipe el Hermoso, íntimo del clan Nogaret, amigo de los averroístas latinos Juan de Jandún y Pedro de Abano y de los herejes valdenses, junto a Guillermo de Ockham, propiciador del "espiritualismo" de los frailes menores, condenado por 51 tesis heréticas en Aviñón, se refugian en la corte imperial de Luis II de Baviera. La Corte de Luis II se convirtió durante esos años en lugar de cita de los enemigos del Pontificado aviñonés[485]. Las herejías se cocinan en el calor de esa Corte:

> "Juan XXII excomulga a Luis de Baviera. Éste, apoyado en la tradición imperial del cesaropapismo, en la de los legistas de Felipe el Hermoso, en la doctrina de la supremacía del poder civil tanto sobre el poder espiritual como sobre el temporal, expuesta por Marsilio de Padua y Jean de Jandun en el 'Defensor Pacis' (1324), en la doctrina de la separación neta entre las zonas de acción respectivas de la Iglesia y del Estado, recientemente definidas por el Hermano menor Guillermo de Ockham; sostenido por todos los franciscanos espirituales y por los gibelinos de Italia, adopta una posición de principio opuesta: acusa a Juan XXII de herejía y, en Schaffausen (1324) apela ante un concilio general. Luego se dirige a Italia, se hace proclamar emperador por el pueblo romano, según la doctrina de Marsilio de Padua, y se hace coronar en San Pedro (1328)... También, usando del poder que recibió de Dios contra los malhechores, depone a Juan XXII y elige a un nuevo Papa, el Hermano menor Pietro da Corvara"[486].

485. Orlandis, José: *op. cit.*, I, p. 378.
486. Renouard, Yves: *op. cit.,* pp. 87, 150.

El espíritu laico, democrático, dualista, conciliarista, espiritualista y cesaropapista se mece en la cuna de Francfort. Pronto regresará a su matriz galicana.

"La defensa del poder secular –apunta Francis Rapp– no fue un tema tratado exclusivamente por los teorizantes, sino que pasó a la práctica". Con la bendición de ciertos clérigos y legistas universitarios se impugna la "centralización" pontificia. El 14 de febrero de 1407 un Concilio nacional de París proclama las "libertades galicanas". Doctores de la Iglesia, como el cardenal Francisco Zabarella proceden a distinguir entre la "potestas habitualis" y la "potestas actualis" del Papa, a fin de desposeerlo de su autoridad en beneficio de la "congregatium fidelium". Por su lado, "los teólogos franceses, con Gerson a la cabeza, soñaban en una organización que combinase la monarquía pontificia, la aristocracia cardenalicia y la democracia conciliar". De tales quimeras surgió la Asamblea de Bourges, con su "Pragmática Sanción" del 7 de julio de 1438. La "Pragmática" fue anulada por la Bula de Retractación, del 26 de abril de 1463 (que, a pesar de haber sido publicada por L. von Pastor, no ha merecido la atención de los galicanistas).

Los prelados desobedecían a Roma para mejor someterse al Rey. Según Rapp no es más que una maniobra política orquestada por los monarcas:

> "Durante el siglo XV, y hasta 1516, los reyes de Francia se habían servido de la Pragmática, al igual que los de Inglaterra habían utilizado el 'Statute of Previsors'. Una misma táctica había rendido idénticos buenos resultados a ambos lados del canal de la Mancha"[487].

"Como es lógico –agrega Sidney Z. Ehler–, los reyes estaban encantados con esta decadencia de la autoridad pontificia internacional"[488]. Habían roto la "túnica inconsútil" de Cristo, y, con sus despojos pretendían arropar su teoría del "derecho divino de los reyes".

Por una paradoja, el conciliarismo, sedicentemente democrático, venía a reforzar la autoridad regia. Bourges fue posible por los decretos conciliaristas de Constanza y Basilea. También La Sorbona ponía lo suyo para este florecimiento galicano. Sus cancilleres (Pierre Dubois, Pierre d'Ailly, Marsilio

---

487. Rapp, Francis: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media.* Barcelona, Labor, 1973, pp. 25, 35, 38, 52.
488. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.,* p. 69.

de Padua, Juan Gerson, etcétera), la habían dotado de argumentos antipapales. Se buscaba por donde se podía. Así, tan pronto se remozaban los alegatos de Hugo de Fleury contra Hildebrando, como se reducía la "translatio imperii" de Carlomagno a una alegoría sin efectos prácticos, como se impugnaba por apócrifa la "Donación" de Constantino. En 1432, el conciliarista Nicolás de Cusa lo había descubierto; y en 1440, el adelantado de la pornografía Lorenzo Valla, lo certificaría[489]. El conciliarismo hallaba múltiples exponentes (Gregorio de Heimberg, Pedro Aliaco, Antonio de Rosellis, Eneas Silvio Piccolomini, quien luego se retractaría y llegaría al pontificado, etcétera)[490]. Se venteaba la "exención imperial", de la que habría gozado Francia. El ockhamismo, bajo sus tendencias nominalistas y terminalistas se divulgaba en la Universidad de París. La confusión doctrinaria era tan grande que cuando en el Concilio de Constanza, en 1414, el presidente de la comisión encargada de examinar los cargos contra el hereje Juan Huss, que lo era el cardenal Pedro de Ailly, un ockhamista notorio, quiso reprender al encartado, éste le respondió: "lo que he enseñado, helo tomado de tus propios escritos"[491].

Con toda esa baraúnda se acuñó el Galicanismo. El investigador francés Jean Roger nos traza el siguiente cuadro de situación:

> "Los teólogos... forjarán la teoría del poder real divino... Los concilios de 1396 y 1398, pedidos con insistencia por la Universidad de París, hicieron triunfar la idea de que el Papa no es en manera alguna, en la Iglesia, un monarca absoluto... La afirmación de que el Papa nada puede contra los cánones de los concilios generales, recupera crédito y nueva fuerza y se impondrá en Francia hasta la caída del antiguo régimen. El concilio de 1406, igualmente solicita-

---

489. Neuss, Wilhelm: *op. cit.*, III, p. 484. Lorenzo Valla, tan apreciado por los historiadores "anti-agustinistas", fue el introductor de la literatura obscena. Era un escriba típico, pues su libro contra la "Donación" fue dedicado al rey de Nápoles Alfonso I. Su odio al Papado le ha valido ser comparado con Voltaire; cfr. Rapp, Francis: *op. cit.*, p. 77.

490. Eneas Silvio Piccolomini, que reinara como pontífice Pío II (1454-1458), combatirá la denominada "exención" imperial de Francia, y considerará a la "Pragmática Sanción" como cismática ("De ortu et auctoritate Imperii romani". Basilea, 1559).

491. Dr. P.G.M. Manser: *La esencia del tomismo.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, p. 79.

do por la Universidad de París, reforzó el galicanismo naciente y precisó sus formas. Por primera vez el clero de Francia reunido se volvió abiertamente hacia el rey para pedirle restablecer, '**no obstante el Papa, contra el Papa**', las antiguas franquicias y liberarle de la fiscalización pontifical...
Entre tanto, el Gran Cisma continuaba... la huida de Juan XXII a Schaffhausen cerca del duque de Austria, provocó el famoso discurso de **Gerson** del 23 de febrero de 1415, que establecía que el casamiento de la Iglesia con el soberano Pontífice no era tan indisoluble que no admitiese el **libellum repudii**... Las ideas de Gerson que reciben consagración oficial por el concilio, llegarán a tener lejanas repercusiones... Si los ingleses, italianos y alemanes estaban de acuerdo sobre la doctrina sostenida por el inglés Ockham... el francés Gerson acabó de precisarla, afirmando con altivez que la comunidad de los fieles nunca ha tenido ni tiene el poder de organizarse por sí sola ni de crear una jerarquía... No cae, sin embargo, en el exceso del 'Defensor pacis' de Marsilio de Padua, que diferencia en el Papa el cargo y la persona, haciendo intervenir la idea del 'bonum commune' con la cual se confunde la voluntad de Cristo. Los otros países abandonaron poco a poco la doctrina del concilio de Constanza; **Francia se mantendrá en ella en su totalidad**"[492].

Ahí se identifican Conciliarismo y Galicanismo.

El Concilio de Constanza, multitudinario, organizado por naciones, con voto separado, que se veía enfrentado al problema de la existencia de tres personas que pretendían ser pontífices legítimos (Juan XXII, Gregorio XII y Benedicto XIII), llevado por esa circunstancia cismática, se colocó lógicamente por encima del Papado. En abril de 1415 dio un decreto que sostenía que su poder emanaba directamente de Cristo, y que todos, incluido el Papa, debían obedecerle. "La influencia de Marsilio de Padua y de Ockham es evidente". Luego, dictó el famoso decreto "Frequens" (del 9 de octubre de

492. Roger, Jean: *Las ideas políticas de los católicos franceses.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, pp. 24, 25.

1417), por el que se convertía en una institución permanente, con reuniones periódicas. Pero, ya solucionado el cisma, y electo único Papa Martín V (cardenal Oddone Colonna), éste no acató al Concilio, y las "restricciones que se impusieron a la acción pontificia... no fueron ejecutadas en realidad. Martín V era hostil a la Reforma... La cuestión de la superioridad del Concilio General sobre el Papa contribuyó a bloquearla. El Concilio fue disuelto el 22 de abril de 1418". Y lo único que quedó en pie de él fue la bula contra la herejía hussita.

Cerrado el Concilio de Constanza, en función del decreto "Frequens", se reunió en 1423-1424 el Concilio de Pavía-Siena, que se limitó a fijar Basilea como lugar de su próxima reunión. En Basilea entró en permanente conflicto con el Papa Eugenio IV, quien disolvió y volvió a autorizar sus reuniones. El rompimiento final vino por la cuestión de la Iglesia griega. Dividido, el Papa lo transfirió a Ferrara. Los que quedaron en Basilea, los reformistas conciliaristas, se alzaron contra el Papado. Expulsado de esa ciudad, por orden del Emperador Federico III, se refugió en Lausana, hasta que el 22 de abril de 1449, reconoció la autoridad papal de Nicolás V, y se disolvió. Su significado "fue el fracaso que experimentó el intento de gobierno democrático en la Iglesia"[493]. Los pontífices no refrendarán los decretos de los concilios de Constanza y Basilea. Los concilios ecuménicos de Letrán y de Trento condenarán esas tesis. Pero el clero de Francia, en su mayoría, persistió en el error. "No quiso –dice Roger– exaltar la autoridad pontifical; fiel a la tesis de los concilios de Constanza y Basilea, no reconoció al soberano Pontífice más que "la dignidad suprema de la sede apostólica"[494].

Actitud recalcitrante.

Pero, como Dios escribe derecho sobre renglones torcidos, el galicanismo regalista sirvió, sin quererlo naturalmente, para que –ya en los Tiempos Modernos– se aclarara el tema meridianamente. Nos referimos a la suerte corrida por la famosa "Declaración del Clero Galicano", de 1682. Tal acta contiene la más neta recusación de la Plenitud de la Supremacía Papal, y dice así:

> "El poder conferido por Dios a San Pedro y sus sucesores; un poder sobre las cosas espirituales de la Iglesia y aquellas relacionadas con

493. Previté-Orton, C.W.: *op. cit.*, t. III, pp. 1291, 1292, 1294-1295, 1302, 1303, 1313, 1314.
494. Roger, Jean: *op. cit.*, p. 27.

la salvación eterna, pero **no sobre los asuntos civiles y temporales**. Por consiguiente, reyes y príncipes no están sujetos por mandato divino a ninguna autoridad eclesiástica en cosas temporales, así como tampoco pueden, por autoridad pontificia, ser depuestos directa o indirectamente, ni sus súbditos dispensados de la fidelidad y obediencia a ellos. Todo lo cual ha de ser aceptado universalmente para la paz pública y tan beneficioso para la Iglesia como para la autoridad temporal"[495].

Si no nos equivocamos mucho, todo cuanto se ha escrito a través de los siglos contra la Plenitud de Potestad Papal (por los historiadores galicanos laicos o clérigos, por los apologistas de la Escuela de Salamanca, y por los demás autores modernistas), ha sido allí plasmado y sintetizado con la mayor exactitud. El socorrido lugar común: "la Iglesia carece de autoridad en lo temporal", fue suscrito por el clero galicano. Cual un repudio expreso a toda la doctrina medieval del poder.

Y bien: ¿qué suerte corrió tan célebre "Declaración"...?

De inmediato, fue censurada por un breve del Papa Inocencio XI (del 11 de abril de 1682). Pero lo más duro vino luego.

El 4 de agosto de 1690, el Papa Alejandro VIII, por la Constitución "**Inter Multiplices**", estatuyó:

"Por el tenor de las presentes, declaramos que todas y cada una de las cosas que fueron hechas y tratadas, ora en cuanto a la extensión del derecho de regalía, ora en cuanto a la declaración sobre la potestad eclesiástica y a los cuatro puntos en ella contenidos en los sobredichos comicios del clero galicano, habidos el año 1682, juntamente con todos y cada uno de sus mandatos, arrestos, confirmaciones, declaraciones, cartas, edictos y decretos, editados o publicados por cualesquiera personas, eclesiásticas o laicas, de cualquier modo calificadas, fuere la que fuere la autoridad y potestad que desempeñan, aun la que requiere expresión individual, etcétera; **son, fueron desde su propio comienzo y serán perpetuamente por el propio derecho nulos, írritos, inválidos, vanos y vacíos total y absolutamente de fuerza**

495. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, p. 110; cfr. Denzinger, Enrique: *op. cit.*, n. 1322-1324, p. 318.

> **y efecto**, y que nadie está obligado a su observancia, de todos o de cualquiera de ellos, aun cuando estuvieren garantizados por juramento”[496].

Esa es la respuesta de la Iglesia.

Los historiadores y exégetas franceses (fuente inmediata de los escritores salmantinos), podrán, si les place, ignorar, como lo han hecho, hasta el día de hoy, esa condena. Pero la censura de la Constitución “Inter Multiplices” existe, con o sin su conformidad. Del mismo modo que existe la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano I.

Cuando el Concilio Ecuménico XX, en el Vaticano, en julio de 1870, proclamó la infalibilidad pontificia “ex cathedra”, los cincuenta y cuatro miembros de la delegación francesa, encabezados por Monseñor Dupanloup (a quien acompañaban doctrinalmente Gratry, Lavigierie, Guibert, Darboy, Montalembert, entre otros), abandonaron el Concilio para no tener que dar su aprobación al dogma[497]. Tal la pertinacia del Galicanismo.

Ese es el mal francés. Uno de sus popes, Jean Charlier “Gerson” (1363-1429), en su obra De ecclesistica et politica potestate, llegó a sostener que el reino de Francia es el verdadero “Corpus Mysticum”[498]. De ahí en adelante no hay por qué asombrarse de nada. Nosotros, al menos, no intentamos su benevolencia, puesto que sabemos de su longanimidad. Un solo ejemplo nos servirá para mostrar la tolerancia de esta secta.

El hecho ocurrió en 1625. En ese año, el padre jesuita Antonio de Santarelli publicó en Roma su libro “De haeresi, schimate, apostasia”, en el cual defendía la plenitud de la potestad pontificia. Entonces, anota Paulino Castañeda, se:

> “Produjo una verdadera revolución en Francia. La Sorbona tomó cartas en el asunto y nombró una comisión de doctores que examinaron la obra de Santarelli. Como resultado de este examen, publicaba la Facultad, al año siguiente, un decreto que

---

496. Denzinger, Enrique: *op. cit.*, n. 1326, pp. 318, 319.
497. Roger, Jean: *op. cit.*, p. 264; cfr. Delgado Sánchez, José: *Historia concordada de los concilios ecuménicos.* Barcelona, Mateu, 1962, pp. 399- 400.
498. Kantorowicz, Ernest H.: *op. cit.*, p. 211.

> contenía las siguientes proposiciones (Nota del Autor: ahí se enumeran las tesis del poder plenario)...
> ... La Facultad de La Sorbona condenó dichas proposiciones...
> ...Para el doctor jesuita corresponden al Romano Pontífice, por derecho divino, ambas potestades (espiritual y temporal).
> ... Más enconada, y a propósito del mismo libro, fue la actuación de la corte y del Parlamento"[499].

En efecto: como se entendió que propiciar la plena jurisdicción del Papa en Francia resultaba un pecado de lesa soberanía, además de censurarse el libro en cuestión, se obligó a todos los jesuitas residentes en ese país a firmar un documento de condena a la obra del padre Santarelli.

Tal botón de muestra creemos que pone de suficiente relieve la complaciente conducta de los galicanos para con quienes no participan de sus teorías antipapales. Nada tienen que envidiarle a los calvinistas ginebrinos, a los presbiterianos escoceses, y a otros "reformados" que abominan del "Obispo de Roma".

No nos hubiéramos detenido tanto en el caso del Galicanismo a no ser por dos circunstancias que ameritan ese análisis más detallado. Una, la de su inmediato influjo sobre la Escuela Salmantina, cuyos fundadores (Vitoria, Soto, etcétera) estudiaron en la Universidad de París en tiempos en que el Galicanismo aunaba errores intelectuales (nominalismo, terminalismo, eclecticismo, conciliarismo, humanismo, etcétera), tal cual lo acredita la insuperable tesis del P. Ricardo García Villoslada[500]. Por eso, el famoso medievalista Maurice de Wulf apunta que:

> "El fin del siglo XV señala la entrada en escena de dichas universidades (hispanas). Numerosos estudiantes acudían de España y Portugal **para iniciarse en el nominalismo parisiense** y lo daban a conocer en sus países, en Salamanca, Alcalá y Coimbra. En París fue donde tomó Domingo Soto contacto con el ockhamismo, antes de entrar a los dominicos. La Universidad

499. Castañeda, Paulino: *op. cit.*, pp. 184, 185.
500. García Villoslada, Ricardo, S.J.: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522).* Roma, Universidad Gregoriana, 1938.

> de Salamanca cobró la mayor celebridad. Se erigió una 'cátedra de nominales'..."[501].

Los futuros teólogos-juristas salmantinos fueron, pues, tributarios de la suma de errores fecundados en La Sorbona, y se empaparon del ambiente galicano de dicha universidad.

La segunda circunstancia es la de la directiva historiográfica moderna que de tal tradición gala se deriva. Los grandes estudiosos franceses de las relaciones entre el Estado y la Iglesia (con excepciones como la de Joseph de Maistre, en su obra "Du Papa"), automáticamente toman partido contra la "plenitudo potestatis". El peso de su cultura los incita a ello. Lo más grave es que, confesándose católicos muchos de ellos, tergiversen y distorsionen las tesis de la Supremacía Petrina. De nuevo, para proponer un solo ejemplo, vinculado a la censura de 1625 que antes mentáramos, quien es tenido como el máximo expositor francés del problema, G. Glez, en su socorrido artículo "Pouvoir du pape dans l'ordre temporel", luego de narrar el hecho concluye que el P. Santarelli fue condenado por "defender la tesis del poder 'indirecto' de Roberto Belarmino"[502]; esto es, la doctrina opuesta a la sostenida por Santarelli. Ningún otro comentario...

Para cerrar el ciclo de este tópico del "otoño medieval", quizás convendría añadir una palabra acerca del caso inglés.

Ya hemos dicho que el Parlamento de Inglaterra publicó en 1351 el "Statute of Previsors", y en 1353 el "Statute of Praesumire", cortando la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, y habilitando al rey Eduardo III a romper, en 1366, los lazos de vasallaje pontificio que estableciera Juan sin Tierra. Esas normas no llegaron a aplicarse; pero sí crearon un clima propicio a la ruptura. "La iglesia de Inglaterra comenzaba a anunciar la Iglesia anglicana", acota Francis Rapp. Con el tiempo y las ambiciones concupiscentes de los Tudor, advino el genuino anglicanismo. Elizabeth I rompió definitivamente con el "Obispo de Roma". Entonces, San Pío V, usando de las prerrogativas de la "plenitudo potestatis", la depuso (simbólicamente) y desligó a sus súbditos del juramento de obediencia

---

501. De Wulf, Maurice: *Historia de la Filosofía Medieval*, t. III, *Después del siglo XIII.* México, Jus, 1949, p. 176.
502. Glez, G.: *op. cit.*, col. 2758.

prestado a una reina infiel al suyo. Tal letra pontifical por esa decisión es demostrativa de la persistencia doctrinal del Papado (como lo fue, también, la contenida en la Bula "Cum ex Apostolatus officio", del Papa Paulo IV, de 1559, deponiendo simbólicamente a los príncipes germanos que se habían adherido al luteranismo). Pero, lo más trascendente del acto de San Pío V, de 1570, fue esta frase, contenida en su Bula "Regnans in Excelsis":

> "Aquel que reina en las alturas y a Quien ha sido otorgado pleno poder en el Cielo y en la tierra, ha confiado Su sagrada Iglesia Católica y Apostólica, fuera de la cual no hay salvación, tan sólo a una persona en la tierra, es decir, a Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y al sucesor de Pedro, el Romano Pontífice, para que sea gobernada por él **con plenitud de poder**"[503].

No estamos en 1303. No es la difamada "Unam Sanctam". No es Bonifacio VIII. Es del santo papa Pío V, en el año 1570. ¿Imprudencia? ¿Anacronismo?...

Si se miran las cosas con solo ojos mundanos, tal vez pueda considerarse extemporánea esa definición, que, a todas luces, carecería de aplicación práctica.

Mas, en primer término, y desde el punto de vista pastoral, que incluye la prudencia histórica, la Iglesia no tenía por qué dar por hecho consumado algo que recién empezaba a consolidarse, cual era la herejía y cisma anglicano. En esa época, muchos creyentes ingleses estimaron que la deposición pontificia de la Reina era válida. Pensaban que la "ordinata potestas" del Papa, a quien se había asignado "totidem verbis", implicaba la "inordinata potestas". Esto era así, todavía en 1570, porque, dice Christopher Hollis:

> "Para los hombres de la Edad Media Europea, Europa era una **sociedad única**, unida no sólo por la fe religiosa, sino también por un sistema legal uniforme: **el sistema de las leyes canónicas**. Este concepto, aunque tambaleante por las mofas de los ingenios del Renacimiento, **conservaba su poder sobre las mentes del siglo XVI**... Un soberano que desafiaba la ley canó-

503. Ehler, Sidney Z.: *op. cit.*, p. 94.

> nica era para la mentalidad medioeval tan claramente anárquico como lo es hoy un extremista que desafía la soberanía del Parlamento...
> La Iglesia había insistido siempre en que el hombre tenía **una obligación de fidelidad temporal tanto como espiritual**"[504].

Si no para todos, como en los siglos precedentes, para los católicos al menos, en pleno Renacimiento, el Papa continuaba siendo "dominus orbis".

Un poco antes, cuando los pontífices de Aviñón, el poder papal, según Francis Rapp, "alcanzó su mayor intensidad. Jamás, quizás, en ningún momento de la historia, el pontífice romano había ejercido su poder de jurisdicción en tan amplia medida". Hacia 1377:

> "El edificio de la monarquía pontificia, apenas desportillado, muy ligeramente agrietado, se levantaba todavía soberbio sobre la cristiandad"[505].

Y, bastante después, en vísperas de la Revolución Francesa, muy avanzado el siglo XVIII, daremos con reafirmaciones de la "plenitudo potestatis". Así, el Papa Pío VI, con el Breve "Super soliditate", del 28 de noviembre de 1786, condenaba la doctrina de Febronio (es decir: Juan Nicolás von Honthein) expuesta en el libro "Del estado de la Iglesia y legítima potestad del romano pontífice" (ya colocado con anterioridad en el 'Índex' de libros prohibidos por el Papa Clemente XIII, en 1764). En sus fundamentos, se destacaba que la doctrina febroniana controvertía a San Agustín, en el Principio de Unidad, y se atacaba a Pedro, quien era:

> "El hombre que había recibido de Dios las llaves del reino de los cielos con potestad de atar y desatar; aquel a quien ningún obispo se le podía igualar; de quien los obispos mismos reciben su autoridad, al modo que él mismo recibió de Dios su suprema potestad; que es a la verdad el vicario de Cristo, la cabeza visible de la Iglesia, el juez supremo de los fieles... que le fue entregada plena potestad

---

504. Hollis, Christopher: *El régimen monstruoso*. Bs. As., La Espiga de Oro, 1945, pp. 89-90.
505. Rapp, Francis: *op. cit.*, pp. 16, 25.

> para regir la Iglesia y que se le debe verdadera obediencia por todos los que llevan el nombre de cristianos"[506].

Casi al mismo tiempo se declaraba herético al Sínodo (jansenista) de Pistoya, por alabar el Galicanismo (Constitución "Auctorem fidei", 28 de agosto de 1794, de Pío VI). De modo que la secuela de la posición medieval sobre el poder papal fue muy extensa.

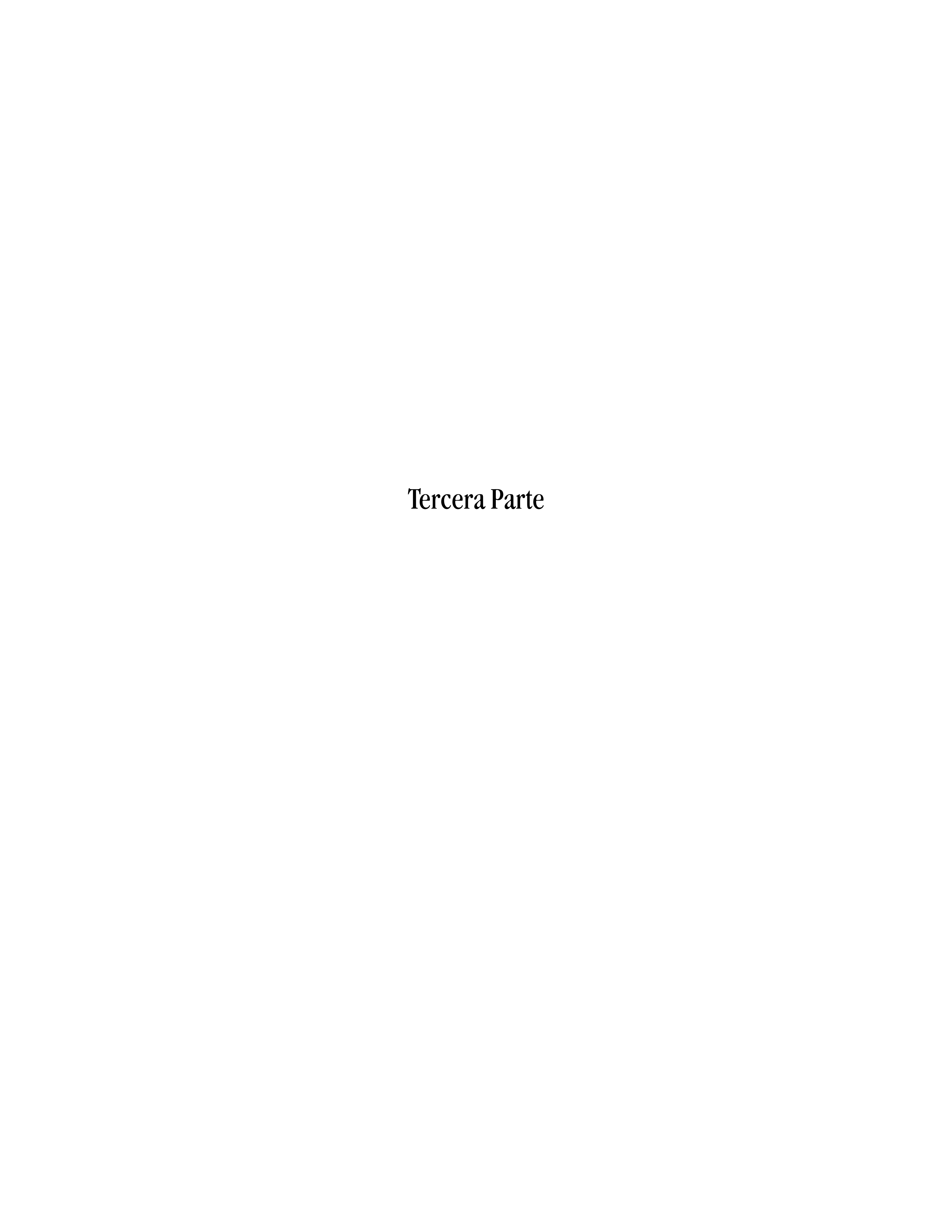
En segundo, y principal lugar, si la Iglesia mantuvo enhiesta su "auctoritas", aun careciendo de "potestas" o poder coactivo, fue por una razón suprahistórica. Que el brazo secular no la secundara para el cumplimiento eficaz de sus pronunciamientos, tal como había sucedido en la Alta Edad Media, era una simple cuestión fáctica. Pero la Iglesia, además de los hechos del presente, debe velar por el destino final del cristianismo. Desde una perspectiva cristológica, del Alfa y del Omega, ya se verá quién acertaba y quién desparramaba. En todo caso, no es a los meros feligreses, ni a los clérigos, obispos o doctores en teología, a quienes se les ha encomendado esa misión de alta prudencia escatológica. Es a Pedro, a quien el Señor, individual y personalizadamente, le ordenó:

> "Navegar mar adentro... No temas, de ahora en adelante serás pescador de hombres" (Lc. 5, 4 y 10).

Y la cátedra de Pedro navegó mar adentro en medio de las aguas procelosas del "otoño medieval". Adicionando un prolongado tiempo a la vigencia de la Cristiandad. Esto es, no se deshizo apurada e inconsultamente (cual lo deseaban los salmantinos) de la plenitud de su jurisdicción con la que tan grandes bienes había dotado a la humanidad. Así, otoñal o senescente, la Edad de la Fe alcanzó la ribera del Descubrimiento de América, en 1492, a fin de que este Nuevo Mundo fuera otro refugio para la fe de Jesucristo.

---

506. Denzinger, Enrique: *op. cit.*, n. 1500, p. 343.



Tercera Parte

1. Epílogo para modernistas

Aquella es la "época" del Papado Medieval (y Renacentista), se nos dirá. Ahora estamos en los Tiempos Modernos. Donde ya no conviene hablar de "plenitud de potestad" pontificia. Cuando la doctrina debe ser otra, más acorde con esta sociedad.

La doctrina, como la Iglesia que la enseña, es una e invariable. Lo que cambia es el tiempo en el que se aplica.

La etapa histórica que nace de la Ilustración masónica y antropoteísta ha obligado a los cristianos a pasar a las catacumbas del indiferentismo. Luego, la Iglesia precisará cuál es su "tesis" y cuál su "hipótesis", y aconsejará sobre el "mal menor".

El período que va del Edicto de Constantino a la caída de Constantinopla periclitó. Para mal de los hombres y de los pueblos, desde luego. Pero el diseño estructural de la "Ciudad de Dios", de la Civilización Cristiana es perdurable, en sus líneas maestras.

Hay, lo sabemos, cristianos que sueñan con otro ideal. Con el de la Ciudad Futura al que nos empuja el Progreso Indefinido de la Humanidad, que pergeñara el marqués de Condorcet (y alimentaran Rousseau y Marx).

Tal sueño consiste en:

> "Cambiar los cimientos naturales y tradicionales, y en prometer una **ciudad futura edificada** sobre otros principios que se atreven a declarar más fecundos, más beneficiosos que aquellos sobre los que descansa la actual sociedad cristiana".

Y: ¿qué respuesta ha dado el Magisterio de la Iglesia a quienes se encaminan hacia ese "ideal condenado"...? Ésta:

> "No, Venerables Hermanos –preciso es recordarlo enérgicamente en estos tiempos de anarquía social e intelectual en que todos sientan plaza de doctores y legisladores–, no se edificará la ciudad de modo distinto de como Dios la edificó; no se edificará la sociedad **si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos**; no, la civilización no está por inventarse, ni la ciudad nueva por edificarse en las nubes. Ha existido y existe; es la civilización cristiana, es la **Ciudad Católica**. No se trata más

> que de establecerla y restaurarla sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos contra los ataques, siempre renovados, de la utopía malsana, de la rebeldía y de la impiedad. Omnia instaurare in Christo".

Restaurar todas las cosas en Cristo. Esa es la contestación de la Iglesia, en pleno siglo XX. Son las palabras llenas y rotundas de San Pío X, en su carta "Notre charge apostolique" (Nuestro cargo apostólico), del 25 de agosto de 1910, dirigida, precisamente a los obispos franceses, ante los males del progresismo (n. 10-11).

Y el mismo Pontífice Santo ha enseñado que: "La civilización del mundo **es civilización cristiana**, y tanto más verdadera, más durable y más fecunda es en frutos **cuanto es más netamente cristiana**; tanto más decae, con inmenso daño del bien social, cuanto más se sustrae a la idea cristiana" ("Il fermo propósito").

La Ciudad de Dios, la civilización cristiana, la ciudad católica, pues, continúa siendo el ideal y el proyecto de los creyentes.

Con esa transcripción podríamos dar por terminado el problema que plantean los modernistas. No obstante, como también sabemos que acuden a las Encíclicas de los Pontífices del período contemporáneo para argüir que la doctrina sobre la autoridad (no su aplicación, que es otra cosa) se ha transformado, además de las citas que hiciéramos en el punto 1 de la Parte General de este capítulo, anexaremos estas otras que elucidan la cuestión.

A tal efecto, centraremos de nuevo la atención en el denominado Estatuto Leonino, punto de inflexión en la interpretación de Henry Xavier Arquilliére, y de los que con él suelen contraponer un "Papado Medieval" a un "Papado Moderno" en lo referente al sistema de autoridad preconizado por la Iglesia.

Tales controversistas dan por sentado que el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) es decididamente "anticuado"; es decir, que hasta él no hay la menor duda de la persistencia de la teoría potestativa de la "época" medieval. Y tienen, a su modo, razón. Bastaría con leer –como lo vamos a hacer– su Encíclica "Mirari Vos", del 15 de agosto de 1832, sobre los principales errores de su tiempo y sus remedios, para saber a qué atenerse. Mauro Capellari fue

un Pontífice que luchó denodadamente contra los "carbonarios" y otros conspiradores masónicos que perturbaban la paz de los Estados Pontificios. De ahí que en esta carta apostólica marque a fuego a "los maestros de la iniquidad" moderna y sus "esbirros". Veamos cómo describe esa conducta, con los siguientes fragmentos de su texto:

> "Se impugna y combate con la mayor tenacidad a la Sede de San Pedro, en la que puso Cristo el fundamento de su Iglesia, y se quebrantan y rompen, día a día, los lazos de la **Unidad**. Se contradice la autoridad divina de la Iglesia... Y, roto el freno de la Religión sacrosanta, **por la que únicamente subsisten los reinos** y se afirma el vigor de todo poder, vemos que cunde la ruina del orden político, el deshonor de los gobernantes y la perversión de toda legítima autoridad" (n. 2).

A continuación, les dice a los Obispos:

> "Cumpliréis esto (luchar contra el enemigo común) con toda perfección, si como es vuestro deber, cuidáis de vosotros mismos y de la doctrina, considerando que la Iglesia universal rechaza las novedades, y que, según consejo de San Agatón, pontífice, **nada debe modificarse de lo que ha sido ya definido**, nada añadirse o quitarse, sino que ello debe conservarse puro, cuanto a la letra y cuanto al espíritu. De aquí arrancará la solidez de la unidad, que tiene su fundamento en la Cátedra de Pedro...
>
> Para reprimir, pues, la osadía de quienes intentan infringir los derechos de esta Sede Apostólica... deberéis inculcar un profundo sentimiento de fe y veneración hacia la misma, clamando con San Cipriano que en vano afirma estar en la Iglesia quien abandona la Cátedra de Pedro, sobre la cual está aquélla fundada (n. 4).
>
> Debéis, pues trabajar y vigilar asiduamente por guardar y conservar el depósito de la fe contra los ataques de los impíos, que se empeñan en corromperlo. Tengan todos presente que, al juzgar de la Santa Doctrina que deben creer todos los pueblos, así como el régimen y administración de la Iglesia universal, **toca únicamente al Romano Pontífice, a quien Cristo concedió la plena potestad de apacentar, regir y gobernar** la Iglesia universal, como lo enseñaron los Padres del Concilio Florentino" (n. 5).

Entre esos ataques contra los cuales alerta, señala el de los que elogian un mítico cristianismo primitivo. Con San Cipriano y San Gelasio, afirma que "resulta absurdo e injurioso decir que se impone cierta restauración o reforma para hacerla volver a su integridad primitiva" (n. 6). También, contra el indiferentismo recuerda la frase de San Jerónimo: "Si alguno se une a la Cátedra de Pedro, ese es mío" (Epist. 57, 2, Migne, PL, 22, epist. 15, col. 35); y la de San Agustín: "¡Qué muerte hay peor para el alma que la libertad del error!" (Epist. 166, cap. II, Migne, PL, 33, Epist. 105, col. 400). Con respecto al principio de Autoridad, cita al Apóstol San Pablo cuando dice "Todo poder viene de Dios, y dondequiera que existe fue ordenado por el mismo Dios" (Rom. 13, 2), a fin de observar que:

> "No es más favorable a la Religión y al Principado civil, lo que puede esperarse de los afanes de aquellos que tratan de separar la Iglesia y el Estado, y de romper la mutua concordia del sacerdocio con el Imperio. Consta, efectivamente, que los entusiastas de la falsa libertad se estremecen a la sola idea de la concordia (**que tan magníficos resultados dio en otros tiempos**) entre los encargados de las cosas sagradas y de las cosas civiles" (n. 17).

Y concluye encareciendo la colaboración del poder temporal con la Iglesia:

> "Finalmente, colaboren los Príncipes con nuestros buenos deseos por el éxito feliz de las cosas divinas y humanas con todo el poder de su autoridad, ya que la recibieron no solamente para el gobierno temporal, sino **en defensa y custodia también de la Iglesia Católica**. Comprendan que todo cuanto se hace a favor de la Iglesia, se traduce en bien y en paz de los imperios; persuádanse más y más de que **han de tener en mayor aprecio la causa de la fe que la misma causa del reino**, y que serán más grandes si, como dice San León, **añaden a su corona de reyes la corona de la fe**. Y, puesto que han sido constituidos como padres de los pueblos, darán a éstos el verdadero bienestar y la tranquilidad verdadera si procuran especialmente conservar incólume la Religión de aquel Señor cuyo poder se expresa así en el salmo: '**Rey de reyes y Señor de los que dominan**'" (n. 19).

Estamos en 1832. Hasta aquí lo "epocal medieval" –que se iniciara en el año **492**, con el Papa San Gelasio– pareciera estar incólume. Desde que hay un Romano Pontífice que todavía emplea la palabra prohibida: "plena potestad".

Viene después el pontificado de S.S. **Pío IX** (1846-1878) Juan-María Mastai Ferretti, el "papa liberal", como lo saludaron los modernistas de todo el mundo. Un doctor en teología de nuestro tiempo, descaradamente partidario del Iluminismo y todas sus secuelas progresistas, Marino Ayerra Rendín, expone lo siguiente:

> "La encíclica 'Mirari vos', de Gregorio XVI, del año 1832, parecía perderse ya en el olvido. Decíase, incluso, que el nuevo Papa Pío IX, el 'Papa liberal', la había roto. Lacordaire hasta pensó en resucitar 'L'Avenir'. En lugar de él, pero con el mismo espíritu, sacó a la luz 'L'Ere nouvelle', en el cual volcó su liberalismo católico y su amor a la democracia... 'L'Ere nouvelle' tuvo un éxito rápido pero efímero, y el gran Lacordaire se retiró a Soreze. Entre tanto, los demás católicos liberales siguen adelante en su empeño, desde 'Le Correspondant', en lucha abierta con 'L'Univers', órgano a su vez de los ultramontanos".

El Papa Pío IX parece ir desviándose un poco de su primera y supuesta línea liberal para aproximarse cada vez más a la de Gregorio XVI. Pero los católicos liberales no se descorazonan.

En 1861, el abate Godar, profesor del gran seminario de Langres, publica el libro: **Los principios de 1789 y la doctrina católica**. En él estudia valientemente la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano", proclamada por la Revolución, y somete sus artículos, uno a uno, a profundo y minucioso análisis a luz de los tres grandes teólogos clásicos: Santo Tomás de Aquino, Belarmino y Suárez. El acuerdo, según el autor, es completo. Los católicos, pues, pueden aceptar la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" sin dejar de ser católicos. Lo que los Papas han condenado, no ha sido más que las "abusivas" interpretaciones presentadas por los revolucionarios.

Pero el libro... **fue puesto en el índice**.

Dos años después, en 1863, los días 20 y 21 de agosto, el conde de Montalembert, del sector de los católicos liberales de Francia, pronunció en el gran Congreso Católico de Malinas, dos discursos que obtuvieron repercusión inmensa. En ellos dio la fórmula más vigorosa y completa del liberalismo católico...

Pío IX se abstuvo de dirigir a Montalembert ningún reproche público. Se contentó con hacer que se le manifestara "su desagrado" del Papa; no compareció en el segundo Congreso de Malinas, celebrado al año siguiente. Sin embargo, como bajo la forma más reciente en que expresara Montalembert, no estaba oficial y explícitamente condenado todavía el liberalismo católico, Monseñor Dupanloup, y con él el P. Félix, acudieron a Bélgica a sostener ideas similares a las de su amigo...

Tres meses después, el 8 de diciembre de 1864, Pío IX, ¡"el Papa liberal" de los primeros momentos!, respondía a los católicos liberales con sus **condenaciones del Syllabus**.

La respuesta fue **una bomba**, cuyos ecos aún retumban, siniestros, por los ámbitos todos del Vaticano y del mundo católico.

El Papa no sólo exponía una vez más la doctrina oficial de la Iglesia, que no era otra que la expuesta y un poco olvidada ya de la "Mirari vos" de Gregorio XVI, sino que pasaba nada menos que a **condenar, a anatemizar**, definitivamente y **ex cathedra**, la doctrina y las apreciaciones opuestas...

¡Y el "Syllabus" quedó ya, **para siempre**, como intérprete inconmovible de la doctrina oficial de la Iglesia, también en orden al presunto, y definitivamente condenado ya, liberalismo católico... En cuanto al valor concluyente y definitorio del Syllabus, he aquí cómo determina S.S. Pío IX la **Quanta cura**, de que los hizo preceder, y de la cual venía a ser como un simple anexo:

> "Todas y cada una de las perversas opiniones y doctrinas mencionadas en el presente catálogo, las proscribimos y condenamos en virtud de nuestra Autoridad Apostólica, y queremos y ordenamos que sean tenidas como reprobadas, proscritas y condenadas por todos los fieles hijos de la Iglesia Católica".
>
> No cabe mayor claridad.
>
> Aparte de la nota de "herejía", que no se les inflige, la condenación es rotunda, total...

> He aquí algunas de las proposiciones condenadas por el "Syllabus" de Pío IX, que más directamente atañen a nuestro tema:
> ....
> 55. "'La Iglesia debe ser separada del Estado, y el Estado separado de la Iglesia'.
> Condenada.
> ....
> 80. 'El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna'.
> Condenada"[507].

En verdad, las condenaciones expresas fueron muchas más. Se condenó, vgr., el postulado de que las leyes civiles puedan y deban sustraerse a la autoridad divina y eclesiástica (nº 57). Y la misma Encíclica "**Quanta Cura**" (8 de diciembre de 1864) considera una "vergüenza" afirmar que:

> "La excomunión fulminada por el concilio de Trento y por los pontífices romanos, contra los invasores y usurpadores de los derechos y propiedades de la Iglesia, descansa sobre **una confusión del orden espiritual con el orden civil y político**, y no tiene otro objeto que los intereses mundanos; que la Iglesia no debe decretar nada, que pueda ligar la conciencia de los fieles, relativamente al uso de los bienes temporales; que la Iglesia **no tiene derecho de reprimir, por medio de penas temporales, a los que violan sus leyes**".

¡Eso es una vergüenza! ¿Se avergonzarán de ello quienes se declaran partidarios de la separación del orden temporal y del espiritual...?

Cuando menos, convendrán con nosotros en volver a correr los hitos que separaban lo "epocal" medieval de lo moderno, de 1832 a1864. Y, en tanto nosotros nos quedamos en la compañía de García Moreno, de Louis Veuillot, de Taparelli d'Azeglio, Liberatore y la "Civiltá Cattolica", Margotti,

507. *Encíclicas políticas y sociales de los Romanos Pontífices.* Compiladas, traducidas y brevemente situadas en el momento histórico de su respectiva publicación por Marino Ayerra Redín, Doctor en Sagrada Teología, Bs. As., Los Libros del Mirasol, 1961, pp. 43, 44, 46, 47, 48, 49.

de Donoso Cortés, de Manning, de Dom Guéranger y del obispo Ward, Talbot, Rohrbacher, Fornari, Mermillod, Schrader, Domat, Clemens, del obispo de Poitiers monseñor Pie (que defendió el "esquema" de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I); ellos podrán elegir el cortejo de la Kulturkampf del luterano Bismarck, del antipapismo anglicano de Gladstone, del anticlericalismo de Gambetta, o del carbonarismo de Víctor Manuel II (que el 20 de septiembre de 1870, arrojó de los Estados Pontificios a Pío IX, con la llamada "cuestión romana", que concluyó con el destierro de Gaeta del papa, su "Non possumus", su rechazo a la "Ley de garantías" italianas, y el "non expedit", que prohibía a los católicos toda colaboración con ese régimen masónico). O, si no quieren quedar en tan amable comitiva, de seguro que no tendrán incovenientes en formar con Montalembert, Lacordaire, Hefele, Darboy, Döllinger, Falloux, de Broglie, Cochin y el obispo de Orleans, monseñor Dupanloup (que esgrimió el "non placet" tanto para la proclamación de la jurisdicción directa, inmediata, suprema y universal del Papa, como para su infalibilidad, en el Concilio Vaticano I)[508]. Porque tanto el "Syllabus", el Dogma de la Infalibilidad Pontificia, como el final de los Estados Pontificios, dividieron las aguas que siempre han separado la ortodoxia de la heterodoxia.

Y tanto se dividirán que hasta el presente los "católicos-liberales" intentarán negar eficacia condenatoria al "Syllabus". Hagamos una breve digresión a fin de aclarar un poco este punto. Ante todo, digamos que el criterio interpretativo está fijado en la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano I. Allí se expresa que el Romano Pontífice habla "ex cathedra" cuando, "cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, **define** por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre **la fe o las costumbres** debe ser sostenida por la Iglesia universal". En tal supuesto, las definiciones del Romano Pontífice "son **irreformables**

---

508. Delgado Sánchez, José: *op. cit.,* pp. 398-399. Sobre la tergiversación que hizo del sentido del "Syllabus" mons. Dupanloup, nos parece definitorio el juicio de Montalembert: "una pequeña obra maestra de elocuente escamoteo". Otros pareceres análogos en Daniel-Rops: *La Iglesia de las revoluciones. Frente a nuevos destinos*. Barcelona, Luis de Caralt, 1962, p. 452. Acerca de los católicos-liberales franceses, un excelente libro es el de Havard de la Montagne, Robert: *Historia de la democracia cristiana, de Lamennais a Georges Bidault.* Madrid, Ed. Tradicionalista, 1950, cap. III-IV, pp. 49, 140.

por sí mismas". Entonces, cuando se han precisado bien las tesis enfrentadas y se ha dicho con claridad de qué lado está la verdad, y el Papa ha querido, aunque sea implícitamente, obligar a todos los fieles a aceptar su definición, estamos ante un caso de Magisterio Extraordinario. Condiciones que se cumplen evidentemente en la encíclica "Quanta Cura", donde se lee:

> "En medio de esta perversidad de opiniones depravadas, **Nos, penetrados del deber de Nuestro ministerio apostólico** y llenos de solicitud por Nuestra santa Religión, por la sana doctrina, por la salvación de las almas, cuya guarda se nos ha confiado de lo Alto, y por el mismo bien de la sociedad humana, **hemos creído deber nuestro** levantar de nuevo **Nuestra voz apostólica**. En consecuencia, todas y cada una de las diversas opiniones y doctrinas, que van señaladas detalladamente en las presentes Letras, **Nos las reprobamos por Nuestra autoridad apostólica, las proscribimos, las condenamos; y queremos y mandamos que todos los hijos de la Iglesia Católica las tengan por reprobadas, proscritas y condenadas**".

Luego, el Papa ha definido en virtud de su cargo, y ha enunciado en términos claros y precisos, explícitamente, sus condenaciones doctrinarias, referentes a costumbres políticas. Aquellas proposiciones que en el "Syllabus" anexo van seguidas de anatema, infaliblemente e irreformablemente, han quedado condenadas para siempre, al menos en cuanto "tesis". Además, la constitución "De fide catholica", del Concilio Vaticano I, recogió lo esencial de aquellos textos. Tal lo que se debe saber en esta materia. Aclarado lo cual, podemos continuar con la historia.

Y, entonces, comienza el reinado pontificio del cardenal Joaquín Pecci, León XIII (1878-1903). Entre las ruinas del poder temporal de la Iglesia y el triunfo del anticlericalismo más rabioso en el corazón mismo de los países antiguamente más cristianos (vgr. Italia y Francia). El Papa "prisionero", y el Papa "diplomático". Quien, para romper el cerco tendido contra el Papado, arbitra dos líneas de acción, una pastoral-doctrinaria y otra diplomática-internacional, ambas conciliadoras, que originaron una polémica aún no cerrada.

Por supuesto que las posiciones doctrinarias y políticas de León XIII han contado con el beneplácito de los escritores modernistas (o liberales o progresistas), que saludaron su pontificado como un reconocimiento de sus tesis colaboracionistas con la Modernidad. Y de allí, pasan a argüir con el "Estatuto Leonino", superador –¡al fin!– de los principios medievales de la autoridad.

En realidad, por lo común, en los análisis modernistas del tema se hace abstracción completa de las circunstancias históricas en que se desenvolvió el pontificado de León XIII. Se hipostasian sus fórmulas acerca del "Estado sociedad perfecta", desencajándolas del contexto real en que ellas fueron comunicadas.

Por eso mismo, creemos oportuno comenzar su examen por la política diplomático-internacional que intentó León XIII.

Su Santidad, en este aspecto, se aplicó a procurar cambiar la relación de fuerzas que, desde 1870, se había tornado extremadamente adversa a la propagación y conservación del cristianismo. No se trataba ya de restaurar, de momento, la Cristiandad; sino, apenas, de salvar el cristianismo de la persecución indisimulada desatada por el anticlericalismo en Europa. A tal efecto, implementó diversos medios diplomáticos, algunos de los cuales fueron exitosos, y otros concluyeron en un completo fracaso.

En ese sentido, podemos enumerar brevemente lo que sigue. En Alemania obtuvo una señalada victoria, al conseguir en 1887 la liquidación de la "Kulturkampf" discriminatoria del catolicismo. Algo similar logró en Suiza y en Rusia. En Inglaterra, sacrificó la causa de Irlanda en pro de un acercamiento con la Corona anglicana, que no produjo resultados positivos duraderos. Inició las relaciones diplomáticas con los Estados Unidos, dato positivo. En Italia, mantuvo invariable la política de Pío IX, negándose a aceptar la "ley de garantías" de los Saboya. En Bélgica alentó al grupo católico-liberal de Malinas contra los ultramontanos de "La Croix" (José de Hemptine, Carlos Perin y Henri Desclée). Lo hizo con referencia a la Constitución liberal de 1830: "Los católicos belgas deben, pues, no sólo abstenerse de atacar a la Constitución, sino defenderla". En España apoyó a la Reina Regente y censuró a los carlistas e integristas (en particular, con la encíclica "Cum Multa", del 8 de diciembre de 1882), por lo cual, Francisco F. Fernández de la Cigoña anota: "No era en verdad profeta León XIII

cuando se metía en política". Sus palabras de auspicio a la monarquía liberal eran "una ingratitud con los sacrificios del carlismo por la religión por cuanto en la voluntad del Papa eran un certificado de defunción de las aspiraciones de Don Carlos". También, León XIII "llegó a ver y a sufrir el fracaso de sus opciones políticas, en merma clara de la religión"[509].

Pero, el punto central de su política radicó en Francia.

León XIII creía posible modificar la situación de predominio del anticlericalismo republicano francés, aconsejando a los católicos de ese país la inserción en el régimen, descartando el problema de la forma de gobierno (la mayoría católica francesa continuaba siendo monárquica intransigente). Con vista a ello, instrumentó la política conocida como el "Ralliement", o "colaboración". La hizo anunciar en 1890 por el arzobispo de Argel cardenal Lavigerie, y la ratificó con su Encíclica "**Au milieu des Sollicitudes**" (16 de febrero de 1892), por la que distinguía entre la aceptación de un gobierno constituido y el repudio a las leyes inicuas que pudiera sancionar. En esta Encíclica, estrictamente dirigida a los católicos de Francia, y no de cualquier parte del mundo, no hay –como ya veremos– una sola palabra que autorice una interpretación derogatoria de la potestad directa del Papado y el acogimiento de la doctrina "indirecta", cual escandalosa y mañosamente lo pretenden los modernistas[510]. Simplemente, recurriendo a los principios de la prudencia política clásica, aconsejaba la aceptación de una realidad, que bien podría modificarse después ("cualquiera que fuere la forma de gobierno en una nación determinada, no se la puede considerar tan definitiva que haya de permanecer inmutable", n. 18). Sucedía que en 1880 se había votado la 'Ley Ferry', de educación obligatoria, y laica, reafirmada en 1886, iniciadora del proceso

---

509. Gambra Gutiérrez, Andrés: *Los católicos y la democracia (génesis histórica de la democracia cristiana)*, pp. 257-258 nota 157, y: Fernández de la Cigoña, Francisco José: "Fracasos y esperanzas del catolicismo español", en: *Los católicos y la acción política.* Madrid, Speiro, 1982, pp. 340-341.

510. "Encíclicas políticas, etcétera", *op. cit.*, pp. 143, 144. Marino Ayerra Redín transcribe el comentario contenido en el *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*, dirigido por D´Alés, S.J., voz "Pouvoir indirect", con la "fórmula exacta" de Belarmino, que habría sido recogida en la "Au milieu des Sollicitudes", sin indicar cómo y en qué párrafo.

de laicización completa de la sociedad, acompañada del fracaso del golpe de Estado del General Boulanger, por lo cual el panorama político francés se exhibía como muy negro. En esas circunstancias concretísimas, el Papa indujo a la participación legal de los católicos galos, a fin de que obtuvieran mayoría parlamentaria y pudieran impedir la consumación del laicismo. Ahí, en sus expectativas, fue donde fracasó. Hizo eclosión el "Affaire Dreyfus", que polarizó la opinión francesa de un modo más radical al que ya existía, y, tras él, la victoria electoral de los radicales-socialistas de Waldeck-Rousseau y Emile Combes, fervorosos anticlericales. En una situación tal, es claro que el "Ralliement" aconsejado no podía mantenerse. Por más que el Papa hubiera usado habilidosamente del "Privilegio francés", como protector de las misiones católicas en Oriente, para obtener alguna neutralidad del Estado de la III República, ésta se proclamaba beligerante frente a la Iglesia. De ahí que Jean Roger apunte:

> "De hecho, a la muerte de León XIII, la política de 'ralliement' había fracasado... En 1903 moría León XIII; en Francia, su intento de reconciliación se había comprobado como un hecho imposible; la religión no podía ser restablecida en todos sus derechos más que por la potencia legal, la política, y el Papa había creído que uniéndose a esta política la Iglesia de Francia podría recuperar su puesto en la ciudad; ... Por un lado, tropezó con un 'non possumus' por parte de la inmensa mayoría de los católicos y del clero francés, y, por otro, resultó que los escasos 'ralliés' que intentaron la experiencia, chocaron con el anticlericalismo militante y agresivo de los comités masónicos, de los 'cazadores de frailes'. León XIII ya estaba presenciando los comienzos del fracaso de su política; su sucesor, Pío X, verá el hundimiento de la misma de 1903 a 1914: dispersión de todas las congregaciones, viaje a Roma del presidente de la República, llamamiento del embajador francés cerca del Vaticano, regreso del nuncio, separación de la Iglesia y el Estado, supresión del presupuesto de los cultos, incautación de los bienes de los obispados y de las parroquias. **Un desastre en toda la línea**"[511].

---

511. Roger, Jean: *op. cit.*, pp. 366, 369. Una visión más ortodoxa, en: Havard de la Montagne, Robert: *op. cit.,* pp. 118-139.

Jean Madiran, por su parte, ha sostenido una tesis bastante más severa acerca de la responsabilidad que le cupo a León XIII en esa cuestión. Dice él que los historiadores eclesiásticos "progresistas" –Latreille, Dansette, Aubert, etcétera– habían planteado el tópico del "cambio" del Vaticano hacia los principios del orden político tradicional de la Iglesia a partir de León XIII. Que él no admitía esa perspectiva desde que ninguna de las encíclicas de aquel Papa, bien leídas, permitía afirmar una conclusión semejante. Mas, como el asunto lo seguía inquietando, profundizó, no ya en las letras doctrinales del Papado, sino en la correspondencia de la Nunciatura, en memoriales diplomáticos y en las editoriales de los periódicos oficiosos del clero francés. Entonces, varió su consideración del problema. Advierte ahora que, en efecto, León XIII insertó por vía política, "modificaciones sustanciales en el rumbo mantenido hasta entonces por Roma". Tarea en la que descollaron el Nuncio Ferrata y el Secretario de Estado Rampolla. Fueron ellos los que introdujeron lo que Havard de la Montagne ha llamado el "pecado de monarquía". Se acusó a la mayoría del pueblo católico francés y de su clero de "refractarios" (por oposición a los "ralliés", seguidores de la política del "ralliement"), no sólo por su monarquismo, sino, y principalmente, por su intransigencia en el plano de los principios religiosos frente al anticlericalismo rabioso de los dirigentes de la III República. De ese modo, se produjo un dualismo entre lo aconsejado en las encíclicas "Au milieu des sollicitudes" y "Notre consolation" (del 3 de mayo de 1892), y las instrucciones práctico-políticas impartidas desde el Vaticano. Los juicios de Madiran son sumamente acervos al respecto. En tal sentido expresa:

> "Lo que más choca hoy en día en esta lamentable (y escandalosa) historia, es que el comportamiento práctico de León XIII, su política del Ralliement, haya sido tan infiel a lo que enseñaba y propagaba en teoría...
>
> Veamos y pensemos. León XIII pide a los monárquicos que abandonen la monarquía, en nombre de la religión y para librar más vigorosamente el único combate religioso. Pero esa necesidad de intensificar el combate religioso por el abandono de la disputa política, aparece como **un pretexto**. Por sus directivas prácticas, por la elección de los hombres que sostenía o

que apartaba, León XIII no intensificó el combate religioso. **Buscó el apaciguamiento por el compromiso. Pero no lo dijo**. No oficialmente. Oficialmente, invocaba los motivos más sagrados para que se sacrifique todo a un combate en el cual él mismo **no creía y que no tenía en absoluto la intención de proseguir**. No le reprocho el haber preferido la vía del apaciguamiento a la de la lucha; no estoy discutiendo el punto de saber si se equivocó en eso. Lo más grave no está ahí. **Es el haber dicho una cosa y haber hecho otra**...

Engañó a los católicos... Le parecía estaban perdiendo la partida por la doble razón de que eran políticamente monárquicos y religiosamente intransigentes. No pudiendo imponerles una doble abdicación, les ordena renunciar a su política monárquica para hacer valer mejor su justa intransigencia religiosa: pero esta motivación sagrada no es sino **para cubrir un juego de birlibirloque, y para preparar las vías de un arreglo entre la Iglesia y el poder establecido masónico**...

... es comprobable que no hubo coherencia entre la doctrina oficial de León XIII y su acción; y lo que es más, en el asunto del Ralliement, se comprueba que usa la oportunidad y por así decir el pretexto del recuerdo de la doctrina tradicional para desarmar a quienes siguen esta doctrina; usa la oportunidad y, así lo parece, el pretexto de un llamado al combate por todos los medios para instalar por el contrario un alto el fuego unilateral. Los historiadores han explotado, a veces sin medida, esta increíble duplicidad; pero no la inventaron pura y simplemente, por mentir, como lo creí ingenuamente... El padre Dalmel acostumbraba decir que a menudo el gobierno de la Iglesia viene a desmentir la enseñanza de la Iglesia".

Ese "truco de prestidigitación", que habría sido "la solemne mentira del Ralliement", orquestado por "el espantado cardenal Rampolla", que convertía en "simple retórica a la enseñanza doctrinal del mismo León XIII", tenía un objetivo político: la reconciliación de la Iglesia con el siglo, la aceptación del laicismo por la Iglesia. Esa es la tesis de Jean Madiran, "dolorosa pero probablemente exacta", según anota Andrés Gambra

Gutiérrez[512], no puede hoy omitirse por manera alguna cuando de valorar la política y la figura de León XIII se trate. Así lo hacemos constar. Desde que si es real tal duplicidad política del Vaticano en los tiempos modernos (Madiran hace extensiva esa nota a casi todos los pontífices contemporáneos hasta Pablo VI, con la notable excepción de San Pío X), aquellos que, en tren de apologistas, oponen el Papado Moderno al Papado Medieval, no saldrían muy bien parados con su antinomia. Bien entendido que esos juicios se refieren exclusivamente al orden político y no al doctrinal del Magisterio, que, en su letra, no fue afectado por las eventuales defecciones prácticas. Como fuere, lo que sí está más allá de cualquier duda es que la política del "Ralliement" francés –cual lo hace registrar Eugenio Vegas Latapie– constituyó "un fracaso rotundo en todos los órdenes"[513]. Que es cuanto acá queríamos examinar.

En ese contexto, de ciertos logros en algunos países, y de un fracaso completo en Francia, donde más se empeñó, es donde cabe insertar la actividad pastoral y doctrinaria de S.S. León XIII, que pasamos a considerar.

Por lo pronto, en esta materia, debe tenerse muy presente lo que afirma el historiador norteamericano J.H. Carlton Hayes:

> "De los principios políticos de Pío IX no quiso León XIII **cambiar ni un tilde**. En una serie de encíclicas, proclamó **los mismos ideales del 'Estado cristiano'** y dictó análogas condenaciones contra ciertos rasgos del liberalismo y el anticlericalismo. Insistió una y otra vez en que la Iglesia era una 'sociedad perfecta' en sí misma, cuya autoridad en su propio dominio espiritual era, por institución divina, independiente y superior a la autoridad de cualquier Estado o soberanía temporal. Una y otra vez afirmó el derecho de la Iglesia a una situación privilegiada dentro del Estado y, particularmente, su derecho a sostener escuelas y llevar a cabo su 'misión' sin traba o intromisiones estatales"[514].

---

512. Madiran, Jean: *Las dos democracias.* Bs. As., Iction, 1980, pp. 79, 80, 81, 86, 83, 85, 49, 82; Gambra, Gutiérrez, Andrés: *op. cit.*, p. 256.
513. Vegas Latapie, Eugenio: *Consideraciones sobre la democracia.* Madrid, 1965, p. 66.
514. Hayes, Carlton, J.H.: *Historia política y cultural de la Europa moderna.* Barcelona, ed. Juventud, 1953, t. II, p. 296.

Luego, este historiador niega que la Iglesia moderna sufriera cambios, o que sus primeros pontífices estuvieran en desacuerdo sobre sus objetivos:

> "Al contrario, las palabras y obras de los tres Papas de la segunda mitad del siglo XIX y primera década del XX –Pío IX (1846-1878), León XIII (1878-1903) y Pío X (1903-1914)– tendían en conjunto a destacar el contraste (con la Modernidad) e intensificar el conflicto entre el catolicismo histórico y los nuevos 'ismos' más característicos de la época. Diferían estos pontífices considerablemente entre sí, tanto en actitud y punto de vista como en el aparente éxito de su política; mas **estuvieron unánimes en dirigir una enérgica contraofensiva contra los errores del pensamiento y la sociedad modernos**"[515].

Postulada, pues, la unidad de miras antimodernistas de los pontífices de esa época, cabe indagar después sobre la singularidad de gestión de S.S. León XIII. Ésta, a nuestro modesto entender, no es otra que la sugerida por la contingencia histórica. Un Romano Pontífice que se consideraba "prisionero" del nuevo Estado italiano, poliador de la Santa Sede, que le tocaba inaugurar un reinado apostólico, por primera vez desde la época de San Silvestre, San Gelasio y San León Magno, sin sustento territorial romano, no podía ignorar esa circunstancia penosa cuando de dar normas directivas a los fieles se tratara. Si la propia Silla Apostólica había sido avasallada tras la simbólica ruptura de la "Porta Pía", en septiembre de 1870, por el Estado liberal piamontés, sin hallar un socorro adecuado en las demás naciones que se decían cristianas, resultaba evidente el incontrastable poderío de esa organización estatal que la Iglesia, por sí sola, no podía contrarrestar en el plano político. Luego, había que rendirse a la evidencia y receptar el nuevo estado de cosas en el mundo. Como simple "factum" existencial, cual lo tuvo que hacer el Papado de Aviñón en su momento respecto del influjo de la monarquía francesa. Es ahí donde se correlacionan la diplomacia y el Magisterio de León XIII. Cuando los intentos conciliadores van asociados a la teoría de la "tesis" y de la "hipótesis" y del "mal menor". Es decir, entre el ideal político permanente de la

515. Hayes, Carlton, J.H.: *op. cit.*, pp. 292, 293.

Iglesia y la regla de conducta adaptada a las circunstancias. "Si la Iglesia mantiene y defiende en toda su integridad las doctrinas y principios del derecho, guarda sin embargo al hacerlo la justa medida de los tiempos y de los lugares".

"Está obligada a tolerar a veces los males que sería casi imposible impedir sin exponerse a calamidades y trastornos más funestos aún", dirá León XIII explicando su orientación general[516].

¿Cuál mal principal estaba obligada a tolerar la Iglesia en ese momento de la historia? El Estado Laico, desde luego. ¿Cómo lo iba a hacer? Retornando al ejemplo de Cristo ante Pilatos y Sanedrín, a las normas de acatamiento a los poderes constituidos dadas por San Pablo, al elogio de los cristianos como buenos súbditos del Imperio Romano que efectuara San Agustín, y a la distinción de Santo Tomás de Aquino entre el origen del poder y su colación mundanal. La Iglesia siempre había respetado la Autoridad Política de la Sociedad Civil; entonces bastaba trasladar, prudencialmente, esos criterios y aplicarlos a la forma moderna y consolidada con que la Autoridad se revestía en estos tiempos dolorosos. De esas apreciaciones –típicamente defensivas– surge la presentación de la noción del "Estado sociedad perfecta, en su orden, o en su género". La expresión de la fórmula: "Dios ha hecho copartícipes del gobierno de todo el linaje humano a dos potestades: la eclesiástica y la civil. **Ambas son supremas, cada cual en su género**" (encíclica "Inmortale Dei", 1885, n. 19). Formulación apta para recibir tres o cuatro interpretaciones, entre ellas, por supuesto, la estatista-naturalista-racionalista. Tal como lo ha hecho, vgr., el P. Chénu, O.P., quien, en una tesis forzada, sostiene que si la "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII se inspiró en el agustinismo político de Egidio Romano, León XIII, para dictar su Estatuto, lo hizo con la teología naturalista de Juan de París. Maritain no comparte esa apreciación. Mons. Tabera indica que, desde tiempo atrás, "la Iglesia, **desgraciadamente**, no puede mantener, ni defender, otras relaciones con los Estados". Y el P. Bernardo Monsegú, C.P. admite que: "Con **León XIII** se han **modificado un poco los conceptos**, proclamándose la autonomía relativa de los dos poderes por orden a sus fines específicos, sin negar la supremacía de lo espiritual. Pero la modificación o progreso ha sido, como

---

516. Marc-Bonnet, Henry: *op. cit.*, p. 58.

advierte el P. Murray, "eodem sensu, eademque sententia, ya que lo sustancial permanece idéntico y estable, a saber: que la "civitas" cristiana no puede concebirse sino como síntesis de los dos poderes o de las dos sociedades"[517]. Como se aprecia, hay interpretaciones para todos los gustos. Lo que, por sí, no configura un elogio para el autor de esas letras.

En nuestra humilde apreciación, el acuñamiento leonino que –eventualmente favorecería la descalificación de la teoría medieval que postulaba la subordinación de la autoridad temporal a la espiritual, a fin de que aquélla coadyuvara con ésta a la extensión del Reino de Cristo–, se inserta en el orbe de las situaciones hipotéticas que la Iglesia contempla en el plano existencial. Esto es, dentro del campo de la "tesis" y la "hipótesis", que León XIII explícitamente recogió[518]. A propósito de este asunto, el tratadista argentino Faustino J. León trae una aclaración interesante. Dice así:

> "La cooperación entre la Iglesia, cuya 'personalidad necesaria' ha de ser inviolable, y el Estado, también persona necesaria, ha de adoptar diferentes formas en la diversidad de aplicaciones. Para aclarar esa cuestión han solido recurrir los teólogos a una útil distinción entre la 'tesis' y la 'hipótesis' (Nota: A comprender la diferencia ayuda una sencilla anécdota. Cierta vez se discutía el punto en presencia de Monseñor de Mérode y el prelado puso fin al debate con ingeniosa ocurrencia: 'nadie admira más que yo el Apolo de Belvedere; pero cuando encargo un par de botines no hago que el zapatero tome las medidas en el pie de Apolo sino en el mío. He ahí la 'tesis' y la 'hipótesis'...). Aunque la considera respetable y de uso válido, Maritain opina que a menudo se comprende incorrectamente; entonces la tesis es considerada como el ideal absoluto para la aplicación de los

---

517. Chénu: *Dogme et théologie dans la Bulle "Unam Sanctam"*, en: "Reserch. Desc. Relig.", 1952, "Mélanges Jules Lebreton", II, pp. 311 y ss.; Excmo y Rvdmo. Sr. D. Tabera, Arturo, C.M.F., *Tolerancia e intolerancia*, en: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez", *XIV Semana Española de Teología (13-18 de sep. 1954). Los fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico, Teología del laicado, Otros estudios.* Madrid, 1955, p. 177; Monsegú, Bernardo, C.P.: "La tesis del Estado Laico", en: *idem*, pp. 229, 230.
518. Ibídem.

principios, y sólo porque circunstancias superiores a nuestra voluntad lo impiden, se renuncia a imponer ese ideal único de aplicación. Una concepción tan unívoca no toma en cuenta la realidad intrínseca ni el significado inteligible del tiempo. La misma noción de un ideal en sí, supratemporal, como medio de realizar los principios, encierra algo de contradictorio, ya que cualquier realización o aplicación es existencial, ocurre en el tiempo y se relaciona con diversas formas típicas en referencia a los 'climas históricos' en que transcurre el desarrollo de la humanidad de manera que los mismos principios inmutables han de aplicarse en el curso del tiempo según normas diferentes... Hay que colocarse en la perspectiva analógica. No que el significado de los principios sea analógico y estos adquieran en el curso del tiempo nuevas significaciones que reemplacen a las anteriores, sino que la **aplicación** de los principios es **analógica**. Con tales previsiones inquiere (Maritain) el contenido del clima histórico de la civilización moderna en la búsqueda de ideales realizables"[519].

Principios inmutables; aplicación unívoca o analógica. Posibilidades que no vamos a elucidar acá, por el debate filosófico que aparejan (el mismo Legón

519. Legón, Faustino J.: *op. cit.*, t. I, pp. 566, 567 y notas; este autor, tenido en ciertos ambientes argentinos como muy ortodoxo, en realidad, acepta la doctrina de Jacques Maritain: *El hombre y el Estado*. Bs. As., 1952; de Sturzo, Luigi: *Leyes internas de la sociedad.* Bs. As., 1946; de Journet, Charles: *La jurisdiction de l´Eglise sur la cité.* París, 1931; de Lecler, Joseph: *L´Eglise et la souveraineté de l´Etat.* París, 1944; y de Glez, G.: *op. cit.,* autores católicos-liberales cuando no galicanos. Por eso mismo, él es vitoriano y suareciano. El mismo Jacques Maritain, cuyas variaciones ideológicas son por demás conocidas, en su libro más sólido sobre el asunto, se expresaba de esta manera: "Conviene distinguir pues, según la fórmula corriente, la 'tesis' (es decir, el **término normal de derecho** al que conviene siempre considerar idealmente, y tender en lo posible) y la 'hipótesis' (es decir, el conjunto de condiciones de hecho que determinan '**hic et nunc**' las posibilidades de realización de la tesis)". Agregando que se suele omitir "distinguir **la posesión de un poder o de un derecho (que depende de la esencia de las cosas)** y el ejercicio histórico de ese poder o de ese derecho (que depende de las circunstancias, y del movimiento de las civilizaciones)": "Primacía de lo espiritual", cit., pp. 184, 230. No confería, entonces (1927- 1930), ningún valor entitativo a la "hipótesis". Aspecto que no ha sido tenido en cuenta por sus seguidores más "progresistas".

sabe que Leopoldo Palacios, el P. Meinvielle, el P. Messineo, etcétera, han controvertido ese distingo mariteniano que él acepta; y es por demás sabido a dónde conducen ciertos sofismas sutiles de Maritain. Sofismas todos que provienen de su errónea concepción de la persona humana y su contradicción con el bien común).

Como fuere, lo notorio es que la fórmula leonina no cae en el terreno de los principios ("tesis"), sino en los de su aplicación existencial ("hipótesis"). Y si esto último tolera más de una exégesis, lo primero es unívoco, sin vueltas. Por ello, Jean Roger puede efectuar esta glosa:

> "León XIII publica el 19 de noviembre de 1885 su encíclica 'Inmortale Dei' sobre la constitución cristiana de los Estados. Si ésta tiende a pacificar a intransigentes y liberales católicos en la verdad y en la verdadera libertad, si despeja y **afirma los principios tradicionales, reconoce también el terreno de las hipótesis, lo que no se había hecho nunca hasta ahora**. Resume la tesis recordando la sentencia del principio filosófico de las libertades modernas: 'Se puede preferir el régimen liberal a aquél en el cual se niega toda libertad al bien, **pero los principios sobre los cuales reposa tal gobierno no podrían ser aprobados por nadie**'; resume la hipótesis exhortando a los católicos a servirse de las instituciones públicas en provecho de la verdad y de la justicia"[520].

Luego, como no es el objeto formal de nuestro estudio el examen de las modernas aplicaciones de la "hipótesis" en lo referente a lo estadual-liberal, nos concentraremos en los pasajes del Estatuto Leonino en que se reafirman los principios cristianos tradicionales; esto es, en la "tesis".

Veámoslo, pues, encíclica por encíclica.

Cronológicamente, la primera carta que integra dicho Estatuto es la "**Diuturnum Illud**", del 29 de junio de 1881, sobre el origen del poder civil.

En esta encíclica, S.S. León XIII comienza por señalar el Origen Divino de la Autoridad Civil, y los errores que han negado ese origen. Transcribe los versículos del Antiguo y del nuevo Testamento coinciden-

---

520. Roger, Jean: *op. cit.,* p. 322.

tes en enseñar que "No hay poder que no emane de Dios" (Rom. 13, 1; cfr. San Agustín, Tract. 116 in Joann 5, Migne, PL, 35, col. 1912). Y, si no hay potestad que no venga de Dios, se deduce que: "El príncipe es **ministro** de Dios" (Rom. 13, 1, 4). Cual lo enseñara San Agustín: "No atribuimos sino al verdadero Dios la potestad de dar el reino y el imperio" ("De civitate Dei", lib. V, cap. 21, Migne, 41, col. 167). Y lo atestiguó San Gregorio Magno: "confesamos que la potestad les viene del cielo a los emperadores y reyes" (Epist. lib. II, 61; Migne, PL, 77, lib. III, epist. 65, col. 663-B). Porque "Uno solo es el Legislador y el Juez que puede perder y salvar" (Ef. 3, 15). Lo que es "verdadero en toda suerte de autoridad" (D.I., n. 9-12).

¿Entonces? Entonces no se ha cambiado "ni un tilde" a la doctrina tradicional del poder. Toda potestad viene de lo Alto, y los poderes civiles sólo la ejercen a título "ministerial", con la aclaración expresa de que esa es su calificación paulina-agustiniana. O sea que el "innovador" León XIII se nos exhibe como un "teócrata" perfecto...

Expuesta la concepción exacta de la Autoridad en el orden doctrinario, el Romano Pontífice pasa a verificar su concreción histórica. Ahí marca tres períodos o épocas de la humanidad –que es de donde nosotros hemos tomado esa división–, a saber. La de los primeros cristianos, bajo el imperio pagano, la de la Cristiandad, y la de la Modernidad. Respecto al primer período dice:

> "Mientras el gobierno de éstos (los pueblos) estuvo en manos de los **emperadores paganos**, que por sus errores religiosos no pudieron alzarse a este ideal (cristiano) de autoridad civil, **limitóse la Iglesia a INSINUAR esta doctrina en las inteligencias**, a fin de que, al abrazar los principios cristianos, tratasen de llevarlos luego a la práctica" (n. 19).

Obediencia y sometimiento a la 'Civitas' pagana; mientras se difunde –se "insinúa"– la verdadera doctrina. Ese es el modelo de la "tesis" y la "hipótesis" que maneja el Papa. Acatamiento de la autoridad adversa, unido a la propagación de la fe, que cambiará esa mala disposición de las cosas. Entonces, triunfará la "tesis":

> "Mas, cuando los Estados llegaron a verse regidos por príncipes cristianos, redobló entonces la Iglesia su empeño para hacer com-

> prender por su predicación la santidad de la autoridad de los que gobiernan. El saludable efecto de esta doctrina había de ser: unir, en el espíritu y en el ánimo de los pueblos, la imagen de la soberanía a una especie de **majestad religiosa**, que no podía menos que fomentar en los súbditos el respeto y el amor hacia sus príncipes. Por esta razón, de la mayor sabiduría, la Iglesia instituyó **la consagración** solemne de los reyes, que Dios mismo había prescrito en el Antiguo Testamento" (n. 22).

Período carolingio, diríamos. Más adelante:

> "Y cuando de las ruinas del Imperio romano fueron surgiendo las nuevas sociedades con augurios de cristiana grandeza, **los Romanos Pontífices, instituyendo el 'Sacro Imperio'**, enaltecieron el poder temporal con singular consagración. Con tal rito y ceremonia se acrecentó extraordinariamente el prestigio de la autoridad política; y no se puede dudar de que aquella institución hubiera reportado siempre **amplísimos beneficios**, tanto para la Iglesia como para el Estado, si los príncipes y los pueblos hubiesen comprendido en todo momento las intenciones que sobre ellos abrigaba la Iglesia. **Ciertamente, mientras reinó la unión entre los dos poderes, viéronse florecer la prosperidad y la paz**" (n. 23).

Es la apología formal del régimen sacral de la autoridad durante el auge de la Cristiandad. "Tesis", sin necesidad de ninguna "hipótesis".

Mas, la Cristiandad medieval termina, y las cosas cambian. ¿Cuándo? El Papa lo repite más de una vez: "en el **siglo XVI**, cuando tantos espíritus dejáronse arrastrar por el loco afán de novedades. De entonces, en adelante..." (n. 5). Mejor historiador que sus continuadores en la Silla Apostólica (quienes, como Pío XI marcarán en el siglo XVIII el punto de inflexión), León XIII señala con notable precisión la real época en que el pensamiento occidental varió. El siglo XVI es el verdadero final de la Edad Media, con predominio renacentista, y su humanismo antropológico, con el nominalismo asociado al averroísmo triunfando en las universidades, con el galicanismo, el conciliarismo, el cesaropapismo y las teorías

antipapales difundiéndose aceleradamente por Europa (hasta llegar a la Salamanca de Vitoria). Es el "otoño de la Edad Media", cuando Occidente se apartó de la Fe. Y quebró la Cristiandad con la Reforma Protestante. Hasta ese momento había reinado la doctrina cristiana sobre la autoridad. De ahí en adelante, la "doctrina contraria":

> "Por el contrario, las modernas doctrinas acerca de la autoridad civil han causado ya gravísimos males y de temer es que en lo sucesivo los acarreen mayores" (n. 24).

Porque:

> "De aquella herejía (protestante) nació, en el pasado siglo (XVIII), la falsa filosofía y el mal llamado '**Derecho moderno**', así como esa desenfrenada licencia que muchos tienen por la libertad. De aquí se llegó a las últimas calamidades: el "Comunismo", el "Socialismo" y el "Nihilismo", monstruosas y casi macabras deformaciones de la sociedad humana. Y sin embargo, no son pocos los que aún se empeñan en propagar tan funestos principios" (n. 25).

Resumen histórico magistral. Se podrá glosar, más o menos atinadamente, pero no enmendar en una línea.

Recordemos que la "Diuturnum illud" se subtitula "Sobre el origen de la autoridad civil". Origen divino revelado y trayectoria histórica del régimen de autoridad. No se ha vuelto, en los tiempos modernos, sobre este tema, por el Magisterio de la Iglesia. Es, por tanto, la "última palabra" acerca de la cuestión. ¿Podrán afirmar los modernistas que en 1881 la Iglesia cambió su interpretación sobre las fuentes del poder político temporal y su valoración tanto de la Cristiandad como de la Modernidad...? ¿O que lo que se definió dogmáticamente en la "Unam Sanctam" se borró por León XIII...?

Pasemos ahora a la segunda encíclica: la "**Inmortale Dei**", del 1 de noviembre de 1885, subtitulada: "Sobre la constitución cristiana de los Estados".

Caballito de batalla de los modernistas; preferimos, por ello, adelantar un resumen de la misma letra pontificia escrito por un teólogo que,

sin reatos, se declara entusiasta de la Revolución Francesa y del liberalismo "católico" de Lamennais. Dice Marino Ayerra Redín:

> "El Romano Pontífice comienza, ante todo, por contraponer, frente al **Derecho Moderno**, fruto de la Revolución, el **Derecho Católico**, inspirado por Dios y sancionado ya por los siglos.
>
> Y antepone, naturalmente, al Derecho Moderno, el Derecho Católico.
>
> Por Derecho Moderno se entiende aquí el que podemos considerar resumido, proclamado y expuesto, en la ya transcrita "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano". Y que el Romano Pontífice, a su vez, resume también y magníficamente por cierto, para **condenarlo una vez más**, en esta misma encíclica.
>
> El Derecho Católico, en la pluma de S.S. León XIII, se compendia, a su vez, más en síntesis aún, en estos tres grandes principios tradicionales:
>
> a) **Origen 'divino' de la autoridad civil.**
>
> b) Origen 'divino' de la Iglesia Católica.
>
> c) **Armonía, 'por tanto', entre los dos Poderes de origen divino.**
>
> Y como mera aplicación o interpretación práctica de este tercer principio, agrega el Pontífice:
>
> d)**Subordinación**, claro está, **del Poder civil**, esencialmente caduco y terrenal, **al Poder eclesiástico**, investido en cambio por Dios de funciones y responsabilidades eternas"[521].

Tras esta excelente síntesis, dicho teólogo interpone la crítica de los "contrarios" (entre los cuales, lógicamente, se ubica, aunque intente disimularlo). Por ejemplo, la de que: "la sociedad civil, como esencialmente 'terrenal' que es, no va ni al Cielo ni al Infierno... "No tiene, pues, por qué pronunciarse ella misma 'como tal' precisamente en sentido católico, 'bautizarse' como quien dice y someterse con ello al fuero jurisdiccional de la Jerarquía católica". Porque esto último supondría "un verdade-

---

521. *Encíclicas políticas, etcétera, cit.*, pp. 73, 74.

ro retorno a la pasada y dolorosa experiencia" (medieval)[522]. Allá el doctor en teología con sus impugnaciones al Magisterio de la Iglesia (y, con él, todos los que compartan esa visión anticatólica, "esencialmente terrenal", de la autoridad civil). Lo que a nosotros nos importa es su paladina aclaración sintética de lo que esta Encíclica enseña: que la autoridad civil, que es de origen divino, debe estar subordinada a la potestad de la Iglesia. Lo demás, es lo de menos.

En efecto: S.S. León XIII inicia esta carta con el enunciado del "Derecho Católico". En él, a su vez, marca como punto de partida el "origen divino de la autoridad", tal y como lo había hecho en la "Diuturnum illud". Así, dice:

> "Síguense, pues, que la autoridad pública, **considerada en sí misma**, **no puede provenir más que de Dios**; ya que sólo Él es el verdadero y absoluto Señor de todas las cosas, a quien todos deben obedecer y servir; y por tanto, cualquiera que tenga el derecho de mandar a los demás, **únicamente podrá haberlo recibido de aquél y único soberano Señor de todo y de todos, que es Dios. 'No hay potestad que no emane de Dios'** (Rom. 13, 1)" (n. 5).

Tras este pórtico fundamental, el Romano Pontífice procede a tratar diversos temas atinentes a la doctrina católica, que no son específicamente pertinentes con nuestra cuestión. (La autoridad es independiente de las formas de gobierno. Respecto a la autoridad en gobernantes y súbditos, el culto público, deber de la sociedad para con Dios). Y concluye la primera parte (Deber religioso de los gobernantes), con un parágrafo en el que inserta el problema del "fin último", tan decisivo en esta materia. Expone:

> "En efecto, todos los hombres hemos nacido y sido concebidos para un fin último y supremo al cual hemos de dirigir todas las aspiraciones y referirlo todo, y que se halla colocado por encima de la fragilidad y brevedad de esta vida, en lo más alto de los Cielos.

522. *Encíclicas políticas, etcétera, op. cit.*, p. 74.

> Y como de la consecución de este último fin depende nuestra perfecta y cabal felicidad, es del mayor interés para cada uno de nosotros el conseguirlo. Ahora bien, la sociedad civil, constituida para procurar el bien común, debe necesariamente proceder en tal forma que no sólo no obstaculice la consecución de aquella finalidad última, sino más bien, que **contribuya positivamente** a ella, proporcionando todas las facilidades posibles. La principal de todas consiste en hacer lo posible para hacer respetar y conservar los sagrados e inviolables derechos de la Religión, cuyos deberes relacionan y unen al hombre con Dios" (n. 12).

S.S. León XIII, famoso en el ámbito filosófico por su devoción a Santo Tomás de Aquino, cuya doctrina declaró "común" de la Iglesia, por la Encíclica "**Aeterni Patris**" (del 4 de agosto de 1879), ha aplicado aquí la enseñanza del Doctor Angélico sobre el "fin último", supremo y sobrenatural. Por cuya consecuencia, también el poder temporal debe coadyuvar a la salvación eterna "positivamente", cual lo subraya el Pontífice. Por cierto que todo esto nos coloca en las antípodas del "naturalismo" racionalista que, gratuitamente, le quieren endilgar a la Encíclica "Inmortale Dei" sus glosadores galicanos y modernistas. Ninguna neutralidad, ningún relativismo, ningún indiferentismo de la Autoridad Civil para con lo sacro es admisible.

Proseguimos con la lectura de la Encíclica. Su segunda parte está dedicada a la Iglesia.

Al origen divino de la sociedad religiosa. Parte en la cual ocupa un ítem el Gobierno de la Iglesia, en el que expresa:

> "Para tal muchedumbre instituyó el mismo Cristo prelados, que con toda potestad la gobernasen, y quiso que, a la cabeza de ellos, hubiese uno solo jefe de todos y fuese juntamente para todos **el máximo e infalible Maestro de la verdad**, confiándole las llaves del reino de los cielos. 'Te daré las llaves del reino de los cielos' (Mat. 16, 19). 'Apacienta mis corderos... apacienta mis ovejas' (Jn. 21, 16-17). 'Yo he rogado por ti, para que no falle ni desfallezca tu fe' (Lc. 22, 32)" (n. 15).

Primacía Petrina. Después, en los Caracteres de la Iglesia, su perfección jurídica, su independencia de la autoridad civil, su plenitud de jurisdicción, que abarca la capacidad legislativa y la judicial. En fin: que "No es, pues, el Estado, sino la Iglesia, quien debe regir y guiar a los hombres en las cosas espirituales" (n. 16). Autoridad eclesiástica "de suyo absoluta", "potencia soberana y legítima". De todo lo cual se deriva una consecuencia:

> "Y se ha de reconocer como especial disposición de la Divina Providencia, que esta misma potestad de la Iglesia estuviera **dotada del principado civil**, apoyada y sostenida por una soberanía civil, como **óptima garantía** de su libertad e independencia" (n. 18).

Gobierno temporal de la Iglesia, providencial y óptimo.

Dicho lo cual –que ningún modernista quisiera que se hubiera dicho–, recién en la tercera parte el Pontífice aborda las relaciones entre ambos poderes, el espiritual y el temporal.

Distingue León XIII, como ya lo hemos apuntado, las esferas de supremacía de ambas potestades, "con límites propios, perfectamente definidos por su propia naturaleza y finalidad inmediata". Pero, "como una y otra potestad deben ejercerse sobre unos mismos súbditos, puede ocurrir que un mismo asunto, aunque a título diferente, caiga dentro del ámbito de ambas jurisdicciones". Ahí habría una posibilidad de conflicto; lo que se zanja recurriendo a la noción del orden de los fines. Idea que permite armonizar los poderes:

> "Es, pues, necesario que haya entre las dos potestades **cierta trabazón ordenada: coordinación semejante a la que existe entre el alma y el cuerpo**. Pero cuán estrecha y cuál sea aquella unión, no se puede precisar sino atendiendo a la naturaleza de cada una de las potestades, y teniendo en cuenta el grado de dignidad y nobleza de sus respectivos **fines**, ya que la una se orienta y tiene por fin próximo el cuidado de los **intereses terrenales y perecederos**, y la otra el de procurar los **bienes celestiales y eternos**.
>
> Así, que todo en cuanto a las cosas humanas, de cualquier modo que sea, tenga razón de sagrado o se relacione con la salvación de las almas y el culto de Dios, ya sea por su propia

> naturaleza o bien se entienda así **por el fin a que se refiere**, todo ello cae bajo el dominio y arbitrio de la Iglesia; pero lo demás que el régimen civil y político abarca, es justo que esté sujeto a la autoridad civil" (n. 20).

En este punto, y no en otros, es donde se radica la singularidad de la enseñanza de León XIII. Las potestades eclesiástica y civil (y ya hemos visto que la Iglesia también debería contar con su principado civil, n. 18), se deslindan por sus respectivas naturalezas, desde luego, y, principalmente **por sus fines**. Si a este parágrafo se lo saca de contexto –como es sólito que hagan los modernistas–, daría pie para una especie de separatismo o paralelismo entre el Estado y la Iglesia. Fines terrenales y perecederos, para el primero; fines celestiales y eternos, para la segunda. Pero... allí también se han empleado las palabras "fines próximos" o inmediatos. Y toda clase de fines, lo acaba de decir en el n. 12 de esta misma Encíclica, se ordenan al "fin último y supremo". Premisa mayor. Y, "como el fin a que se orienta la Iglesia es, con mucho, el más noble y el más elevado de todos los fines, su poder aventaja todos los otros poderes" (n. 16). Premisa menor. Entonces, si la Iglesia, por razón de sus fines, no puede estar subordinada, quien sí queda subordinado es el Estado. Conclusión. Tal la forma ortodoxa, tomista, en que se ha entendido la distinción leonina, según la cual la autoridad civil sólo cuenta con supremacía "de orden", "en su género", y no absoluta. Doctrina tradicional. Armonía jerárquica; no igualitaria. Como la que "existe entre el alma y el cuerpo", principio formal y principio material. Del que se deriva la "supremacía de lo espiritual".

Que el separatismo de potestades no es del agrado de León XIII se puede probar hasta el infinito. Toda la segunda parte de la encíclica "Inmortale Dei", referida al "Derecho Moderno", no es otra cosa que una constante condenación de esa idea separatista. Noción funesta que vuelve a hacer partir del "lamentable afán de novedades que en el **siglo XVI** se apoderara de muchos" (n. 31). Concepto que reside en "que hay que separar los asuntos de la Iglesia de los del Estado", y que la "Iglesia no puede pasar esto en silencio, ya que ello equivaldría a claudicar de sus más graves y sagrados deberes" (n. 35). Condenación que impone el recuerdo de los precedentes en esta materia:

> "Estas doctrinas, que la recta razón humana condena y que tan considerable repercusión tienen prácticamente en la vida social, han sido siempre **anatemizadas** por nuestros predecesores los Romanos Pontífices, conscientes de la responsabilidad de su Apostólico cargo. Así, Gregorio XVI, en su encíclica '**Mirari vos**'... sobre la separación de la Iglesia y el Estado, decía el mencionado Pontífice: 'No podríamos esperar bienes mayores para uno y otro poder de las teorías de aquellos que pretenden separar a la Iglesia del Estado, tratando de desarticular la armonía y concordia existentes entre el sacerdocio y el Imperio. Pues es patente la aversión y hostilidad con que los partidarios de la libertad desenfrenada y sin límites miran la feliz armonía que siempre reinó entre lo eclesiástico y lo civil y que tan saludables frutos produjo". En parecidos términos Pío IX, cuantas veces se le ofreció la ocasión, fue condenando los errores en boga, y por último los reunió todos en un Índice ('**Syllabus**'), a fin de que, en tal torbellino de errores, supieran los católicos a qué atenerse" (n. 42).

Con la "Mirari vos" y con el "Syllabus" a la mano, puede León XIII aseverar que:

> "En las cuestiones de derecho común, es muy conforme a la naturaleza y a los designios de Dios, **el no separar los dos poderes**..." (n. 44).

Y, de un modo más general, para la integridad de la doctrina cristiana:

> "Es preciso rechazar los principios del '**naturalismo**' o '**racionalismo**', cuyo designio primordial es la completa supresión de las instrucciones cristianas y el establecimiento, en la sociedad, de la autoridad de los hombres con eliminación total de la Autoridad de Dios" (n. 59).

Si el "Derecho Moderno" es condenable –aunque, por vía hipotética, se admita la tolerancia con sus aplicaciones–, queda en pie el "Derecho Católico", ya enunciado doctrinariamente. Pero, todavía, cabría preguntarle a León XIII si esa doctrina verdadera, esa "tesis", ha contado con alguna realización rescatable. Esta es la contestación que nos da el Romano Pontífice:

> "**Testimonio de la Historia**
> 'Tiempo hubo en que las repúblicas se gobernaban según la filosofía cristiana, en que el Evangelio gobernaba a los Estados; entonces aquella energía propia de la sabiduría de Cristo y su virtualidad divina informaban las leyes, compenetrando las instituciones y las costumbres de los pueblos, impregnando todas las capas sociales y las múltiples manifestaciones de la vida de las naciones. En ese tiempo, la Religión de Cristo firmemente colocada en el sitial de dignidad que le corresponde, florecía por todas partes, gracias al favor que le otorgaban los príncipes y a la legítima protección de los magistrados. Entonces, el Sacerdocio y el Imperio, y el poder civil, en fausta concordia, se unían auspiciosamente y dispensábanse recíprocamente sus buenos oficios. Organizada de este modo la sociedad civil, produjo frutos superiores a toda imaginación y mayor esperanza. Aún se conserva su memoria, y subsistirá imperecederamente, perdurando grabada en un sinnúmero de monumentos de aquellas gestas, que **ningún ardid de los adversarios podrá alterar u oscurecer jamás**'" (n. 28).

¿De qué época está hablando el Papa..? De la Cristiandad, por supuesto. Sobre la que sigue memorando:

> "Si la Europa cristiana civilizó a los bárbaros, trocando su ferocidad en mansedumbre y su superstición por la verdadera creencia; si pudo rechazar victoriosamente las invasiones musulmanas; si conservó el cetro cultural; si se acostumbró a ser guía y orgullo de la Humanidad y maestra de indiscutible honor; si ha podido dar y ofrecer a los pueblos la verdadera libertad en sus múltiples formas; y si ha llevado a feliz término numerosas y sabias obras para alivio de las humanas miserias; todo ello se debe, sin discusión posible, a la Religión, bajo cuya inspiración y ayuda pudo concebir y ejecutar tan grandiosas empresas" (n. 29).

Por último:

> "Todos esos bienes habrían perdurado aun hasta ahora, de haber continuado la concordia entre ambos poderes. Y aun hubiéranse

> podido esperar muchos mayores si se hubiesen atendido la autoridad, el magisterio y los preceptos de la Iglesia con mayor lealtad y decidida constancia. Como norma perpetua debe respetarse lo que **Ivo de Chartres** escribiera al Romano Pontífice Pascual II. 'Cuando el poder civil y el Sacerdocio viven en buena armonía, el mundo está bien gobernado, y la Iglesia florece y fructifica. Pero, cuando van en desacuerdo, no sólo no prosperan las cosas pequeñas, sino que también las mismas cosas grandes se derrumban miserablemente' (Epist. 238 al Papa Pascual II, Migne, PL, 162, col. 246-B)" (n. 30).

¿Una voz para iluminar los tiempos modernos, cual una "ley inmutable"...? La del canonista, "teócrata", "agustinista-político", San Ivo de Chartres. Esa es la "tesis" con que la encíclica "Inmortale Dei" viene a "cambiar" la doctrina tradicional de la Iglesia...

Vayamos ahora a la tercera encíclica del "Estatuto": la "**Libertas**", sobre "la Verdadera y la Falsa Libertad", del 20 de junio de 1888.

Por cierto que el tema principal de esta carta escapa a nuestra materia; es decir: la doctrina católica sobre la libertad y las variantes, todas condenadas, del Liberalismo. Digna de leer íntegra, por otros motivos, desde que es una requisitoria acabada contra el racionalismo kantiano y sus postulados político-morales, meollo de la Modernidad.

Por esta razón, nos ceñiremos exclusivamente a la reproducción de los textos directamente vinculados a nuestra cuestión.

En la primera parte, sobre la libertad individual, León XIII destaca el correctivo de la ley; de la ley positiva y de la ley natural. Para enseguida agregar el factor de la Gracia divina:

> "... la cual ilumina nuestra inteligencia e inclina nuestra voluntad... penetra en lo más íntimo del hombre y se armoniza con su propensión natural" (n. 10).

Criterio que luego, al tratar de las formas de liberalismo se tornará congruente con la incidencia de la ley divina sobre las humanas. Refutando al liberalismo moderado –que reduce la potestad de Dios al plano de la razón natural–, dice el Papa:

> "... nadie puede poner un término o señalar un límite a la autoridad de Dios, pues ello ya sería en sí una desobediencia. Es más, si la razón humana tiene la pretensión de establecer por sí misma cuáles y cuántos son los derechos de Dios y cuáles también sus propios deberes, su respeto hacia las leyes divinas será más aparente que real, y su dictamen habrá de prevalecer sobre la autoridad y providencia de Dios.
>
> Es, pues, necesario que nuestra norma de vida la hagamos derivar constante y religiosamente, **no sólo de la ley eterna**, sino también **de todas y cada una de las leyes** que el infinitamente sabio e infinitamente poderoso **Dios tuvo a bien imponernos**, del modo que le pareció oportuno, y que nosotros podemos conocer con certeza por señales evidentes y que no dejan ningún lugar a dudas" (n. 19).

Esto es: primacía del Derecho Divino revelado sobre el Derecho Natural. Asunto que se relaciona con nuestro estudio, puesto que la Escuela de Salamanca, a la que combatimos, sostuvo –y sostiene– que el Derecho Natural es la norma suprema, y que el Derecho Divino sólo sería una excepción a la regla natural, cuya interpretación es, por tanto, restrictiva. Al revés de esa teoría, acá el Romano Pontífice nos dice que el Derecho Divino es ilimitado, y que no se puede, desde el punto de vista racional-natural señalarle un término. Quien así lo pretenda cae en la condenación efectuada al liberalismo mitigado. Luego, el corolario es que no sólo la ley natural regula la vida, sino cualquier ley que a Dios en cualquier forma pluguiere dar.

Lo anterior, a su turno, se concatena con la refutación que el Pontífice hace al liberalismo más moderado, aún el que admite que las leyes divinas rigen la vida privada pero no la pública. Aquí, de nuevo, León XIII aplica la doctrina de la finalidad tomista. Dice así:

> "Además, los gobernantes no solamente deben procurar a sus súbditos las comodidades y bienes externos, sino que particularmente les deben proporcionar, por medio de leyes sabias, los **bienes del alma**. Y nada hay mejor para acrecentar estos bienes que aquellas leyes que tienen a Dios por autor. Por esta

> razón, los que en el gobierno de las naciones opinan que se debe prescindir de las leyes divinas, niegan a la autoridad pública su razón de ser y la apartan de su fin natural".

Y es acá donde el Pontífice, a renglón seguido, retoma el tema de sus anteriores encíclicas para producir esta aclaración definitoria:

> "Pero hay otro motivo fundamental, del cual Nos mismos en diversas oportunidades nos hemos ocupado. **Aunque el poder civil no tenga la misma finalidad próxima que el poder espiritual, ni se valga de los mismos medios, sin embargo, en el ejercicio de sus funciones tendrán alguna vez que enfrentarse el uno al otro**. Ello es tanto más factible cuanto que ambos se dirigen a los mismos súbditos, y no es raro que los dos tengan que dilucidar los mismos asuntos, si bien desde distintos aspectos. Siempre que esto aconteciere, como todo conflicto sería absurdo y contrario a la sapientísima providencia de Dios, preciso es que exista algún medio o modo de proceder por el cual, suprimida toda causa de disparidad o discordia, se imponga la armonía y la unidad en la práctica. Y no sin razón se ha comparado esta concordia con la existente entre **el alma y el cuerpo**, tan útil para ambas partes, cuya separación es para el cuerpo particularmente perniciosa, puesto que le priva de la vida" (n. 21).

El gobernante, pues, debe atender el bien de las almas; lo que está previsto en las leyes divinas; aunque no sea el fin "próximo" de la autoridad civil, sí es su fin "último". Tal como lo enseñara Santo Tomás de Aquino, y como lo glosara en la Baja Edad Media Álvaro Pelayo, "agustinista" y "teócrata" irredento.

No basta con la virtud natural. Ya que es:

> "Imposible la verdadera virtud si no va acompañada de religión; porque la virtud moral es aquella cuyos actos nos conducen a Dios, que es el último y supremo bien del hombre; y la religión, por consiguiente, que 'directa e inmediatamente se ordena al honor divino' (Suma Teológica, II-II, q. LXXXI, a. 6), es la principal y la reguladora de todas las virtudes" (n. 23).

Otro corolario:

> "Es por esto que el Estado, en cuanto tal, debe necesariamente reconocer a Dios como a su principio y a su autor, y rendir a su poder y soberanía el homenaje de su culto y adoración... Siendo, pues, obligación del Estado profesar alguna religión, preciso es que profese la única verdadera... Por consiguiente, abrácenla y protéjanla los gobernantes, si es que quieren cumplir con su misión, como es su estricto deber... que aunque su finalidad próxima es ayudar a los súbditos a conseguir la prosperidad en esta vida, no debe sin embargo, coartar, sino más bien **fomentar sus esfuerzos para conseguir aquel último y supremo fin**, en el cual consiste su eterna felicidad, y al cual es imposible llegar si se hace caso omiso de la religión" (n. 24).

Materia en que es la Iglesia la maestra:

> "Mas en materia de fe y de costumbres, Dios ha hecho a su Iglesia partícipe del magisterio divino y le concedió el don de la infalibilidad; por lo tanto, ella es maestra suprema y segura y tiene pleno derecho a la libertad de enseñar a todos los hombres" (n. 28).

Por fin, el deseo de la Iglesia es de que los hombres en la sociedad sean perfectos. Y el camino para ello son sus doctrinas. No obstante, dada la fragilidad humana, puede admitirse la tolerancia cuando el bien de la sociedad lo exige, pero sin que el Estado la apruebe ni la quiera nunca como un fin en sí misma. Porque:

> "Siendo el mal la privación del bien, no puede contribuir al bien común, que es lo que únicamente el legislador debe amparar y proteger de la mejor manera que le sea posible...
>
> Pero es preciso reconocer, si hemos de decir la verdad, que cuanto mayor número de males se hayan de tolerar en un Estado, **tanto más distará ese Estado del ideal**" (n. 33).

Por lo que, al recapitular sus enseñanzas, León XIII insistirá que no se puede separar la Iglesia del Estado; admitiendo una indulgente tolerancia por "las circunstancias"; pero:

> "No decimos lo mismo acerca de las prácticas y teorías que el cambio de las costumbres y un criterio equivocado hayan introducido en contra del derecho. Nunca será lícito prescindir de la religión, de la verdad o de la justicia" (n. 35).

Tesis e hipótesis, nuevamente aplicadas. Por la "debilidad humana" y el "impetuoso torbellino de esta época, que amenaza arrasarlo todo: los espíritus y las cosas", la Iglesia concede "algunas cosas ajenas a la verdad y al bien, siempre que sea para **evitar un mal mayor**, o para conservar o lograr algún bien" (n. 33).

Ese es el contexto decimonónico en que le tocó guiar la nave de Pedro a S.S. León XIII. Una sensación de arrasamiento liberal cundía. Para mantener la nave a flote, decidió tirar el lastre histórico que podía arrojarse (las formas de gobierno, vgr.). Confiando en que aligerada, podría atravesar "el impetuoso torbellino de esta época", aplicó la "equidad y la prudencia". Pero, al mismo tiempo, sostuvo la "columna inconmovible de la verdad" (n. 34).

El tema prudencial es, de suyo, objeto de diversas apreciaciones. Los historiadores las han dado[523]. Nada tenemos que añadir a ellas. Del famoso "Estatuto Leonino" nos interesaba averiguar si había algo que hubiera cambiado la doctrina tradicional de la Iglesia acerca de la Autoridad. No lo hay. Eso es lo que importa.

Lo que estaba en juego, tras unos siglos de naturalismo con buena entrada eclesiástica y mucho jaleo bibliográfico, era la concepción sobre el origen de la autoridad civil. De si se mantenía la noción cristológica y paulina de que todo poder viene de Dios, o si se acentuaba el dato natural-aristotélico de la potestad como sola exigencia de la sociabilidad humana. En términos filosóficos: tomismo o aristotelismo. Pues bien,

---

523. Févre, Justin: *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusque'au Pontificat de Léon XIII.* París, 1987; Weil, G.: *Histoire du catholicisme libéral en France (1828-1908).* París, 1909; Kurth, Godefroid: *León XIII et la mission de la Papauté au XIX e. Siécle;* Capéran, Louis: *L´anticléricalisme et l´affaire Dreyfus.* París, 1948; Lecanuet, P.: *L´Eglise de France sous la III e. République.* París, 1910, t. II; a nuestro juicio, una obra imprescindible para situar la política de ese tiempo es la de: Bainville, Jacques: *La Tercera República.* Madrid, Cultura Española, 1940.

todo el "Estatuto Leonino" rezuma por los cuatro costados la idea de la sacralidad de toda autoridad, apoyada en el finalismo tomista; y condena, dentro del liberalismo mitigado, la posición naturalista-racionalista acerca del origen de la autoridad civil.

Si el poder político proviene de lo Alto, es claro que el Estado no puede desentenderse de los fines sobrenaturales; por el contrario, debe necesariamente coadyuvar a la instauración del Reino de Cristo. Remate del "paralelismo", y de las "supremas" soberanías del Estado Laico.

Eso, como decimos, es lo que cuenta principalmente en el "Estatuto Leonino". Se podrá discutir si la condena de León XIII al liberalismo moderado es extensible a la teoría del poder "indirecto", sostenida por los teólogos españoles del siglo XVI, en particular Francisco Suárez. El progresista Yves de la Briére lo niega. En tanto que investigadores ortodoxos como L. Taparelli, Galvao de Souza o Heinrich Schrörs, lo afirman[524]. Sea como fuere, lo cierto es que de esas normas magistrales no se infiere ninguna censura para los principios católicos medievales, sino todo lo contrario. Que es cuanto nos proponíamos demostrar aquí.

Queda, sin embargo, un aspecto por aclarar.

En el análisis del "Estatuto Leonino" no hemos incluido la encíclica "**Au milieu des Sollicitudes**", por la muy sencilla razón de que ella no está dirigida, como las otras tres que hemos revistado, a los Obispos y católicos de todo el mundo, sino muy concretamente a: "nuestros Venerables Hermanos, los Arzobispos y Obispos, al Clero y a los católicos todos **de Francia**". Por lo tanto, se trata de una carta nacional, de restringido alcance territorial.

---

524. Schrörs, Heinrich: *Katolische Staatsauffassung, Kirche und Staat.* Friburgo, 1919; cit. Por: Höffner, Joseph: *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana.* Madrid, Cultura Hispánica, 1957, p. 340. Existen pruebas adicionales acerca de "dudas muy arraigadas respecto del suarismo en los círculos eclesiásticos", como por ejemplo, la correspondencia entre el arzobispo de Granada y el Secretario de Estado Vaticano Cardenal Gasparri, en tiempos del Papa Benedicto XV, 1916-1917, en la que se tachó "con lápiz rojo" un programa de homenajes que incluía la actividad filosófica y teológica del P. Suárez. Por ello se dijo "que la actitud de la Santa Sede era condenatoria de la Filosofía suareciana": Elorduy, Eleuterio, S.J.: "Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez", en: *Revista de Estudios Políticos.* Madrid, 1952, vol. XLVI, n. 66, pp. 91- 93.

No es un subterfugio que empleamos para no examinar dicha letra pontificia, porque su contenido molestaría a nuestra tesis. No. Es la verdad literal, nada más. Y, en prueba de que no hurtamos el cuerpo a nada –porque en la medida en que se conserva íntegro el depósito de la fe, uno puede ir confiadamente hacia el Magisterio pontificio, sin reservas mentales, que siempre hallará confirmaciones de la misma y perpetua verdad–, pasamos a considerarla a continuación.

El objetivo de esta directiva papal es la pacificación de los espíritus en Francia, en 1892 (n. 5). A ese efecto, León XIII, comienza por recordar la base de toda sociedad, a saber:

> "Que la Religión, y **sólo ella**, es capaz de crear lazos sociales, y que **sólo ella** puede mantener sobre sólidos fundamentos la paz nacional".

Escribiendo, a punto seguido, que la llamada sociedad civil, no se constituye sólo para atender el bienestar material, sino:

> "**Por encima** de todo ello, el de sacar de allí el beneficio de su perfeccionamiento moral. De otro modo, la sociedad vendría a ser algo así como **un conglomerado de seres irracionales**, cuya vida se reduciría a la satisfacción de los instintos sensuales. Más aún, sin este perfeccionamiento moral, no sería difícil poder demostrar que la sociedad civil, **en lugar de ser para el hombre una ventaja, fuese más bien un perjuicio**" (n. 6).

Entonces: el fin religioso es, también, el que da sentido a la sociedad civil. Dicho esto sin intención de molestar a los naturalistas que esgrimen la "Au milieu des Sollicitudes" cual una carta a su favor. Por si acaso, León XIII aclara de inmediato que la moralidad trae consigo la Religión, el vínculo sagrado, y, consiguientemente:

> "Todos los ciudadanos están obligados a unirse para conservar la nación en el verdadero sentimiento religioso" (n. 7).

Esto se los dice el Papa a los franceses, a pesar de saber del auge del laicismo y la "más implacable hostilidad por parte de todas las sectas" (n. 9).

A continuación, el Romano Pontífice desecha el argumento de que la Iglesia Universal quiera entrometerse en las cuestiones políticas francesas, movida por intereses subalternos. Lo considera una "calumnia muy antigua", que ya se empleó contra los cristianos en el Imperio Romano (n. 10-12). Y pasa a peticionar la unidad de los católicos, "en medio de las contradicciones del mundo", partiendo de la base enseñada por Jesucristo: "En el mundo seréis perseguidos, pero confiad. Yo he vencido al mundo" (Jn. 16, 33) (n. 13). Alude específicamente el pontífice "a las divergencias políticas de los franceses, y, sobre todo, a la conducta que deben observar con la república actual" (n. 14).

Para tal finalidad, considera el problema de las formas de gobierno ante la doctrina de la Iglesia. Distingue el punto de vista teórico-absoluto del práctico-relativo. En el primero, señala la neutralidad; en el segundo, admite la posibilidad de una preferencia histórica-nacional:

> "Si del terreno de la abstracción teórica queremos descender al de la práctica, preciso será guardarse de renegar de los principios ya establecidos y que deben permanecer **inalterables**. Únicamente, al adaptarse a los hechos, adoptarán un carácter de eventualidad y contingencia determinado por el medio en que se aplican" (n. 16).

Pero, en realidad, León XIII se está dirigiendo sólo a los franceses de ese tiempo. Por eso, él está aludiendo al debate doméstico galo entre republicanos y monárquicos. En ese contexto real, el Papa destaca que lo primero a tener presente es que la Iglesia "hace derivar de Dios" la noción de "soberanía política" (n. 17). Que las formas políticas son de suyo inestables (n. 18). Que es un hecho que "el tiempo, el gran transformador de todo lo humano, determina en sus instituciones los cambios más profundos... incluso hasta el modo de transmisión del poder supremo" (n. 20). Que la necesidad social repugna del vacío gubernamental, por lo que aparecen los gobiernos de hecho, quienes pueden introducir la novedad de cambios en el modo de transmisión del poder. Esos cambios es lícito aceptarlos; pero con esta importante salvedad:

> "... sin que afecte lo más mínimo al Poder como tal. Este continúa siempre **inmutable** y digno de respeto; pues, por su natura-

> leza, se constituye y se impone para servir al bien común, fin supremo, que es la razón de la sociedad humana. En otros términos: **en cualquier caso, el Poder civil, como tal, es de Dios y siempre de Dios: "Porque no hay poder que no venga de Dios"** (Rom. 13, 1) (n. 22).

Advierta el lector por dónde los que nos han inclinado a este examen de la "Au milieu des Sollicitudes", se hallan con la horma de su zapato. Siempre y en sí misma, y en cualquier caso, la Autoridad civil proviene de lo Alto. ¡Adiós, naturalismo-moderado!

Luego, el Romano Pontífice intercala otra distinción: la del poder constituido y la legislación (n. 25). Le interesa el segundo de los términos, que es obra de los hombres, los legisladores, quienes pueden dejarse "guiar por la prudencia política o por el apasionamiento sectario" (n. 26). En ese sentido, exhorta a la unión: "deben unirse los hombres de bien, para combatir, por todos los medios legales y honestos, esos progresivos abusos de la legislación". Se refiere a la legislación laica francesa, que le hace exclamar: "¡Pobre Francia!" (n. 29). No obstante estar considerando una situación concretísima, el Papa sienta un principio general:

> "Nunca se pueden, pues, aprobar leyes que sean hostiles a la Religión o a Dios; es, por el contrario, una obligación el reprobarlas... en definitiva, el ateísmo es un error tan monstruoso, que no podrá jamás debilitar en la Humanidad **la conciencia de los derechos de Dios para sustituirlos por la idolatría del Estado**" (n. 31).

Otra vez reiteramos nuestro cordial agradecimiento a los naturalistas que nos incitaron a la lectura de la "Au milieu des Sollicitudes". Porque aquí el Romano Pontífice emplea la voz que para ellos está prohibida: "la idolatría del Estado", la estadolatría, principal pecado de la Modernidad.

Y, de consiguiente, León XIII repudia, una vez más, la idea del separatismo, que supondría:

> "La separación de la legislación humana de la legislación cristiana. No nos detendremos aquí a demostrar todo lo que tiene de **absurdo** la teoría de tal separación... el Estado, por el solo

hecho ya de faltar en este punto al fin primordial de su misma institución, se niega a sí mismo" (n. 34).

Después de lo cual, León XIII concluye su encíclica con estas palabras:

"Pero en Francia, católica por tradición y por la fe de la gran mayoría de sus hijos actuales, la Iglesia no puede ser colocada en la situación **precaria** que tiene que sufrir en otros países. Los católicos, pues, tanto menos podrán preconizar la separación de la Iglesia y del Estado, cuanto que advierten mejor las intenciones de los enemigos que la propugnan. Para estos últimos –lo dicen ellos mismos con bastante claridad– la separación es **la indiferencia total del poder** con relación a los intereses de la sociedad cristiana... En una palabra, el designio de tales hombres es **la reversión al paganismo**: el Estado no reconoce a la Iglesia, hasta el momento en que le plazca entrar a perseguirla" (n. 37).

Estadolatría: reversión al paganismo. Neopaganismo de la Modernidad. Al que se arriba por la independencia total y por el indiferentismo total del poder político.

Ese es el contenido de la mentada encíclica "Au milieu des Sollicitudes"; que, con el mayor placer hemos transcripto en beneficio de nuestros contradictores.

Todavía, podríamos, si nos quisiéramos mostrar acerbos con nuestro adversario, acudir a otros textos del mismo Romano Pontífice. A la encíclica "**Longuinqua Oceani**", del 6 de junio de 1895, por la cual León XIII condenó el "Americanismo", variante norteamericana del progresismo católico. O la encíclica "**Annum Sacrum**", del 25 de mayo de 1899, en la que Su Santidad dijo:

"**El imperio de Cristo** se extiende no solamente sobre los pueblos católicos y aquellos que, regenerados en la fuente bautismal, pertenecen en rigor y por derecho a la Iglesia, aunque erradas opiniones los tengan extraviados o el cisma los separe de la caridad, sino que comprende también a todos los que están privados de la fe cristiana; de modo que **todo el género humano está bajo la potestad de Jesucristo**" (ASS, 31, 1898-1899, 647).

Pero, dejamos las cosas como están. Con la certidumbre que el manipulado "Estatuto Leonino" no alteró los principios tradicionales cristianos sobre el poder político.

En el plano de las aplicaciones prudenciales de tales principios podrán argüirse muchas opiniones. Una interesante es la que expone un autor francés bastante agnóstico. Dice Henry Marc-Bonnet que la ruina del poder temporal de la Iglesia, arruinó más que a ésta a su enemigo secular, el Galicanismo:

> "Una solución secular ha hecho de la Iglesia una monarquía absoluta, centralizada, independiente... al final del reinado de Pío IX, puede decirse que estaban definitivamente vencidas las doctrinas galicanas, josefistas o febronianas, que afirmaban en mayor o menor grado la autonomía de cada Iglesia con respecto a Roma, y en mayor o menor grado su dependencia del poder civil... La ruina del poder temporal ha contribuido en mucho a este triunfo del ultramontanismo: el papa quiere compensar esta pérdida material por el aumento de su autoridad como jefe de la Iglesia; con ello se beneficia su prestigio... y el papa (León XIII) se ha convertido en jefe efectivo y absoluto de la Iglesia"[525].

Lo que dijimos antes: Dios escribe derecho sobre renglones torcidos.

Para cerrar esta larga incursión en el Pontificado de León XIII, anotemos dos textos que, en nuestra apreciación, desdibujan la imagen "liberal" que se ha querido transmitir de este Papa.

En su encíclica "**Sapientiae christianae**", del 10 de enero de 1890, referida a las obligaciones de los cristianos respecto a la vida, costumbre e instituciones de los pueblos, esclareció lo que entendía por actitud conciliatoria. Dijo allí:

> "Algunos dicen que no conviene hacer frente derechamente a la impiedad fuerte y pujante, por temor de que la lucha exaspere los ánimos de los enemigos. Estos que así juzgan, no se sabrá decir si están en favor o en contra de la Iglesia...

---

525. Marc-Bonnet, Henry: *op. cit.*, pp. 10, 17, 86.

> La prudencia de estos tales la califica el Apóstol San Pablo de 'sabiduría de la carne y muerte del alma, porque ni está ni puede estar sujeta a la ley de Dios'. Y en verdad que no hay cosa menos conducente para disminuir los males. Porque los enemigos, según que muchos de ellos confiesan públicamente y aún se glorían de ello, se han propuesto a todo trance destruir hasta los cimientos si fuera posible, de la Religión Católica, que es la única verdadera. Con tal intención no hay nada a que no se **atrevan**, porque conocen muy bien que cuanto más se amedrente el valor de los buenos, tanto más desembarazado hallarán el camino para sus perversos designios.
> Por lo cual, los que tan bien acomodados están con la prudencia de la carne; los que no saben que todo cristiano está obligado a ser **buen soldado de Cristo**; los que pretenden llegar por caminos llanos y sin exponerse a los azares del combate, a conseguir el premio debido a los vencedores; tan lejos están de atajar el paso a los malos, que antes les dejan expedito el camino".

Acá, todavía, hay buenos y malos, amigos y enemigos; soldados de Cristo y adversarios jurados. La conciliación, pues, era con lo conciliable, no con lo inconciliable. Eso es, precisamente, lo que no entendieron los modernistas. Y, con ellos, sus adláteres naturalistas. Estos segundos, tan prontos a soslayar la primacía de lo sobrenatural. De ahí que León XIII, en su encíclica "**Testem Benevolentiae**", del 22 de enero de 1899, denunciara el error del "americanismo", cuyo fundamento era la adaptación de la Iglesia al mundo moderno. Y subrayara en esa carta que no bastan las virtudes naturales:

> "Cuesta trabajo concebir cómo hombres penetrados de la doctrina cristiana pueden preferir las virtudes naturales a las virtudes sobrenaturales y atribuirles una eficacia y una fecundidad superiores. ¡Pues qué! La naturaleza, ayudada por la gracia, ¿será más débil que abandonada a sus propias fuerzas? ¿Es que los grandes santos venerados por la Iglesia se han mostrado débiles y necios en las cosas del orden natural porque sobresalían en las virtudes cristianas?..

> Ahora bien, **Cristo no cambia con los siglos**; hoy es el mismo que era ayer y que será en los siglos venideros...
> No hay más que una Iglesia; una, por la unidad de la doctrina y por la unidad de gobierno: la Iglesia Católica; y porque su centro y su fundamento lo ha establecido Dios sobre la cátedra del bienaventurado Pedro, con razón se denomina Romana, **pues donde está Pedro, allí está la Iglesia**".

"Ubi Petro, ibi Ecclesia". Y desde ese centro de todos los círculos, se continuaba enseñando la supremacía de lo sobrenatural.

Pues bien: concediendo, por hipótesis, que en la política o en la doctrina de León XIII pudiera haber alguna ambigüedad que permitiera hablar de un "Papado moderno" opuesto al "Papado medieval", ¿qué pasó con su sucesor en la Sede de Pedro...?

Pío X (1903-1914), José Sarto, no tolera indefiniciones. Su pontificado según Marc-Bonnet, supone la condena a:

> "Todo compromiso con el espíritu científico (sic) moderno y destruye el equívoco que la política de León XIII pudo crear"[526].

O, como lo expone Jean Roger:

> "Sin insistir aquí respecto a la política internacional de Pío X, bástenos recordar su actitud absolutista e integral, **sin reticencias ni miramientos**, cuando se trata de reivindicar los derechos de la Iglesia en su relación con los Estados"[527].

Antes, hemos citado a un teólogo que decía que a Pío IX, en el "Syllabus", le había faltado condenar como herejía al modernismo. Pues, eso que faltaba, se los otorgó San Pío X. Porque fue él quien definió al Modernismo como "omnium haereseon collectum", resumen de todas las herejías. Lo hizo con su encíclica "**Pascendi Dominici Gregis**", del 8 de septiembre de 1907. En la cual, tras recordar que su "deber primario es el de guardar con suma vigilancia el depósito tradicional de la Fe",

526. Marc-Bonnet, Henry: *op. cit.*, p. 27.
527. Roger, Jean: *op. cit.*, p. 373.

desenmascaraba a los modernistas como enemigos internos, clandestinos y nefastos de la Iglesia:

> "Lo que sobre todo exige de Nos que rompamos sin dilaciones el silencio, es la circunstancia de que al presente no es menester ya ir a buscar a los fabricadores de errores entre los enemigos declarados: **se ocultan**, y esto es precisamente objeto de grandísima ansiedad y angustia, **en el seno mismo y dentro del corazón de la Iglesia. Enemigos**, a la verdad, **tanto más perjudiciales cuanto lo son menos declarados**. Hablamos, Venerables Hermanos, de **un gran número de católicos seglares** y, lo que es aún más deplorable, hasta **sacerdotes**, los cuales, so pretexto de amor a la Iglesia, faltos en absoluto de conocimientos serios en Filosofía y Teología, e impregnados, por el contrario, hasta la médula de los huesos de **venenosos errores bebidos en los escritos de los adversarios del Catolicismo**, se jactan, a despecho de todo sentimiento de modestia, como restauradores de la Iglesia" (n. 1).
>
> "...Son seguramente enemigos de la Iglesia y no se apartará de lo verdadero quien dijera que ésta **no los ha tenido peores desde fuera, sino desde dentro**: en nuestros días el peligro está casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas... **no hay parte alguna de la fe católica donde no pongan su mano**, ninguna que no se esfuercen por corromper... su táctica es la más **insidiosa y pérfida**. Amalgamando en sus **personas al racionalista y al católico** lo hacen con habilidad tan refinada... sus doctrinas les han pervertido el alma de tal suerte, que han venido a ser **despreciadores de toda autoridad** ... esos hombres han inclinado un momento la cabeza para erguirla en seguida con mayor orgullo... **Basta, pues, de silencio: prolongarlo sería un crimen. Tiempo es de arrancar la máscara a esos hombres** y de mostrarlos a la Iglesia entera tales cuales son en realidad" (n. 2).

Por cierto que en esa amalgama de racionalismo y catolicismo, lo que el Romano Pontífice más repudiaba eran sus perniciosos efectos sobre las cuestiones teológicas y filosóficas; por consiguiente allí se afincaba la

condena de esta encíclica. Anatemizaba a quienes prodigaban "estupendas alabanzas al progreso humano", al "progreso continuo e indefinido, correspondiente a la razón humana", a fin de procurar un cambio en la doctrina católica. No atiende, por tanto, a las implicancias político-históricas del modernismo; si bien quedaba sobrentendida su censura, desde que "no hay parte alguna de la fe católica donde no pongan su mano" los modernistas; y entre ellas, claro está, sobre el terreno de las relaciones de la Iglesia y el Estado.

Mas, si en la "Pascendi Dominici Gregis" no había explicitaciones sobre el orden político, sí las hubo en la "Alocución en el Consistorio", del 21 de febrero de 1906, en la que Pío X indicó que Dios "no es sólo el Señor y Dueño de los hombres considerados como individuos sino también **de las naciones y los estados**; es necesario entonces que esas naciones y quienes las gobiernan lo reconozcan, respeten y veneren públicamente". Es decir, que impugnen la separación de la Iglesia y el Estado, tema específico de la referida alocución (cfr. Carta "Le Siamo grati", 27 de febrero de 1906; y "Carta al Arzobispo de Lyon", en AA, 1913, p. 558), asunto que mereció un más amplio tratamiento en la ya citada carta apostólica "Notre charge apostolique" (25 de agosto de 1910). En ella se comenzaba por la siguiente consideración:

> "Que sea necesario separar al Estado de la Iglesia es una tesis absolutamente falsa y sumamente nociva... la tesis de que hablamos constituye una **verdadera negación del orden sobrenatural**, porque limita la acción del Estado a la prosperidad pública de esta vida mortal, que es, en efecto, **la causa próxima** de toda sociedad política, y se despreocupa completamente de la **razón última** del ciudadano, que es la eterna bienaventuranza... Tesis **completamente falsa**, porque así como el orden de la vida presente está **todo él ordenado a la consecución de aquel sumo y absoluto bien**, así también es verdad evidente que el Estado no sólo no debe ser obstáculo para esta consecución, sino que, además, **debe necesariamente favorecerla todo lo posible**...".

Dado que los dirigentes de "Le Sillon" (el Surco), del democratismo-católico francés –a quienes se reprobaba en esta carta– difundían una

"idea errónea sobre la autoridad", la de que "el poder sube de abajo para ir arriba", se aclaraba que:

> "Es anormal que la delegación ascienda, puesto que por su misma naturaleza desciende".

Lo que es así, puesto que el origen de todo poder es Dios.

Reprochaba Pío X la retórica demagógica de los humanitaristas de "Le Sillon", que trataban de "anticuadas" las instituciones defendidas por la Iglesia en "diecinueve siglos" (n. 38), y concluía recordando que:

> "La cuestión social y la ciencia social no nacieron ayer... que la Iglesia, que jamás ha traicionado la felicidad del pueblo con alianzas comprometedoras, **no tiene que desligarse de lo pasado**, antes le basta anudar, con el concurso de los verdaderos obreros de la restauración social, **los organismos rotos por la revolución, y adaptarlos, con el mismo espíritu cristiano de que estuvieron animados**, al nuevo medio creado por la evolución material de la sociedad contemporánea, **porque los verdaderos amigos del pueblo no son ni revolucionarios ni renovadores, sino tradicionalistas**" (n. 39).

Tal el contexto en que el Papa Santo solicitó la restauración de la "civilización cristiana", de la "ciudad católica", bajo el lema paulino "Omnia instaurar in Christo" (n. 11).

En el plano doctrinario, al menos, no podía ya prosperar algún equívoco. La Iglesia no se desligaba de lo pasado.

No obstante, puesto que el Modernismo había sido presentado por Pío X como "un miserable afluente del gran movimiento de apostasía organizado en todas las naciones" (n. 36), sus embates prosiguieron.

Benedicto XV (1914-1922) se vio obligado a reiterar la condena del modernismo, con su encíclica "**Ad Beatissimi**", del 1 de noviembre de 1914, en la que insistía:

> "No podemos en modo alguno callar, y recordamos a los pueblos aquella doctrina que no puede ser cambiada por el capricho de los hombres: 'No hay autoridad sino por Dios, y las que hay por Dios han sido ordenadas' (Rom. 13, 1). Por tanto, toda

> autoridad existente entre los hombres, ya sea soberana o subalterna, es divina en su origen".

Y, por consiguiente, en su carta "Anno jam exeante", del 7 de marzo de 1917, censuró los principios de la Revolución Francesa –"puede decirse que jamás corrió la Iglesia un peligro mayor que el que se manifestó hacia fines del siglo XVIII"–, con una "filosofía delirante, prolongación de la herejía y apostasía de los Innovadores", cuya finalidad ostensible era "arruinar los fundamentos cristianos de la sociedad". Los presupuestos ideológicos de la Revolución Francesa –anotémoslo– venían siendo censurados desde antiguo. Por Pío VI –Alocución al Consistorio, del 9 de marzo de 1789, sobre las "libertades de perdición", Carta "Quad aluquantum", del 10 de marzo de 1791, sobre la libertad, y la Encíclica "Adeo nota", del 23 de abril de 1791, repudiando los "derechos del hombre" de la Revolución–; por Pío VII, con la Carta apostólica "Post tan dinturnas", del 29 de abril de 1814, sobre la Constitución francesa; y con la Carta "Per tristissima", del Papa Pío IX, del 6 de marzo de 1873, sobre los "católicos-liberales", que compartían esos principios condenados. Censura que ahora, en 1917, se renovó.

Pío XI, Aquiles Ratti (1922-1939), con su reconocida precisión intelectual, ya en su primera encíclica, "Ubi arcano Dei", del 23 de diciembre de 1922, señaló cómo estaban las cosas en el mundo forjado por la Modernidad:

> "**Las bases mismas de la autoridad han sido derribadas**, desde el momento en que se suprimía la razón fundamental del derecho de mandar para los unos y del deber de obedecer para los otros".

Los Modernistas seguirán aduciendo que las cosas han cambiado en el mundo. Desde luego: tal y como lo enuncia el Pontífice, para peor. Porque en los Tiempos Modernos la autoridad ha perdido su fundamento.

Luego: "en este terreno (político-moral), Pío XI, tan conciliador en lo que le parecía secundario, se mostraba autoritario e intransigente. Monseñor Cerreti, su primer nuncio en París, definió así su política: "La acción diplomática de la Santa Sede tiende a hacer penetrar el espíritu cristiano en la legislación de los pueblos, a hacerla reconocer jurídicamente a la Iglesia como soberanía espiritual y por esto mismo supranacional, sociedad perfecta

como el Estado, pero que es, sin embargo, **superior a él por la excelencia de su origen y de su objeto**"[528].

Entonces, en primer lugar, había que reiterar la oposición al separatismo de Iglesia y Estado. Puesto que:

> "Si van amigablemente de acuerdo la Potestad sagrada de la Iglesia y la Autoridad civil, habrá de seguirse necesariamente de ello la mayor utilidad para ambas" (encíclica "Casti Connubi", 31 de diciembre de 1930).

Con ese espíritu se firmó el Tratado de Letrán, del 11 de febrero de 1929, que puso fin a la "cuestión romana".

Acerca del tema que nos ocupa, Pío XI otorgó dos encíclicas obligatorias. La primera "**Ubi arcano Dei**", del 23 de diciembre de 1922, y la segunda, "**Quas Primas**", del 11 de diciembre de 1925, de las que reproduciremos algunos textos.

En "Ubi arcano Dei", cuyo subtítulo es un compendio del problema que nos importa: "La Paz de Cristo debe buscarse en el Reino de Cristo (Pax Christi en Regno Christi), describía la penosa situación mundial. Una causa primera: el derecho sin Dios y sus consecuencias":

> "Por haber desertado los hombres miserablemente de Dios y de Jesucristo cayeron en este laberinto de males, y por la misma razón resultan casi siempre vanos todos sus esfuerzos para reparar las pérdidas y conservar los restos de tantas ruinas. Así, eliminado Dios de los gobiernos y de las leyes, la autoridad ya no deriva de Dios sino de los hombres... De ahí que, privada de todo sostén y defensa, hubo de tambalear la sociedad entera".

A lo que añade:

> "...una de las principales causas de la perturbación en que vivimos es el gran debilitamiento del derecho y del respeto a la autoridad (precisamente por haberse desconocido al derecho y a la autoridad su principio en Dios, **creador y gobernador del mundo**)...".

528. Marc-Bonnet, Henry: *op. cit.*, p. 108.

Por oposición a esta sociedad moderna, Pío XI exalta el ideal histórico cristiano:

> "Porque no existe institución humana que pueda imponer a toda la humanidad un código internacional de leyes adaptado a nuestros tiempos, **como lo tuvo en la Edad Media aquella verdadera sociedad de las naciones que fue la Cristiandad**...".

Mil novecientos veintidós. El Magisterio propone a la Cristiandad Medieval como modelo. ¿Papado medieval enfrentado a Papado moderno..? ¡Corramos, una vez más, los hitos fronterizos de la "época medieval"!

En orden a los principios esenciales, Pío XI recordó que:

> "Reina finalmente Jesús en la sociedad civil cuando en ella se tributan a Dios los supremos honores y se le proclama **fuente de toda autoridad** y toda justicia, a fin de que tengan su norma los gobernantes y se cumpla con decoro la obligación de obedecer; cuando, además, a la Iglesia se la reconoce en la dignidad de sociedad perfecta en que por su Fundador fue constituida, y de **maestra y guía de las otras sociedades** no para disminuir los poderes de éstas (pues todas **en su orden** son legítimas) sino **para perfeccionarlas, como la gracia a la naturaleza**, y para obtener que esas mismas sociedades **protejan eficazmente** a los hombres en orden a llegar a su **fin supremo**, que es la felicidad eterna, y a prosperar con mayor seguridad en la ciudadanía de esta vida mortal.
>
> Resulta evidente de cuanto precede que no hay paz de Cristo si no es en el Reino de Cristo, y que Nuestra contribución más eficaz al establecimiento de la paz consiste en **restablecer el Reino de Cristo**".

Dios, origen de todo poder. La Iglesia maestra y guía de la sociedad civil, para perfeccionarla como la gracia perfecciona a la naturaleza. La Autoridad civil, legítima en su orden, contribuyendo positivamente al fin último y supremo. Un orden cuya suma arroja un resultado: el restablecimiento del Reino de Cristo. ¿Falta, todavía, algo...? Sí:

> "Los derechos de la Santa Sede y del Romano Pontífice... y los derechos del mismo Cristo Creador, Redentor y Señor sobre los individuos y todos los pueblos... restablecer la antigua amistad

> con esta Sede Apostólica... para no debilitar la divina constitución de la Iglesia... o conculcar los sagrados derechos de Dios en la sociedad civil".

Es decir: los principios de siempre; la Iglesia de siempre. ¿Qué los modernistas piensan otra cosa? ¿Qué al naturalismo le gusta otro tipo de régimen de la autoridad civil?... El Pontífice Romano no se ha hecho cargo de esas inquietudes. Pero les dedica un párrafo. Menta a los que se declaran católicos, y:

> "Ello no obstante, los mismos que tal profesan se portan al hablar, escribir, obrar y en todos los actos de su vida como si las doctrinas y los preceptos promulgados tantas veces por los Sumos Pontífices, por León XIII sobre todo, Pío X y Benedicto XV, hubiesen perdido su primitivo vigor o se hubieran anticuado enteramente.
> Hay que reconocer en esto cierta especie de **modernismo moral, jurídico y social**, que Nosotros reprobamos cuidadosamente junto con el otro modernismo dogmático".

¡Pero, hombre! ¿Cuántas veces habrá que tropezar con la misma piedra Con esa misma "roca" (cefas) sobre la que Cristo edificó su Iglesia.

Queda aclarado que el Modernismo no es sólo una posición dogmática anatemizada en ese terreno estrictamente religioso. También lo es en los otros planos. Cual lo adelantara Pío X, en 1903: "el Soberano Pontífice no puede separar la política del magisterio que ejerce en la fe y las costumbres"[529].

Por esa intervención en lo temporal, Pío XI terminaba, antes del Tratado de Letrán, reclamando el reconocimiento de los derechos de la Santa Sede. Hablaba de Roma y de su significado:

> "Pero, tanto la naturaleza y el origen divino de esta alma, ciudad, en otro tiempo asiento del imperio inmenso pero circunscripto a ciertos límites, fuese en adelante **la cabeza del orbe entero** por cuanto, siendo **la sede de la Soberanía divi-**

529. Marc-Bonnet, Henry: *op. cit.*, p. 97; cfr. Alocución consistorial, del 9 de noviembre de 1903.

> **na**, que por su naturaleza trasciende los confines de todos los pueblos y naciones, a todos los abarca... exige que esa misma **sagrada Soberanía no esté sometida a ninguna potestad** humana, a ninguna ley..., sino que sea de hecho y se manifieste del todo independiente".

Decididamente: acá, en 1992, estamos como al comienzo; como si se tratara de San Gelasio o San León Magno exponiendo a los emperadores la potestad de la Sagrada Soberanía sobre el orbe entero.

Sólo falta que la Cátedra de Pedro nos venga –"¡en pleno siglo veinte!"– a decir que Cristo fue verdaderamente Rey Humano Temporal, y que tiene un Imperio omnímodo sobre los pueblos y las naciones de este mundo.

Pues, sí: eso fue, precisamente, lo que anunció S.S. Pío XI con la encíclica "Quas Primas", con la que en 1925 instituyó la fiesta de la Realeza de Jesucristo. Que, en medio del auge laicista de la Modernidad, el Sucesor de San Pedro proclamara que:

> "Todos debemos reconocer que es necesario reivindicar para **Cristo como Hombre, en el verdadero sentido de la palabra, el nombre y los poderes de Rey**; efecto, solamente en cuanto hombre se puede decir que ha recibido del Padre **la potestad y el honor y el reino,** porque como Verbo de Dios, siendo de la misma substancia del Padre, forzosamente debe tener de común con Él lo que es propio de la Divinidad; y, por consiguiente, **tiene sobre todas las cosas creadas sumo y absolutísimo Imperio**".

Principio del que se derivan múltiples consecuencias (que hemos analizado en el primer capítulo de este volumen). De ellas, recordemos nada más que:

> "Erraría gravemente el que arrebatase a Cristo Hombre el **poder sobre todas las cosas temporales**".

Que: "todo el género humano está bajo la potestad de Jesucristo". Que se debe combatir el laicismo, quien:

> "Negó a la Iglesia el derecho, **que se deriva del derecho de Cristo**, de enseñar a las personas, esto es, **de dar leyes, de GOBERNAR A LOS PUEBLOS** para conducirlos a la eterna felicidad".

Y que los católicos debemos comprender nuestra obligación de:
"Militar con valor y siempre bajo las insignias de Cristo Rey".

A fin de mantener "incólumes los derechos de Dios mismo" ante los "rebeldes e ignorantes".

Ahora sí creemos que podemos poner un punto final a la cuestión.

Quizás, nos hemos extendido en exceso en la consideración del Modernismo, sobre el que Jean Riviére ya ha escrito una obra fundamental[530]. El alargamiento nos ha sido impuesto por la tesis modernista de que los Principios del Papado Medieval habían sucumbido con el magisterio del Papado Moderno. Y, si no nos hacíamos cargo de esa objeción vulgar, al lector le podrían quedar dudas acerca de la validez de los principios cristianos sentados en la Edad Media. Pensamos que, más allá de toda duda razonable, el problema planteado queda resuelto y la objeción refutada. En el fondo, no era más que un asunto de conocimiento histórico; de ilustrar a aquellos "rebeldes e ignorantes", que dijera Pío XI.

Terminado nuestro periplo histórico, el lector podrá sacar sus propias conclusiones. Las nuestras, por su lado, están en cada página de este capítulo. Lo que no obsta a una brevísima recapitulación.

Hemos trabajado con el tiempo, y el tiempo ha pasado. Tan anacrónico sería postular para los Tiempos Modernos las soluciones potestativas de la Edad Media, como a la inversa. Esta última es la típica extemporaneidad en que incurren la mayoría de los historiadores revistados. Al desfigurar interesadamente ellos los hechos de la Edad de la Fe, nos han obligado a la presente reconstrucción epocal. Sin quitar ni poner nada hemos intentado mostrar el cuadro completo del sistema de autoridad medieval. De su universalidad y unidad potestativa, concretada en la fórmula de la "plenitudo potestatis" pontificia, surge sin hesitar la validez histórica de la Donación Americana realizada por el Papa Alejandro VI con sus Bulas Indianas. Cual lo apunta el gran historiador del Papado, Ludwig von Pastor, en 1493, el Romano Pontífice podía y debía resolver la cuestión de la soberanía sobre los nuevos territorios descubiertos por Colón. Sostener lo contrario sería "una verdadera sandez", en el decir de ese historiador. Y eso, y no más, es cuanto nos interesaba aclarar en esta parte de nuestra obra.

---

530. Riviere, Jean: *Le modernisme dans l´Eglise catholique*. París, 1929.

Sin perjuicio de ese objetivo específico, al discurrir por la Historia, hemos tenido ocasión de verificar la permanencia de ciertos principios doctrinarios acerca de la Autoridad, sostenidos por la Iglesia Católica.

Si quisiéramos resumirlos, podríamos puntualizar los siguientes:

1.) Toda autoridad proviene de Dios: "omnus potestas a Deo". Mientras la Iglesia cuide celosamente el depósito de la fe que le ha sido confiado por su Fundador, no podrá proponer otro origen que el divino para cualquier tipo de autoridad. Y este principio fundamental es el divisor común entre cristianos ortodoxos y modernistas-naturalistas, puesto que éstos, a través de todas sus variantes, son partidarios del método "ascendente" de la Autoridad.

2.) La máxima autoridad religiosa goza del Primado de Jurisdicción, y de la infalibilidad para enseñar "ex cathedra" la verdadera doctrina y las sanas costumbres, incluyendo en lo moral los principios políticos. Por eso mismo, puede gobernar y regir, mediata pero directamente, las comunidades humanas, en acto las cristianas y en potencia todas las demás.

3.) Dicha autoridad religiosa, por razón de sus fines, es superior a cualquier autoridad temporal. Las autoridades civiles, cuyo fin próximo es distinto del religioso, por su fin último y supremo quedan subordinadas a la autoridad religiosa, cuyo fin específico es la salvación eterna. De ahí la "primacía de lo espiritual", que funciona como la relación entre alma y cuerpo.

4.) Conforme a lo anterior, no es aceptable en el orden de los principios la separación entre ambas potestades. La autoridad civil debe coadyuvar positivamente a la salvación eterna de los ciudadanos. Lo contrario es laicismo, indiferentismo, naturalismo, "enfermedades" propias de la Modernidad. La doctrina cristiana distingue para unir, no para separar.

5.) La Iglesia distingue lo sustancial de lo accidental, lo esencial de lo existencial, lo necesario de lo contingente. Por ello, sus principios, incluidos los políticos, son eternos; mientras que sus aplicaciones se adaptan prudencialmente a las circunstancias temporales. Conforme a ello, cuando la sociedad civil se avino a aceptar la fe cristiana,

> la Iglesia propició el establecimiento de una comunidad de los cristianos en tanto que tales, coronada en su última instancia potestativa por el Romano Pontífice. Tal fue la Cristiandad medieval, modelo arquetípico de realización de los principios cristianos en la Historia.

Muchas otras conclusiones se podrían extraer de la lección histórico-doctrinaria que acabamos de efectuar. Con las notas elementales que hemos enumerado, creemos que basta. Si la Historia es "magister vitae", he ahí una lección para aprovechar en todo tiempo. Porque, en suma, lo que nos enseña esta disciplina es que el empeño de los cristianos en este mundo no consiste en otra cosa que en procurar la victoria de Cristo, instaurando todas las cosas de la tierra en su Reino suprahistórico. Puesto que "del Señor es la tierra y su plenitud".

Y como colofón erudito de nuestra labor, queremos cerrar el capítulo con la cita de un autor que hemos puesto en el acápite; de un filósofo contemporáneo del cual, como se dijo de Focio, "es una extraña mezcla de bien y de mal"; a quien admiramos, rechazamos, pero siempre respetamos. Dijo Jacques Maritain que la Iglesia no cambia con la historia:

> "Es el peligro que cambia de sentido, ella avanza en **línea recta**. **Nada reniega, nada borra**, ni renuncia a nada de lo que ha determinado. La encíclica 'Pascendi' siempre está allí, el 'Syllabus' siempre está allí, la bula 'Unam Sanctam' siempre está allí. El liberalismo es siempre condenado, el americanismo es siempre condenado, el socialismo, el **sillonismo**, el modernismo son siempre condenados. El laicismo es siempre y de nuevo condenado. Quiérase tener en cuenta, como se debe, **la prodigiosa 'memoria' de la Iglesia** y las perspectivas espirituales donde exige que se coloquen para considerar sus acciones: se verá entonces cómo la proclamación solemne de la realeza de Cristo hecha en nuestros días por Pío XI, se enlaza a través de los siglos, con las brillantes afirmaciones de la supremacía de lo espiritual debida a los Papas del medioevo... **Tiene** (la Iglesia) **más memoria que nosotros, la**

> **experiencia de toda la historia.** Locura es rechazar el consejo de tal sabiduría e inquietarse por sus caminos"[531].

Miguel de Cervantes Saavedra, en "Don Quijote de la Mancha", encomiaba la derechura del camino de la verdad, "cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir". En ésa, su función de "magistra vitae", coadyuva, modestamente, a mantener la memoria de la gente, tal como prodigiosamente lo hace la Iglesia. Esa, pues, ha sido la finalidad de este capítulo histórico: mantener viva la memoria de los hechos trascendentes del pasado humano.

531. Maritain, Jacques: *op. cit.*, pp. 108, 109.

Esta obra se imprimió en octubre de 2006
en el centro de impresión de la
editorial folia universitaria
Avenida Patria # 1201
Zapopan, Jalisco, México.

América la Bien Donada
3

AMÉRICA LA BIEN DONADA

Primera Parte
Bases teológicas de la donación americana
La Realeza de Cristo y la Potestad Papal

Segunda Parte
Bases Filosóficas
La sabiduría Cristiana y el naturalismo

Tercera Parte
Bases históricas
La plenitud de la potestad papal en la cristiandad

Enrique Díaz Araujo



Universidad Autónoma de Guadalajara
Guadalajara, Jalisco, México

Coordinación de edición
Liliana Pineda Ruiz

Corrección
Laura Ilda Romo Limón
María Luisa Rolón Velázquez
María Felix Lozano Vidal
Ana Silva Madrigal López

Diseño de interiores
Hector Felipe Gómez Peña

Diseño de portada
Luis Antonio Lopez García

Noviembre de 2001
folia universitarias
Universidad Autónoma de Guadalajara
Avenida Patria número 1201
Colonia Lomas del Valle
Código Postal 45129
Guadalajara, Jalisco, México
Teléfono 36-48-88-24 ext. 32223
folia@uag.mx
www.uag.mx/folia
0044

Impreso en México
Printed in Mexico

Capitulo 5

El Contrato de la Donación

Las Bulas Indianas contienen una donación de derecho público, traslativa de dominio y constitutiva de soberanía. Esa definición nos parece que ha quedado más allí de toda duda razonable.

Ahora bien: ¿ Cuáles son los elementos que integran ese contrato y *cuáles* son sus partes?

Comencemos por las partes del contrato. Esto es: donante y donatario.

1. El donantes:

El donante es el Papa, Sumo Pontífice Romano de la Santa Sede Apostólica de la Iglesia Católica, Vicario de Cristo en la tierra. y sucesor de San Pedro.

No vamos a reduplicar aquí cuanto hemos sostenido en la Primera Parte de nuestra obra. Lo damos por conocido, y pedimos que se tenga presente.

Recordamos, simplemente, que al respecto existían dos problemas. Uno de "iure": si el Papa podía donar tierras (de fieles o infieles) a los reyes cristianos. Otro de "facto" si el Papa Alejandro VI dono efectivamente tierras (América) a los Reyes Católicos, sus herederos y sucesores. A las dos cuestiones respondemos positivamente. El papa podía, donar y realmente donó, las tierras e islas al occidente del Mar Océano a los Reyes de Castilla y de León.

El papa
podía donar
y donó

Luis Weckmann, tras señalar las discusiones básicas sobre las bulas Indianas, descarta que el debate tenga que ver con la personalidad de Alejandro VI:

> «Probable dice, de haberse descubierto el Nuevo Mundo de la misma manera, cien años antes, en 1392 bajo Bonifacio IX, o doscientos años antes, en 1292, bajo Nicolás IV, y dado que tal descubrimiento hubiera seguido cronológicamente al de las islas portuguesas, del Africa, la redacción de las bulas pontificias pertinentes hubiera sido, básicamente, la misma. y la única probable alteración, aparte del nombre de los monarcas destinatarios y del pontífice signatario, hubiera sido la sustitución del nombre de Cristóbal Colón por el de otro descubridor[1].

Breve y exacta respuesta al mar de injurias desatado por Manuel Giménez Fernández. Porque no hay singularidad personal en el donante. No es un asunto que tenga que ver con la discutida figura de Alejandro VI. Cual lo anota un vitoriano militantes, Antonio Ybot León:

> "Cuando a partir del siglo XVI se emprendió una ofensiva general contra la legitimidad del derecho pontificio a conceder las Indias a los reyes Católicos se olvidaban los tratadistas de que esta clase de donaciones, sobre varias veces centenaria en las costumbres y polí-

1. Weckmann, Luis, op. cit., ps.25-26, 31

tica del pontificado, fue un derecho reconocido como legítimo por los juristas medievales no Obstante sus contradictores, en cuya virtud o Vicario de Cristo, procedía de la mejor buena fe, convencido de que su alta y divina potestad lo autorizaba a tal especie de actos. Y como el mundo de ideas y prácticas en que aun se desenvolvieron el descubrimiento, concesión y conquista de los primeros tiempos colonizadores era todavía en parte un mundo medieval, el juicio que sobra estos hechos históricos se haga ha de estar rigurosamente de acuerdo con el medio y el tiempo en que se produjeron. Es, por tanto, con *ojos y* mente medievales como es necesario contemplar y comprender tan discutida concesión"[2].

Nadie discutía en el medioevo el,derecho de donar

Es decir, con los ojos propios de la Edad de la Fe, sumisos a la palabra revelada, y no con la mirada agnóstica de la Modernidad.

Nicolás V, en 1452, escribe en la bula "Romanus Pontifex":

"El romano pontífice sucesor del celestial portero y vicario él mismo de Cristo..., suele ordenar y dispone saludablemente, tras madura deliberación, los medios que cree ser agradables a la divina majestad para reducir al único aprisco del Señor las ovejas que le han sido encomendadas... Todo lo cual creemos que – con el divino auxilio - sucede con mayor certeza cuando colmamos de favores y especiales gracias a aquellos reyes y príncipes católicos que, cual intrépidos atletas de la fe cristiana, vemos que no sólo reprimen con la fuerza a los sarracenos y demás enemigos del nombre de Cristo, sino que sujetan a su dominio temporal –para defensa y aumento de la fe– a sus reinos y lugares, aunque se hallen en parajes lejanisimos y a nosotros desconocidos"[3].

Cientos más de letras pontificias podrían reproducirse. No lo estimamos pertinente. Desde que se trata de un principio doctrinario, aplicado históricamente .Como lo afirmaba don Lucas Ayarragaray: El principio importante en la edad media

Fue el siguiente: El Papa, como *Vicario de* Cristo, puede dar el territorio de los bárbaros a los príncipes cristianos, porque lo temporal está su-

2. Ybot León, Antonio, op. cit., p. 142
3. Leturia, Pedro de, S. J., op. cit., p.180

jeto a lo espiritual."[4]. Si alguna bula, quizás, cabría transcribir, sería la "Ineffabilis", del 13 de febrero de 1494, de donación del África a los Reyes Católicos por Alejandro VI. Letra en la que el Romano Pontífice, para el vencimiento de los infieles" establecía:

> "motu propio*, y* no a instancias vuestras ni de ningún otro que nos haya suplicado en vuestro nombre, sino por mera determinación nuestra, de nuestra ciencia cierta y con plenitud de la autoridad apostólica ... por autoridad de Dios omnipotente concedida a nos San Pedro...os damos la investidura de la misma África y de todos los reinos, tierras y dominios de ella y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores dichos con la autoridad del Vicario del mismo Señor Jesucristo de que gozamos en la tierra, para que vosotros, vuestros herederos y sucesores dichos si como esperamos las conquistáis , las poseáis perpetuamente, las rijáis y gobernéis y dominéis en ellas libremente del mismo modo que poséis , regís y gobernáis los demás reinos , tierras y dominios vuestros, os las donamos libremente, concedemos y asignamos, y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores dichos, os honramos y condecoramos con el título de Rey[5].

Esto, un año después de las Bulas Indianas. Y, por si acá es insistiera en las injurias antialejandrinas de Giménez Fernández, entonces cabría leer la Bula de Julio II, del 26 de marzo de 1510, en la que proclama a Fernando V "fortissimus Christi athleta". (fortísimo atleta de Cristo), por sus hazaña contra los infieles, como las de la conquista de Granada y de las Indias, y concede indulgencias para la guerra del Africa, y que dice así:

---

4. Ayarragaray, Lucas, La Iglesia en América y la dominación española. Estudio de la época colonial, Bs. As., Lajouane, 1920, p.160. En contra: el paupérrimo artículo de Pirotto, Armando D., Las bulas de Alejandro VI como título a la conquista de las Indias, en: Academia Nacional de la Historia, II, Congreso Internacional de Historia de América", Bs. As., 1938, t° I, ps. 331–339, que no vale la pena glosar.

Ballesteros Gaibrois, Manuel, "Fernando el Católico y América", en: Anales, Ciudad Trujillo, n° 19, 1954, ps. 353– 369

5. Doussinague, José M., La política internacional de Fernando el Católico, Madrid, Espasa-Calpe, 1944, Apéndice n° 4, ps. 523-524

«Como pues nuestro querido en Cristo hijo - Fernando rey Católico de Aragón y de ambas Sicilias desde el principio se ha conducido de manera que dirigiese sus acciones todas hacía el honor y aumento de la fe ortodoxa, lo que es conocido de sobra por varias expediciones llevadas a cabo felizmente por él y por la recuperación del Reino de Granada y conquista de muchas islas y otras muchas grandiosas hazañas contra los infieles; y hace poco ha conquistado una parte no pequeña de Africa, ocupada por larguísimo espacio de tiempo por los mahometanos, y estás preparado al presente a pasar personalmente al Africa, reunidas toda las fuerzas de su reino, como fortísimo atleta de Cristo, para poner fin a sangre y fuego a tan perfidísima secta, borra la ignominia marcada sobre el pueblo cristiano por espacio de tantos años, recuperar tan gran provincia, más aún, la tercera parte del orbe ante, oh dolor, fiel y católica, oprimida por tan larga esclavitud de gente cruelísimas mas, asegurar y vengar el honor de toda la república cristiana manchado y despreciado. Nos favoreciendo como es justo a tan gran rey y queridísimo hijo nuestro, alabamos lo mas que podemos sus grandes intentos, y todas las empresas hasta hoy hecho por él no solo contra los moros, sino contra cualesquiera otros infieles y las que en adelante haga las aprobamos y las confirmamos con la fuerza de la autoridad apostólica. Y ciertamente para que tenga alguna prueba benignidad apostólica y de nuestro amor, siguiendo las huellas de Sixto IV de feliz recordación nuestro tío y de Inocencio VIII nuestros predecesores que concedieron con largueza los dones de su caridad al mismo Fernando rey y a Isabel su esposa de esclarecida memoria, con ocasión de recuperación de Granada, y no ignorando cuántos y cuán grandes frutos trajeron a la fe cristiana, y de cuánto provecho y gloria fueron causa, tanto aquellos como estos favores que nos también al mismo rey católico liberalmente concedimos asta ahora; al mismo a tantos otros nobles como plebeyos, y de los hombres de cualquier estado, grado o condición que sigan en la guerra por la fe de Cristo, con de que se confiesen y arrepientan como conviene, concedemos indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados desde el día de su nacimiento. Y el dicho rey con sus próceres con

el mayor empeño que podemos exhortamos, más aún, por las entrañas de la divina misericordia le pedimos en el Señor, que lleve adelante tan leudable empeño y tan notable expedición contra los africanos y contra cualesquier otros infieles con todo empeño, resolución y esfuerzo que pueda ... y destruyamos para siempre con la ayuda de Dios las reliquias de la implísima superstición."[6].

Más claro y más fuerte, en orden a las empresas político - militares en beneficio de la Cristiandad, no podía hablar la Sede Apostólica. Pues tales eran los atributos de la Plenitud de Potestad. Concesiones espirituales y temporales que no las conferían ni el Hostiense, ni Agustín Triunfo de Ancona, ni Silvestre Prierías, ni Juan Ginés de Sepúlveda, sino el mismo Santo Padre. Por modo tal que cualesquiera que deseara litigar contra esa, Potestad, no debía errar en la personaría pasiva, como tantos que dirigieron sus embates - de buena o mala fe- hacia los "canonistas o juristas de Roma", y no hacia la propia Santa Sede, responsable y titular de la «plenitudo potestatís".

De ahí que cuando se planteó la cuestión por primera vez en España, su primer teólogo, el P. Matías de Paz O.P. sostuviera que la "cabeza visible de la Iglesia tiene realmente el dominio de todo el universo". Doctrina común de su época - la Edad de la Fe -, controvertida luego por nominalistas, galicanos, averroístas latinos, racionalistas y naturalistas del Renacimiento. En los albores de la Modernidad, fray Francisco de Vitoria - como antes lo habían hecho sus maestros Juan de París, Ockham, Almain, Gerson, Maior, y Marsilio de Padua- negó la verdad de fe de la realeza humana temporal de Cristo y su delegación en Pedro. Socavado el cimiento dogmático, claro que todo el edificio de la primacía petrina se venía abajo. Y con él la capacidad para donar tierras a los reyes cristianos. "En consecuencia - dice Paulino Castañeda -, para los teólogos y canonistas a partir de Vitoria, el Papa en cuanto Papa, no tiene ningún poder temporal " iure divino". Ergo, las bulas alejandrina " no hacen ninguna donación temporal". Hay, nada más que un mandato de predicación y evangelización en exclusividad. Esto, por la teoría del " poder indirecto" papal

Vitoria negó la realeza temporal de Cristo y por eso ende la posibilidad de donación papal

6. Doussinague, José M., op. cit., Apéndice n° 34, ps.591-592

que amപararía tal monopolio misional. Tesis, cuyas fórmulas, como lo destaca el propio Castañeda, "pecan de vagas e imprecisas". Al punto que: "La distancia entre el poder directo o indirecto es prácticamente nula". De lo que incluye:

> "Luego, admitido que la potestad de la Iglesia se extiende a todo lo que de alguna manera está relacionado con lo espiritual tendríamos que, de hecho, su extensión es ilimitada, y el modo de aplicación, directo. Por consiguiente, en cuanto a resultados, es lo mismo que el Papa Alejandro VI se apoyase en un poder que en otro, para conceder sus famosos edictos"[7].

Pudiera ser que las consecuencias fueran análogas. En cuyo caso no se advierte para que y por que sentaron tan mal principio, e hicieron perder tanto tiempo con debates estériles.

En todo caso, mientras el prolijo erudito Paulino Castañeda arriba a esa conclusión ecléctica, otros salmantinos bastante más ignaros en la materia, continuaron firmes en sus trece. Así, Manuel Giménez Fernández, quien escribía:

> "Una escuela teológica, exhaustivamente estudiada por Leturia. (síc) al objeto de nuestro estudio, sostenía la tesis de ser el Papa "Dominus orbi" y poder disponer de la soberanía (potestad política), y aun de la libertad (potestad económica) de los pueblos infieles. Conviene advertir, no obstante, que si a través del rey cristiano de súbditos infieles, se ejerció durante la Edad Media la influencia de la potestad pontifical sobre éstos, jamás se sostuvo desde el solio Pontificio aquel principio doctrinal, y por el contrario la Santa Sede condenó repetidas veces el proselitismo forzoso de infieles, aunque aprobara la represión de la herejía, ya que ésta es delito de un súbdito de la Iglesia. Y precisamente la aparición de pueblos pacíficos plenamente infieles en América, originó la controversia donde Cayetano y Vitoria deshicieran las opiniones hierocráticas de canonistas, más legistas romanófilos, que teólogos católicos como

---

7. Castañeda, Paulino, "Las bulas alejandrinas y la extensión del poder indirecto, en: "Missionalia Hispanica", año XXVIII, mayo- agosto 1971, n° 83, ps. 226, 230, 248

> eran Enrique de Segusa (+ 1217), Alvaro Pelayo, O. F. M.(+ 1350) y Nicolás de Tudeschis, el famoso Abad Panormitano, O.S.B (+ 1445)[8].

Increíble resumen de quien ocupara una cátedra de Derecho Canónico...

Lo cierto es que el inefable Giménez Fernández, después de aseverar lo anterior y denostar "la absurda teoría del dominio jurisdiccional pleno del Pontífice sobre las tierras de los infieles como eran las Indias", se contradice consigo mismo. Esto acontece cuando expresa:

> «Pero las Bulas indianas de 1493, cualquiera fuese su contemporánea utilización pragmática, respondían a una metafísica trascendental, la cristiana... ...Semejantes expedientes sólo condujeron a la ruina de la efectividad jurídica en la comunidad internacional de las ideas gregorianas e inocencianas, al descrédito del ejercicio de la autoridad apostólica...extienden la solemne, partida de defunción al concepto medieval de la República Cristiana»[9].

Como es obvio, la etnarquía de la Cristiandad medieval, que ahora el catedrático sevillano, reposaba sobre la plenitud de potestad pontifical, que él juzga "absurda". Doctrina bíblica, que la Patrística, la Escolástica y el Magisterio habían desenvuelto en los siglos de la Edad de la Fe. En la que coincidían los grandes doctores de la Iglesia. Uno de ellos, entre cientos de otros, era el vilipendiado Enrique de Suza, Cardenal Ostiense, cuya tesis sintetiza así Silvio Zavalas

> "el Papa es vicario universal de Jesucristo, y que consiguientemente tiene potestad, no solo sobre los cristianos sino también sobre todos los infieles, ya que la facultad que recibió Cristo del Padre fue plenaria. Y le parece que, después de la venida del Redentor, todo principado y dominio y jurisdicción ha sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles, en derecho y por justa causa, por aquel que tiene el poder supre-

Tesis medieval respecto del Papa. El sumo pontífice tiene todo poder

8. Giménez Fernández, Manuel, op. cit., ps.128.129

9. Giménez Fernández, Manuel, op. cit., ps.159-160, 147, 148, 123, 124, 217. Leturia, sin duda, se hubiera asombrado de que sus sultas citas acerca de la potestad pontificio fueran consideradas un "estudio exhaustivo"...

> mo y es infalible... (los infieles). Sólo gozaban de una tenencia precaria del reino, a modo de concesión de la Sede romana"[10].

Explicitación que en sus matices acerca de los derechos de los infieles podía ser discutida; pero no en sus premisas mayores, que son las de toda la doctrina medieval de la autoridad. Cual lo apunta John Neville Figgia:

> «el caso es que desde el tiempo de Hildebrando hasta Bonifacio VIII y Juan XXII, continúa desarrollándose, la teoría de que, naturalmente, es una teoría de derecho divino. La doctrina de la (plenitud potestatis» es la expresión de las pretensiones del papa a la soberanía, fundadas en una concesión de Dios a San Pedro y a sus sucesores...Nada tiene de novedoso pensar que la idea de la supremacía papal..., implique la pretensión de reino universal. Es evidente que la doctrina de la doctrina de la "plentud potestatis" encierra el elemento más importante de la teoría de la soberanía...declarando la unidad de la Iglesia y del universo... Estas ideas están claramente expresadas en las bulas "Unam Sanctam"[11].

Un liberal agnóstico y un apologista del protestantismo, pues convienen en que esa doctrina no es cosa de este o aquel canonista, sino del papado medieval. Y, con ella y por ella, se otorgaron todas las bulas de donación, entre tantas otras, las bulas Indianas.

Contrariamente a lo que suelen afirmar los escritores del llamado "Renacimiento Vitoriano", de la primera mitad de este siglo XX, esa doctrina de la donación por dominio directo del papa, se perdió tan fácilmente en la noche de los tiempos. Confunden sus deseos con la realidad. En 1889, por ejemplo, el P. Ricardo Cappa S. J., en sus "Estudio Críticos" escribía:

> "Hay unos pocos doctores católicos que niegan el sumo Pontífice el derecho de disponer directamente y en algunos casos, de determinados países; pero la mayor parte sostiene lo contrario. Apuntaré aquí algunas se estas concesiones, remitiendo al que las desee en

---

10. Zavala, Silvio, La filosofía política en la Conquista de América, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, ps. 26, 27
11. Figgis, John Neville, El derecho divino do los reyes y tres ensayos adicionales, México D.F, Fondo de Cultura Económica, l942, ps. 46, 48

mayor número a Martha (De Jur. , Ip., cap. XXV, n. 34). Adriano IV concedió la Irlanda a Enrique I de Inglaterra, a condición de que trabajara para convertirla a la fe. Martín V, en 1420, cundo los portugueses iban ensanchando sus conquistas, les hizo también donación de ellas, lo cual confirmamos y extendieron a otras provincias del Africa y del Asia Nicolás V y Calixto III. Y el uso absoluto del mar Adriático lo vindicaron los venecianos por concesión de Alejandro III. Las Canarias se dieron por Clemente IV a D. Luis de la Cerda, condición de planta r en ellas la fe católica. Y los dominios que los franceses tuvieron al sur de Italia, ¿ De dónde les vinieron sino de los Papas. ? ”[11bis].

He ahí una prueba, entre tantas, de la subsistencias del cristocentrismo.

Para poner de algún modo fin a ese tópico interminable, tenemos que volver a los textos mismos de las bulas. Acá es Alfonso García Gallo quien nos guía, al observar que:

“En las dos Bulas “Inter catera”, el Papa, para que los Reyes puedan llevar a cabo la evangolitación”,de nostra mera liberaritate et ex certa scientia ac de apostolice potestatís plenitudine ... auctorítate omnipotentis . Dei nobis in beato Petro concessa ac vícariatus lhesu Christi, qua fungimur in terris..., vobis heredibusque et succesoribus vestris Castelle et legionis Regibus, ímperpetum auctoritate apostolica tenore presetium, donamus, concedimus».

...La “Eximie devotionis” declara conceder los privilegios “apostolice potestatís plenitudine”. La «Dudum siquidem» indica que la concesión primera fue hecha “de apostolice potetatis plenitudine”y la que ahora se realiza por, “auctoritate apostolica”.

...La omisión una vez en la segunda “Inter caetara”, al hacer la concesión de la expresión Auctoritate apostolica”, que aparece en la

11bis.- Cappa, Ricardo, de la Compañía de Jesús, Estudios Críticos acerca de la Dominación Española, en América, Parte Segunda. ¿Hubo Derecho a conquistar la América? Análisis Político del Imperio Incásico, 3a.ed, Madrid, Librería Católica de Gregorio del Amo, l889, p.12, nota 1.En esa tesitura, la Bula tres un título tan legitimo de adquisición como otro cualquiera del derecho público”.

> primera y que aquella repite en otras ocasiones, no parece que tenga especial significación sea hecha por el papa en virtud de una potestad que no es apostólica. Por lo demás, tanto la "Eximie devotionis" como la "Dudum siquidem" conceden los privilegios "apostolice potestatis plenitudine"[12].

Con la plenitud de la potestad apostólica se expidieron las bulas Indianas. Tanto por boca de sus defensores como de sus impugnadores, sabemos lo que significa. El donante, pues actuó con plena conciencia de su capacidad para donar. De modo que a su respecto, el acto es claro, voluntarioso, lícito y unívoco. Además, contenido en letras selladas, públicas y registradas; que equivalen y sobrepasan el valor del instrumento o escritura pública. Lo que concedió a perpetuidad, bien concedido estuvo.

Plenitud de la potestad

Seguridad jurídica se trasmitió a cuantos sin malicia conocieron el acto de disposición. Entre ellos, los conquistadores de América. Hernán Cortés, vgr., en sus ordenanzas, mentaba el derecho que "el sumo Pontífice concedió". Francisco Pizarro le respondió al inca Atahualpa que su calidad era la de "embajador del Papa". Su capellán, Fr. Vicente de Valverde O. P. , explico que: "cómo Jesucristo dejo como vicario suyo de la tierra a San Pedro y sucesores que llaman Papas, los cuales habían dado al potentísimo Rey de España la conquista", debían atacar esa potestad .Es decir, que los mandatario de los donatarios proclamaron la capacidad del donante sin vacilaciones. Cual dijera el mismo Cristóbal Colón, al escribir a los reyes católicos desde Veragua: "tan señores son vuestras Alteza de esto, como de Jerez y Toledo"[13]. Ellos estaban convencidos de la validez del título suprahistórico por el cual actuaban.

Eso, en Derecho Internacional consuetudinario, se considera demostrativo de la voluntad de las partes. Es que para un cristiano católico, no podía ser de otra manera. Si el Papa, que podía donar, y donaba frecuentemente, donó las Indias Occidentales, no serían los fieles quienes se lo discutieran. Para ellos sentencia firme, cosa juzgada.

---

12. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.536-537, 581
13. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc", cit., ps. 298, 296

2. Los donatarios:

Son los Reyes, de Castilla y de León, sus herederos y sus sucesores.

La cuestión parece simple; pero no lo es por el carácter de «unión personal» y no rea, conque Isabel I y Fernando V reinaban en Castilla y León al tiempo de la donación Pontificia...» tema que pasamos a tratar.

Juan Manzano Manzano, Alfonso García Gallo y Ricardo Zorraquín Becú han estudiado acabadamente el asunto, y han arribado a diversas conclusiones.

A fin de entender ese debate hay que trazar ante todo la sucinta cronología dinástica de Castilla, que sería la siguiente:

— Isabel I Reina de Castilla, 1474-1504 (+)
Fernando V, Rey de Castilla, l474-1504. Unión personal
— Juana I, Reina de Castilla, 1504- 1555 (+)
Regencias: Fernando, Rey de Aragón (desde 1479)91504-1506
Felipe I, El Hermoso, l5O6 (+)
Fernando, Rey de Aragón. (15O6- 1516 (+)
Cardenal Ximénez de Cisneros. 1516-1517
— Carlos I, Rey de Castilla, 1516-1556, y Juana I
— Felipe II, Rey de Castilla , 1556 -1598 (+)
— Felipe III, Rey de Castilla, 1598-1621 (+)
— Felipe IV, Rey de Castilla .1621- 1665
— Carlos II, Rey de Castilla. 1665-1700

Hasta ahí: Habsburgos, Casa de Austria. Luego continúan los Borbones: Felipe V, Fernando VI, Carlos III, Carlos IV y Fernando VII.(1810: secesión americana).

En esa línea dinástica se insertan el Testamento de Isabel I, que operaría desde su muerte en 1504, la Real Provisión del 13 de abril de 1516, la pragmática Sanción del 9 de julio de 1520 y la Recopilación de leyes de Indias de 1680.

Como decíamos, el problema se suscita primero por la calidad de «unión personal» de los Reyes Católicos, con bienes, -los de las Indias- que, desde su punto de vista son «ganados» (no heredados) y «gananciales» de los cónyuges y después, por la incapacidad de doña Juana «la Loca», que obliga a sucesivas gobernaciones» de Castilla. Primera la de su padre, don Fernando (quien ha

dejado de ser Rey de Castilla al morir su esposa Isabel), hasta la «concordia de Villafáfila" (27 de Junio de 1506) en que el archiduque de Austria Felipe el Hermoso rey consorte de doña Juana asume la regencia hasta setiembre de 1506 en que muere, Torna don Fernando a ser «gobernador» hasta su muerte 1516 cuando lo sucedió el Cardenal Cisneros, mientras el Emperador Carlos V (I de Castilla) no asume la Corona (conjuntamente con su madre, doña Juana). Para entonces, tanto por la Real provisión del 13. 4.1516, como por la Pragmática Sanción del 9.7.1520, los bienes indianos son ya «realengos», esto es, incorporados a la Corona de Castilla; lo que se reafirma en el libro 3, título l, ley 1 de la Recopilación de leyes de Indias de 1680.

A su vez, tanto por la situación de «unidad personal» y cuanto por la circunstancia de que las Indias no se consideraban un «reino» ya existente (al modo, vgr, de Navarra), su situación hasta 1520 es la de un «señorío», título Político de categoría inferior al de Reino (similar al de Canarias). Y esto es lo que lleva a confusiones con las estipulaciones de las Capitulaciones de Santa Fe de la Vega de Granada, del 17 de abril de 1492 en las que Isabel y Fernando capitularon con Colón como «señores del Mar Océano». No obstante que por la cláusula 10a, del Codicilo testamentario de Isabel I se dijera:

> «...al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las islas y tierra firme del mar océano descubiertas y por descubrir, ganadas y por ganar, han de quedar incorporadas en estos mis reinos de Castilla y León, según que la Bula Apostólica a Nos sobre ellos concedida se contiene».

Aclarado lo cual, bien podemos ahora revisar las interpretaciones principales producidas sobre el tema.

Juan Manzano Manzano postula varias tesis. Una, que de los contratos con Colón: «La adquisición de las nuevas tierras tiene lugar, pues, a título personal, Son los Príncipes, repito, y no las Coronas» los que se benefician por el momento con la nueva adquisición. El recién conquistado reino granadino y las Islas y Tierra firme del mar Océanos constituyen sendas ganancias del regio matrimonio, y como tales, pertenecientes por mitad a ambos esposos». Otra, que la concesión de Alejandro VI distinguen en primer término a vosotros, es decir, a Isabel y Fernando Reyes de Castilla y Aragón; en segundo lugar, «a vuestros herederos y sucesores los

Reyes de Castilla y León» y no como era lógico, a juzgar por la concesión anterior hecha a los padres, a los herederos de los reinos de Castilla y Aragón. De lo que infiere, tercera, que aquella diferencia se debió a un acto de liberalidad del Rey Católico, quien, juzgó conveniente ceder (era legítimo propietario) la parte que le correspondía en las Indias a los herederos de los reinos de su mujer. Cuarta: que a la muerte de Isabel I, los reyes de Castilla pasan a ser Juana y Felipe. Por esta razón don Fernando «pierde en vida, el título de Rey de Castilla... Así, pues, se da el caso verdaderamente extraño, aunque perfectamente legal, de que a la muerte de Doña Isabel, su marido, en vida, no por causa de muerte pierde no sólo el título de Rey de Castilla, sino el de Señor de las Indias (por la mitad que le correspondía). se veía obligado a perder, en beneficio de sus hijos Juana y Felipe, herederos de los reinos de su mujer parte legitima que le correspondía en este reino. Desde este momento las Indias quedaban unidas a la Corona castellana» Quinta: La Reina Isabel, para compensar en algo a su marido de la pérdida de la propiedad de la mitad de las Indias..., constituye a su favor en esta cláusula testamentaria un legado de renta vitalicia sobre la mitad del Reino indiano, con condición de que esas rentas, derechos y provechos reviertan «después de sus días» a la Corona Real de Castilla". Sexta: Fernando no comparte ese criterio, pues «seguía considerándose verdadero propietario de la mitad del reino de las Indias, parte legítima de la ganancia adquirida durante su matrimonio con Isabel"; y: «En contra de lo dispuesto por Doña Isabel en su testamento, el Rey de Aragón entendía seguirle perteneciendo el dominio- no sólo las rentas- de la mitad de las Islas y Tierra Firme del mar Océano, en gracia de la concesión alejandrina hecha «por su vida». Séptima: en la concordia de Villafáfíla se ve obligado a aceptar el criterio del testamento isabelino pero por la muerte de Felipe y «decaído el compromiso de Villafáfíla, el aragonés continúa considerándose legítimo dueño de su mitad indiana». De ahí que: "Hasta la muerte del Rey Católico, ocurrida el 23 de enero de 1516, no se incorpora a la real Corona de Doña Juana La mitad que correspondía a su padre en las Indias del Océano"[14].

14. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", cit., ps. 315, 319, 321, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 336, 337

La argumentación es precisa y largamente fundada, como todas las de Manzano; quien, además, aborda tangencialmente, el tema de por que Castilla y no Aragón, es el reino beneficiario de las bulas. Según él, por el feudalismo nobiliario predominante en Aragón; que inclinó a Fernando y con él, al Papa a elegir a Castilla, monarquía más centralizada y gobernable.

Sobre este última aspecto, otra es la opinión de Ricardo del Arco. Para él, fue Alejandro VI, quien por, enemistad con Fernando, "le jugó la mala pasada de incorporar a los reinos de Castilla y León solamente, las tierras de Indianas"[15]. Acá, permítasenos esta digresión. En carta del rey Fernando a su embajador en Roma, Francisco de Rojas, del 29 de febrero de 1504 se decía que Alejandro VI "dejó estragadas y fuera de orden las cosas de la Iglesia romana y muchas de la Iglesia universal"; que esperaba que Julio II enmendara "los yerros de aquel y restituyese a la silla apostólica y a la Iglesia la religión y orden y buenas y santas costumbres que aquel pervirtió... cuanto más su santidad ve y conoce el camino errado que llevó el dicho su antecesor de que en esta vida no le queda sino mucha infamia y en la otra es de creer que mucha pena si nuestro Señor no usó con él de grandísima misericordia»[16]; ¡Quien así hablaba sería el cómplice de Alejandro VI, que quiere mostrarnos Manuel Giménez Fernández! ...

Bien: ya fuera porque lo solicitó Fernando V, o porque lo decidió Alejandro VI, lo cierto es que Castilla es la corona donataria en definitiva. Dicho lo cual, podemos retornar a la polémica interpretativa de las Bulas.

Antonio Rumeu de Armas pensaba que la exclusión de Aragón era sólo nominal, y, por eso, don Fernando seguía titulándose «señor de las Indias». Florentino Pérez Embid, al contrario, indicaba que sólo Castilla, por sus empresas de navegación atlántica, era la donataria, y que las pretensiones de don Fernando carecían de asidero legal. En ese estado del debate tercia Alfonso García Gallo.

El catedrático madrileño comienza por observar que: «Los mismos textos son interpretados de la manera más diversa» y que para resolver el problema hay que acudir al Derecho público castellano. En contra del

15. Arco, Ricardo del, Fernando e1 Católico, artífice de la España imperial, Santander, 1939, p.156
16. Doussinague, José M., op. cit., ps.538-539, apéndice n° 12

parecer de Manzano, apunta que la dificultad inicial se plantea con Portugal y el Tratado de Alcacobas, firmado por Castilla, y no por Aragón, en 1479. Dado que don Juan II impugna la valides del descubrimiento de Colón fundada era las Capitulaciones de Santa Fe, los Reyes Católicos buscarán en el Papa el auxilio para aclarar los derechos castellanos sobre el océano. "He aquí -dice- una explicación lógica de por qué es a los *reyes* de Castilla -y no los de Aragón, que estaba al margen de la polémica- a los que se conceden las Indias". Además, señala que las pocas islas descubiertas por Colón en su primer viaje no eran susceptibles de ser divididas entre los dos reinos.

A continuación, García Gallo pasa a analizar las tesis de Manzano en orden al título personal de Isabel Y Fernando por lo asentado en las Capitulaciones y en las Bulas. Y a ese propósito afirma:

> «Que las Capitulaciones al hablar de «Sus Altezas" quieran referirse a Fernando o Isabel no como reyes de Castilla y Aragón -o sólo de aquella-, sino "a título personal", casi diría como particulares, me parece una sutileza poco en consonancia con el estilo de cancillería de la época, Cuando "Sus Altezas" en las Capitulaciones prometen cargos públicos a Colón *y* le confieren atribuciones, ¿puede caber dada de que actúan como monarcas en el ejercicio de su poder real? Y si los cargos que crean son como "los de nuestros reinos de Castilla y de León", ¿puede dudarse que actúan o no príncipes de estos reinos? . En cuanto a distinguir en la bula, entre lo que es concede a Fernando e Isabel, a los que se ha llamado en la dirección reyes de "Castilla, León, Aragón, Sicilia *y* Granada", y a los herederos y sucesores sólo en cuanto lo sean de Castilla, creo que peca de la misma sutileza. Que Fernando o Isabel no tienen los mismos derechos que sus sucesores, me parece evidente; pero por razón distinta. Las Indias pertenecen a aquéllos y a éstos, precisamente, como reyes de Castilla, Pero mientras los dos primeros poseen las tierras como bienes adquiridos o de "ganancia", los segundos los tendrán como bienes heredados. Es ésta una distinción típica del Derecho medieval. Fernando e Isabel tienen el reino de Castilla heredado, pero las Indias por ganancia; no pueden disponer de aquél, pero el de estas.

> Para sus sucesores todo será "heredado» y constituirá una sola masa patrimonial"[17].

Registrada esa primera distinción, García Gallo se ocupa de los títulos reales que detentaban Isabel Y Fernando en Castilla. Niega que el lema «tanto monta, monta tanto Isabel como Fernando" se refiera a ea calidad Jurídica. Aduce que la «propietaria" del reino es Isabel exclusivamente, y que Fernando es *rey* en tanto que "legitimo marido de la reina". Esto es que: sus derechos nacen del matrimonio y sólo existen en tanto éste perdure. Y así lo reconoce Fernando cuando al morir Isabel rechaza el título de rey de Castilla». En lo que respecta a las Indias, los dos «como reyes de Castillas", no son reyes de las Indias, sino "señores" de ellas. Por lo cual:

> "Mientras Fernando era rey de Castilla "por su matrimonio" con Isabel, que había «heredado" esta corona, era «señor de las Indias" porque reinando junto con su esposa ambos habían ganado» con su esfuerzo-que destacan las bulas - estas nuevas tierras. Nada podía pretender Fernando - y nada pretendió, como se ha visto, en el primer momento-sobre Castilla al dejar de ser rey por desolación del matrimonio a la muerte de la reina propietaria. Pero sí podía conservar mientras viviese, para luego transmitirlo por herencia a los monarcas castellanos-como prejuzgaban las bulas -, los títulos que él había "ganado". La parte de Isabel, a su muerte, pasa a su hija doña Juana; pero no la de Fernando, que él retiene. Por eso, aun concedidas por las bulas las Indias a los Reyes Católicos, solo la parte de Isabel a su muerte se ha unido al conjunto de reinos y señoríos "heredados" eso ha de decir ella en su testamento que las Indias "han de quedar incorporadas – aún no lo están totalmente- en estos mis rayos de Castilla o de León, segundo que en la bula apostólica a nos sobre ello concedida se contiene". Bien claro está el distingo, aunque no se haya acertado a verlo: sólo parte de las Indias están incorporadas a la Corona de Castilla que recibe doña

---

17. Rumeu de Armas, Antonio, "Colón en Barcelona", cit., ps.43 y ss.; Pérez- Embid, Florentino, op. cit., ps.251 y ss.; García Gallo, Alfonso, La unión política de los Reyes Católicos y la incorporación de las Indias, en: "Revista de Estudios Políticos", Madrid,1950, n° 30, ps. 183, 185, 186- 187

> Juana; el resto "han de quedar incorporadas" mas adelante, cuando muera Fernando"[18].

Por esa situación es que Fernando, después de1504, firma los actos jurídicos referentes a las Indias en dos caracteres: como "gobernador", administrador de los bienes de su hija incapaz, y como "señor de las Indias del mar Océano", por su derecho propio subsistentes. Este asunto del «señorío» también le sirve a García Gallo para explicar la disposición testamentaria de Isabel acerca de las rentas de Indias ya descubiertas. Expone que el tema es remonta a la Concordia de Segovia de 1475, que otorgaba rentas a Fernando en Castilla; y que por extensión lo correspondían en tanto que "Señor de las Indias». No obstante, no cobraría sobre las rentas de tierras a descubrir. Ahí destaca el profesor madrileño:

> "¿Por qué esta limitación?. Las bulas de Alejandro VI habían concedido a los Reyes Católicos las islas y tierras descubiertas y «por descubrir"; y sin embargo, a Fernando se le niega la mitad de las rentas de las que se descubran en adelante. También esto tiene fácil explicación. Si lo que Fernando "gana" de las Indias- y de 1o que puede beneficiarse - lo obtiene en cuanto rey de Castilla, es claro que al dejar de serlo por muerte de la reina no podrá seguir adquiriendo por falta de título lo que es descubra, ni percibiendo, en consecuencia, la parte correspondiente de sus rentas"[19].

Expuesta su interpretación de este ítem secundario, García Gallo va hacía su conclusión argumentativa. Para él, la total incorporación de las Indias a la Corona de Castilla se opera a la muerte de Fernando, cuando Juana queda como heredera universal de sus estados. Cual lo dice don Fernando en su testamento, que lo traslada la Corona de Aragón *y* "en la parte que a nos perteneciente en las Indias del mar Océano». Y contradice a Pérez Embid por pensar que esa incorporación recién opera coja las Cortos de Valladolid de febrero de 1518*, y* las provisiones de Carlos I.

---

18. García Gallo, Alfonso, "La unión, etc.", cit., ps.187,188
19. García Gallo, Alfonso, "La unión, etc.", cit., p. 190

García Gallo reproduce esos textos. En el primero, Carlos, mentando "la bula de donación", sostiene que las islas y tierra firme del mar Océano "las tenemos como cosa Incorporada en ella (la Corona de Castilla) y *sí* es necesario, de nuevo las incorporamos y metemos". Y en las Provisiones de 1520 y 1523, se dice que las Indias son "de la Corona de Castilla", por contenerse así en la bulla de donación, no avía necesidad de nueva seguridad... *y si* necesario es, de nuevo las incorporamos». Las cuales glosa García Gallo de este modo:

> "¿Qué mayor prueba que la declaración del monarca de que están ya incorporadas... desde 1493?. La nueva incorporación a que se alude en las últimas palabras, no tiene más alcance que el de ratificar el acto primitivo, si acaso algún vicio oculto había hecho nula aquella incorporación"[20].

Así ubica Alfonso García Gallo la cuestión. Aseverando que las Indias, o provincias indianas del reino de Castilla, fueron bienes "realengos" o del patrimonio real de esa Corona, y no señoríos de "solariego" o "abadengo".

¿Está todo aclarado...?

Ni de lejos. Juan Manzano Manzano ha insistido en sus tesis[21], y Alfonso García Gallo en las suyas[22]. No vamos acá a reduplicar tal polémica. De ella de momento, tan sólo nos interesa el punto del título de "señorío" asado por Fernando e Isabel, en lugar de "reino" de Indias. Manzano dice que es "ciertamente poco brillante» ese título; y agrega que él deviene del carácter privado - patrimonial del descubrimiento, por el cual Fernando o Isabel son sólo "dominios" de Indias, esto es: "dueño, en el l término: titulares de bienes privados[23]. A partir de esa afirmación, el gran jurista - historiador argentino Ricardo Zorraquín Becú produce su propia tesis sobre el asunto.

---

20. García Gallo, Alfonso, «La unión, etc.", cit., ps.191, 192, 193
21. Manzano Manzano, Juan, "La adquisición de las Indias por los Reyes Católicos y su inemoración a los reinos castellanos", en: «Anuario de Historia del Derecho Español", Madrid, 1951-52, XXI-XXII
22. García Gallo, Alfonso, Estudios de Historia del Derecho indiano, Madrid, 1972- Manual de Historia del Derecho Español, cit., I, ps. 676- 67.
23. Manzano Manzano, Juan, "La adquisición, etc.", cit, p,128 Este es un tópico menor, a nuestros modesto entender. Sin embargo, es un de los que ha provocado mayor biblio-

Zorraquín Becú se había ocupado antes pon términos generales, del problema. Había transcrito la cláusula de la Recopilación de leyes de Indias de 1680, que decía:

> "Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, y están incorporadas a nuestra Real Corona de Castilla. Y porque es nuestra voluntad, y lo hemos prometido y jurado, que siempre permanezcan unidas para, su mayor perpetuidad y firmeza prohibimos la enajenación de ellas, y mandamos que en ningún tiempo puedan ser separadas de nuestra real corona de Castilla, desunidas ni divididas, en todo o en parte, ni sus ciudades, villas, ni poblaciones, por ningún caso ni en favor de ninguna persona"(lib. III, tít, I, ley 1a,).

Había aclarado que la segunda parte de esa norma contenía la cláusula de "inalienabilidad", proveniente de las Leyes de Partidas (IIa., XV, 5).Y que, al traspasarse del dominio papal a la Corona de Castilla este bien, antes ganancial y luego hereditario, pasó a ser un bien «realengo". Así:

> «Esta incorporación se hizo a la corona y no al reino castellano, lo cual significaba que pasaban a ser, no de propiedad particular del rey ni dependencia del Estado español, sino propiedad pública de la monarquía en calidad de bienes realengos. Llamábanse así, por oposición a los señoríos solariegos y abadengos, los bienes sometidos al dominio directo de la corona real, y exentos de toda jurisdicción y vasallaje feudal."[24].

Tras esta definición, tan clara, tan neta, tan seguida y adoptada por los autores (por nosotros también), Zorraquín volvió más adelante sobre el tema. Reafirmó algunas de sus ideas; pero corrigió otras, en función de la polémica entro Manzano y García Gallo.

Por lo pronto, a lo primero que se aplicó Zorraquín fue a determinar el alcance del título de "señorío».

---

grafía; ver, entre otros: Martínez Ortiz, J., "Fernando el Católico en el descubrimiento y colonización de América" en: Teruel, n° 9, 1953, ps. 119- 135; y

24. Zorraquín Becú, Ricardo, op, cit., p.16

En tal sentido, negó que el tuviera que ver con la cuestión de la "investidura" feudal, en el caso de las Bulas Indianas (como sí lo había sido para Córcega, Cerdeña, Sicilia *y* Canarias), dado que allí no había juramentos de fidelidad ni compromisos remuneratorios. "Por eso creemos que el empleo de aquella palabra -investidura- era ya en cierto modo anacrónica y no tenía el significado tradicional que la correspondías.

Enseguida, Zorraquín consideró el tópico del señorío: en Las Partidas (3, IV, 18), como "mero imperium" para grandes dominios territoriales, que no alcanzaban a ser "reinos", y que se obtenían por concesión de autoridad superior (Papa, Emperador o Rey).Con lo real enfrenta la tesis privatista de Manzano:

> "La donación pontificia no fue hecha a título privado. Los precedentes de otras investigaras y concesiones demuestran que siempre el dominio era atribuido a otorgado con carácter público para ejercer el gobierno en determinados territorios, y lo mismo se hizo con las Indias (nota: La bula que concedió Irlanda al rey de Inglaterra ven 1155, lo designó "dominus", y este fue el título que sus sucesores usaron hasta mediados del siglo XVI...).Este gobierno implicaba y exigía el ejercicio de funciones políticas, mucho más importantes que el mejor de un patrimonio privado... Jurisdicción y gobierno (incluyendo en esta última la facultad de legislar) son funciones propias de una autoridad política, no de un dueño poseedor de bienes particulares. Y es obvio agregar que Fernando e Isabel no sólo gobernaron, sino que lo hicieron con intervención de los organismos y autoridades del reino de Castilla, dando a su dominio un carácter evidentemente público.
>
> Más aún: las bulas alejandrinas concedieron las islas y tierras descubiertas por Colón a los Reyes Católicos, titulándolos señores de ellas, y estableciendo que les sucedieran los titulares del reino de Castilla. De modo que si bien las Indias eran... territorios "ganados" y por lo tanto transmisibles por herencia, la anexión de aquéllas a la monarquía castellana estaba predeterminada e impuesta en los documentos pontificios, que anticipaban así ineludiblemente su naturaleza pública. La libertad de testar, de elegir un heredero, propios del derecho privado, faltaban en este caso por imperativo de la

bula, que desde el principio fijaron su destino ulterior. Desde 1493 las Indias habían quedado implícitamente incorporadas al Estado del cual eran titulares los Reyes Católicos, aunque faltara todavía la formalidad de la transmisión hereditaria, que sólo podía hacerse en favor de Castilla.

El señorío de las Indias se explica, a mi juicio, muy sencillamente. Como los descubrimientos colombinos no formaban un reino ya existente, los letrados de la Corte y luego el Pontífice recurrieron a un título político de categoría inferior pero perfectamente conocido y legislado en el derecho medieval, que acordaba a los príncipes facultades de legislación, jurisdicción y gobierno idénticas a las que hubieran tenido siendo reyes... y daban, por consiguiente, un completo derecho a gobernar - en el sentido político de la palabra,- las islas y tierras descubiertas y las que en adelante aparecieran»[25].

Pues bien, el "señorío" indiano era "ganado», o sea de territorios que pertenecían título personal del adquiriste; y deja de serlo cuando por los respectivos testamentos de Isabel y Fernando, de 1504 y 1516, se convierte en hereditario. En cuanto a si el usufructo de la mitad de las rentas del bien era una liberalidad otorgada por Isabel en reconocimiento a la labor de su marido - como pretende Manzano -, un derecho del condominio establecido en las Bulas- como afirma García Gallo -, Zorraquín Becú fija su interpretación de esta maneras:

«La tesis del último autor nombrado (G.G.) nos parece más ajustada a las disposiciones de Alejandro VI, que efectivamente dio a los Reyes Católicos de por vida, y en forma indivisa, las islas y tierras descubiertas y por descubrir, como una concesión personal, aunque podía interpretaras razonablemente que lo hacía por el hecho de que ambos eran los titulares del reino castellano. Los hechos posteriores confirman este criterio... Pero no coincido ni con Manzano ni con García Gallo en lo que se refiere a las rentas. Si Fernando era señor de la mitad de las Indias, lo era tanto de los territorios conocidos hasta 1504 como de los que aparecieran después, y en

25. Zorraquín Becú, Ricardo, La condición política do las Indias, en: "Revista de Historia del Derecho", Bs. As.,1974, n° 2, ps.296, 297, 298, 299

> consecuencia le pertenecían igualmente los beneficios de aquéllas. Por lo tanto, la limitación impuesta en el testamento, aunque disfrazada como una liberalidad, era abusiva y contraria al derecho que Fernando tenía a percibir la mitad de todas las rentas indianas mientras viviera,"[26].

Infiere, también, que las numerosas veces en que Fernando, luego de 1504, continúa titulándose «Señor de las Indias del mar Océano", revelan su voluntad y su derecho de serlo. Hasta 1516, asevera, el condominio indiviso prosigas entre doña Juana y den Fernando; y las Indias son aún «mitad Reino y mitad. Señorío". Recién:

> "El condominio de las Indias concluye en 1516, al morir Fernando, que en su testamento instituya heredera a su hija Juana de «la parte a Nos perteneciente en las Indias del mar océano". De este modo las conquistas ultramarinas vinieron a integrarse en el reino castellano pasando de un régimen señorial a un régimen plenamente político. Los territorios «ganados» se convirtieron definitivamente en hereditarios, cumpliéndose así las previsiones de las bulas alejandrina"[27].

En realidad piensa Zorraquín que se trata de un proceso de integración creciente de Indias en Castilla; que tiene por hitos importantes la Real Provisión de doña Juana y don Carlos, del 13 de abril de 1516, y la Pragmática Sanción, del 5 de setiembre de 1519, de Carlos I, en las que ya el título es de «reyes» y no de "señores». Y, cuando poco después, el 9 de julio de 1520, por su Pragmática don Carlos promete que:

> «las dichas islas e tierra firme del mar Océano, descubiertas o por descubrir, ni parte alguna ni pueblos de ellas, no será enajenado, ni apartaremos de nuestra Corona real, Nos ni nuestros herederos ni

---

26. Zorraquín Becú, Ricardo, "La condición, etc.", cit., p.301
27. Zorraquín Becú, Ricardo, "La condición, etc.", cit., ps.303, 304

> sucesores en la dicha Corona de Castilla, sino que estarán o las tenemos como a cosa incorporada en ella».

Sólo dio una nueva garantía a una situación preexistente, Lo cual era conforme a la tradición jurídica medieval. Tanto la indivisibilidad del reino, cuanto la inalienabilidad de su patrimonio, ahora aplicados a Indias, eran notas de Castilla desde el Ordenamiento de Alcalá y las Ordenanzas Reales, para evitar las concesiones feudales.

Y tal integración, o anexión, lo fue en calidad de cosa accesoria, con dependencia no solo de la Corona, "sino del reino *y* de la comunidad castellanos"; con descentralización administrativa y relativa autonomía legislativa en tiempos de los Austrias. Las ubica en una "situación intermedia". "Eran «de» Castilla pero no estaban gobernadas "por" Castilla"[28]. Dado que los "realengos" son reemplazados por los «dominios" durante la época borbónica, con centralización acentuada, Zorraquín ve enturbiados los argumentos sucesorios de 1810, cuando la crisis de la monarquía abre la etapa autonómica americana. Pareciera que ha llegado a la convicción, distante de sus trabajos anteriores, que las Indias y España no estaban sólo unidas por el vinculo dinástico (Como arguyera Castelli en el Cabildo de Buenos Aires),sino que a tal secesión obstaba el principio de indivisibilidad de todos los reinos castellanos. Esto lo era Contra la "Communis opinio" de los revolucionarios americanos; dejando, entonces, la Independencia sólo fundada en el «hecho» *y* la «necesidad", y no en el derecho[29].

Hasta aquí la argumentación actual de Ricardo Zorraquín Becú.

Ahora conviene que digamos dos o tres cosas por nuestra cuenta y riesgo.

Lo primero, es una reiteración de lo antedicho. El título «señorial» que utilizaron los Reyes Católicos en las Capitulaciones de Santa Fe, sólo tuvo importancia, precaria, frente a Portugal, por lo pactado en Alcacobas. Mas, de inmediato al descubrimiento, buscaron otro título supranacional. Este no fue otro que el de la Donación Pontificia, que abrogaba cualquier

28. Zorraquín Becú, Ricardo, "La condición, etc.", cit., ps, 306, 314, 316, 320, 325, 330, 333, 336
29. Zorraquín Becú, Ricardo, La condición, etc.", cit., ps.365–380

otra titulación; tal cual se dijo por el Fiscal en los «Pleitos» colombinos. Como lo dice Vicente Sierra, las mercedes reales eran simples gracias revocables en la espera de la Bula de Donación:

> «Colón había descubierto islas y tierras firmes en el Océano, tal como lo prometiera, pero sólo al recibirse la Bula de Donación la corona considera, que además de descubiertas, habían sido "ganadas"[30].

Lo segundo, es que más que lo que interprete el donatario, sus legistas e historiadores, cuenta el contrato mismo de donación, por las palabras del donante. Con esto queramos decir que el problema del "señorío", o cualquier otro, debe radicarse primero en las Bulas, y después, en otros textos jurídicos.

Si eso es así, veamos qué dicen las Bulas Indianas sobre esto:

> "Las cuatro bulas de Alejandro VI van dirigidas todas a los "carissimo in Christo filio Ferdinando regi et carissima in Chrísto filie Helisabeth regine, Castelle, Legionist, Aragonum, (la "inter caetera» del 4 de mayo añade aquí: Sicilie) et Granate, illustribus". Pero en la cláusula <u>diapositiva</u> la concesión se hace en las dos «Inter cartera» "vobis heredibasque et succesoribus vestris <u>Castelle et Legionís regibus"</u>. En la cláusula dispositiva la "Eximie devotionis" y la «Dudum siquidem", hacen la concesión "vobis ac heredibus et successoribus vestris prefatis" o "predictis", pero hay que tener en cuenta que antes, en la narración, la «Eximie" *y* la «Dadum", al referirse a la primitiva do nación decían que se había hecho «vobís heredibus que et successoribus vestris, castelle et legionis regibus"[31].

En síntesis: "A vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y 'León, para siempre".

Eso es todo. Pero, Juan Manzano lo lee de este modo:

> «A primera vista salta la diferencia entro la concesión hecha a los Reyes Católicos de la otorgada a favor de sus herederos y sucesores. Vemos cómo la donación y asignación pontificio de las islas y

30. Sierra, Vicente D., "En torno, etc.", cit., p.105
31. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.», cit., p.700, nota 442

> tierras descubiertas y por descubrir en mar Océano se hace, en primer termino, "a vosotros", es decir Isabel y Fernando Reyes de Castilla y Aragón; en segundo lugar, "a vuestros heredero y sucesores los Reyes de Castilla y León", y no, como era lógico, a juzgar por la concesión anterior hecha a los padres, a los herederos de los reinos de Castilla y Aragón"[32].

Acudimos al lector. ¿Dónde lee él una «concesión anterior" hecha a Fernando e Isabel distinta de la hecha a sus herederos y sucesores...?

Una cosa es el "encabezamiento»(I) de las Bulas, que no contiene la menor concesión, y otra es la "Concesión de privilegios, donación y demarcación"(V), donde sí se ubica las asignaciones, pero sin la menor diferencia entre Fernando o Isabel y sus herederos y sucesores en los reinos de Castilla y de león,,

A su vez, lo del Encabezamiento, no es un asunto particular del caso español. En las Bulas Portuguesas - que sirven de fuente interpretativa o integradora- las concesiones se hacen a Alfonso V y a sus sucesores los Reyes de Portugal («Alfonso Portugalliae et Algar bii regí illastri... tibí et successesoribus tuis, regibus Portagalliae»: «Divino amore communiti", 1452) y al Infante Don Enrique el Navegante, ("Romanus Pontifex",1455)."En qué medida- dice García Gallo- el Infante 'Don Enrique- pero no sus sucesores- debía compartir- con los Reyes de Portugal los derechos nacidos de la concesión, no lo dice la bula: esto era asunto interno del reino"[33]. Entonces no es cuestión de meter al Papa en danza, haciendo distinciones que no hace, para sacar conclusiones, fundadas en unas respuestas «preces» que no se conocen, Se podrá teorizar lo que se desee acerca de por que aparece sólo Castilla y León, y no Aragón. Pero no a partir de las Bulas, que nada indican al respecto.

Lo tercero, en cuento a la fecha de incorporación de las Indias a Castilla, es la misma de las Bulas, y nos otra: l493. García Gallo dice que los señoríos africanos y americanos fueron concedidos nominalmente a sus respectivos Reyes y no a sus Reinos[34].

---

32. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", cit., p.321
33. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., p. 698
34. García Gallo, Alfonso, "La Bulas, etc.", cit., ps,697–698, siguiendo al jurista portugués Silva Marques, ejemplifica el caso con la situación complicada del Infante don Enrique el Navegante.

Eso nos parece exacto. El Pontífice nominó a dos Reyes, Isabel y Fernando, sin plantearse si sus Coronas estaban unidas real o personalmente, si el bien iba a ser ganancial o realengo, ganado o hereditario, y en su caso, desde cuándo. Lo saco que dejó en claro es que el destino político - patrimonial era Castilla. Los "Reyes de Castilla y León, para siempre"; no los Reinos. La reina Isabel, por su cuenta, en su testamento, ubica los bienes en la Corona de Castilla. Ese es un acto de disposición de ella, no del Papa. Podía estar acertado o no; pero, en todo caso, es un acto jurídico nuevo, diverso del de la donación. No cabe interpretar la 'Donación Papal por el Testamento (como lo hace Giménez Fernández)- sino el Testamento por la Donación Papal.

Los americanos, cuando la sucesión de 1810, interpretaron los términos de la Donación de manera distinta a como lo hicieron Isabel, primero (en 1504) y Fernando después (en 1516). Mariano Moreno, por ejemplo, dijo: "Sí consideramos el diverso origen de la asociación de los estados que formaban la monarquía española, no descubrimos un sólo títulos, por donde deban continuar unidos, faltando el Rey, que era el centro de su anterior unidad. Las leyes de Indias declararon, que la América era una parte o accesión de la corona de Castilla, de la que jamás pudiera dividirse: yo no alcanzo los principios legítimos de esta decisión». Y la Primera República de Venezuela, sostuvo en un documento oficial, del 1 de junio de 1810, que ni la Bula de Alejandro VI ni la Recopilación de 1680 "concedieron su dominación a la Península ni a España, ni a los españoles europeos...sino únicamente a los Reyes Católico, Don Fernando y Doña Isabel, y a sus legítimos herederos y sucesores"[35]. Es decirle atenían estrictamente a los términos de las Bulas Indianas, que donaba a los Reyes de ese momento, y a sus herederos y sucesores en Castilla, las Indias. No nos parece que eso constituyera una "interpretación liberal", como afirma Zorraquín Becú, de las Bulas, Mas bien, era una exégesis restrictiva; que, implícitamente, negaba derecho a los Reyes de Castilla para intervenir el título, y cederlo a la Corona, al Reino, o al Estado español. Querían alegar que los únicos donatarios podían ser Isabel, Fernando y los Reyes,

35. Zorraquín Becú, Ricardo, "La condición, etc.", cit, ps.372, 373

sus herederos legítimos en Castilla. Y que, faltando ellos, por la abdicación ilegal de Bayona, no era la Junta Central ni el Consejo de Regencia - que carecían de representación real, o que no podían ser «herederos* en el orden dinástico - los sucesores, sino los mismos pueblos de Indias, quienes "reasumían sus derechos".

Al faltar el Rey, se dijo en Caracas los territorios pertenecían "a los descubridores y pobladores representados ahora en nosotros". Era una conclusión añadida al famoso "Silogismo de Chuquisaca", de setiembre de 1808, cuando la universidad de San Francisco Javier dictaminó así:

"Premisa mayor: Las Indias son un dominio personal del rey y no de España".

Premisa menor: El rey está impedido de reinar".

Conclusión: "Luego las Indias deben gobernarse a sí mismas desentendiéndose de España"[35bis].

Interpretación revolucionaria, si se quiere, pero no destinada.

Al respecto, es conveniente establecer con exactitud el valor de las palabras. Los donatarios son:1°) Fernando e Isabel;2°) sus Herederos;3°) sus Sucesores.

Los autores, en general, que sepamos, no se han tomado la molestia de distinguir entre "herederos" y "sucesores". Sin embargo, estos conceptos no son sinónimos, ni estaban colocados en las Bulas por redundancia. La "succesio» es un modo de adquisición de los bienes, conforme al principio "nemo plus Juris al alium transferre potest, quan ipse haberet» (Digesto, libro 17, 54, y Partidas, 7ª., título 34, regla 12).Explica un tratadista de la materia que:

> *Suceder es reemplazar. Todo derecho - dicho más técnicamente toda relación de derecho - supone un sujeto y un objeto. Y la transmigración es una realidad de la vida jurídica: salvo situaciones excepcionales, todos los derechos cuyo titular desaparece (autor), se asientan en otro (sucesor), y se dice, entonces, una sucesión"[36].

35bis.– Madariaga, Salvador de, Bolívar, Bs. As., Sudamérica, 1959, 3ª. Ed., t° I, p. 267; Rosa, José María, Historia Argentina, t° II, La Revolución 81806 – 1812), Bs. As., Juan C. Granada, 1964, p. 131

36. Arias, José, Derecho Sucesorio, 2a. ed. Bs.As., 1950, p.21

Sucesión es, pues, equivalente a transmisión de derechos, que puede operar «inter vivos» o ".mortis causa" (herederos).En el Código Civil Argentino (como en todos los códigos modernos derivados del Código Napoleón) hallamos estas definiciones:

> "Las personas a las cuales es trasmitan los derechos de otras personas, de tal manera que en adelante puedan ejercerlos en su propio nombre, se llaman sucesores. Ellas tienen ese carácter, o por la ley, o por voluntad del individuo en Cuyos derechos suceden"(art,3262 C.C,A.).
>
> "El sucesor universales aquel a quien pasa todos, una parte alícuota del patrimonio de otra persona."(art.3263 C.C.A.).
>
> "La sucesión es legítima, cuando sólo es deferida por la *ley*..." (art.3280 C.C.A.).
>
> «Toda persona visible o Jurídica, a menos de una disposición contraria de la ley, goza de la capacidad de suceder o recibir una sucesión. (art-3288 C.C.A.).
>
> «Nadie puede trasmitir a otro sobre un objeto, un derecho mejor o más extenso que el que gozaba; y recíprocamente, nadie puede adquirir sobre un objeto un derecho mejor y mas extenso que el que tenía aquel de quien lo adquiere". (art.3270 C,C.A.).

Si trasladamos estos principios de Derecho Privado, por analogía, al Derecho Publico, puesto que la Donación Papal es de soberanía territorial, o sea, publica, podemos extraer las siguientes consecuencias.

a) Isabel y Fernando, reyes, obtienen la donación de Indias directamente del donante.

b) Sus herederos dinásticos, Reyes de Castilla, prosiguen como donatarios de aquella donación, que es irrevocable.

c) Sus sucesores americanos, por el Principio de Sucesión de Estados, del Derecho Internacional, son sucesores universales, en sucesión legítima; por su parte alícuota, por el Principio "Utis possidetis iuris 1810", del Derecho Internacional Publico Americano (reconocido por la ONU, también para África).

d) Para el caso de que no se considerara "legítima» aquella sacesión "inter vivos", funcionaría como legitimante la voluntad del autor en beneficio de los sucesores. Esto se documentó en los respectivos Tratados

de Paz celebrados entre España y las Repúblicas Americanas, después de l824. Así, vgr.,el Tratado del 25 de abril de 1844 entre Chile y España. Y para la Nación Argentina, el Tratado del 21 de setiembre de 1863, celebrado entre la ¡Reina Isabel II *y* el Presidente Bartolomé Mitres, por el cual:

> "'Su Majestad Católica reconoce como nación libre, soberana o independiente a la República Argentina, compuesta de los territorios que legítimamente le pertenecen o en adelante le pertenecieren, y asando de la facultad que le compete, con arreglo al decreto de las Cortos Generales del Reino, de 4 de diciembre de 1836, renuncia en toda forma y para siempre por si *y* sus sucesores la soberanía, derechos y acciones que le correspondían sobre el territorio de la mencionada República"[37].

«Per successionem" desde 1810, desde los Tratados de Paz, los americanos son los actuales donatarios de la Donación Papal. Y poco importa si algunos reyes de Castilla declararon inalienable e inenajenable estos territorios -desde que otros reyes de Castilla, con posterioridad - y la ley posterior deroga la anterior-, resolvieron lo contrarío. En cualquier caso, no fue el donante quien impuso esa cláusula de indisponibilidad. La única norma es la de la perpetuidad o irrevocabilidad de la donación, elemento constitutivo de todo contrato de donación (doctrina del art.1789 C..C. A.).

Por lo que vemos que no estaban tan descaminados nuestros patricios cuando se titularon sucesores de los Reyes de Castilla en el dominio soberano de estos territorios americanos.

A mayor abultamiento, digamos que la ultima posición de Ricardo Zorraquín Becú sobre estos temas, no es aceptada pacíficamente. El constitucionalista chileno Bernardino Bravo Líra ha insistido en la tesis que antes sostuviera Zorraquía. Dice Bravo Líra que:

---

37. Ver: textos de los tratados previos, del 29. 4.1857 y 9.7.1859 en: Tratados, Convenciones, Protocolo, Actos y Acuerdos Internacionales, Bs. As., 1912, t° VIII, ps.50, 60

"La corona es, pues, una institución superior a los reinos, A ellas pueden pertenecer distintos reinos, sin fundirse entre sí. Esto es lo que sucede con los de Indias que fueron incorporados a la corona de Castilla y no al reino de ese nombre. En consecuencia, pertenecen a la corona, pero no son parte de Castilla... Dentro de la Corona los reinos de Indias son, como los de Castilla, verdaderos Estados, con territorio y población aparte, sujetos a legislación y gobierno propio"[38].

De ahí que los Reyes se titulen "Reyes de España y de indias": Hispaniarum et Idiarum Rex.

Además, no debe olvidarse a diferencia entra los sujetos de existencia: física (reyes) o jurídica - (reinos) y la Corona, entidad ideal. Acerca del simbolismo de la Corona escribe la profesora Nelly Ongay:

"Según los ritos da coronación medieval, la Corona, "signum sanctitatis", "res sacra o sancta" - ante la cual podía prestarse juramento al igual que ante la cruz, el Evangelio, el altar o las santas reliquias, - pertenecía a Dios *y se interpretaba que con ella se transmitía al rey los dones y virtudes de Espíritu Santo. Era, pues transmisora del poder de dios y a El debía revertir al final de los tiempos... Al simbolismo de santidad, se significado de justicia, de victoria, de gloria y de gobierno supremo. En mayor grado que los demás insignias eran la imagen visible del poder"*[38bis].

Caracteres simbólicos que le permitían estar por encima de los y asumirlos representados en sus piedras precisas No cabe preterir, pues, a la corona de Castilla al momento de fijar el donatario.

Esto es lo que nosotros nos interesa del tema de los donatarios. En cuanto a la prolijidad y larga polémica de Manzano, García, Zorraquín y otros, sobre los derechos o sin – derechos de Fernando el católico al señorío de Indias, nos

---

38. Bravo Lira, Bernardino, La noción de Estado de las Indias en la Recopilación de 1680, en: VV. AA., Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Estadios histórico–jurídicos, México, 1987, ps. 143, 162 . De similar opinión es: Konetzke, Richard, América Latina II La época colonial, en: Historia Universal Siglo veintiuno, vol. 22, México, Siglo XXI, 1979, p.100

38bis. Ongay, Nelly, "Sobre un símbolo político medieval: la Santa Corona", en: Revista de Historia Universal, Mza., Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, n° 2, p. 100

abstenemos de terciar en ella. Cual dice Alberto de la Hera:" la polémica existe y no está resuelta...Es inútil pronunciarse ahora sobre extremos que no parece fácil explicar de forma que no se preste a la variedad de los pareceres"[39]. Con haber informado al lector de su

39.-Sánchez Bella, Ismael, Hera, Alberto de la, y Díaz Rementería, Carlos, op. cit., ps.157, 159

existencia, creemos haber cumplido con el deber de honestidad intelectual. Lo demás, nos parece lo de manos.

3. La cosa donada:

Lo donado es América. Aunque por entonces no se supiera nombre de su nombre ni del espacio continental que el designa. Desde que el objeto de la donación no eran sólo "Las Islas y Tierra Firme en el Occidente del Mar Océano", ya descubiertas por Cristóbal Colón, sino, además, las por descubrir y por hallar. Que conformarían el Nuevo Mundo, de las "Indias Occidentales" o el Reino de Indias. Posibilidad geográfica que el Derecho, antiguo y medieval, aceptaba como donaciones de bienes futuros.

Ya en la Primera Parte de esta obra hemos señalado que el Derecho Romano ('Digesto, libro 35, título 54, ley *54) y* el antiguo Derecho Hispano (Partidas, libro 8,títalo 4, partida 5a.)admitían las donaciones de bienes presentes o futuros. Pero aun en las modernas legislaciones, que siguen el modelo francés, y que restringen la donación a los bienes presentes, se entiendo por tales «aquellos sobre los cuales el donante tiene un derecho actual, aun cuando no los tenga todavía bajo su poder inmediato". Esto es, que bienes "presentes» pueden ser aquellos sobre los que el donante tenga un derecho

«condicional dependiente de un hecho posterior a la donación[40].Como el Papa, en tanto que vicario en la tierra de Jesucristo, tenía "todo poder" (Mt.28, 18-19), su potestad se extendía «en acto' a todo el mando conocido e *in potencia* al desconocido y por descubrir. Tal la condición, de cumplimiento posterior al acto de donación, que iría redondeando los bienes de la futura América.

Mas, el tema de la cosa donada no se agota con esta primera consideración. En verdad, acá caben, como en un cajón de sastre diversas cues-

---

40.- Salvat, Reimundo M., Tratado de Derecho Civil Argentino, Fuentes de las Obligaciones, III, Contratos, Bs. As., TEA, 1957, n° 1585, p.38; Salas, Acdeel E., Código Civil Anotado, Bs. As., Depalma, 1957, II, p.1004, n° 2

tiones, que van desde la denominación, su contenido, la demarcación y la regulación jurídica de aquel bien. Así las iremos abordando.

a. Nombres:

Explica Ricardo Zorraquía Becú:

*El Nuevo Mundo hispánico se llamó oficialmente, y en plural, Indias. Este nombre aparece desde la época misma del descubrimiento. El Almirante llevaba un pasaporte que decía que iba "por el Mar Océano hacia las regiones de la India» (ad partes Indiae). Y en, su primera carta relatando el viaje, escrita durante su regreso, Colón informó que "'en veinte días pasé a las Indias". La denominación de América nunca fue aceptada" y sólo se utilizó por excepción en algunos documentos del siglo XVIII.

Pero también, y con muchísima frecuencia, se hacía mención de las islas y tierras situadas en las regiones de las Indias. Esta última era la designación geográfica; aquellas los nombres territoriales. En la capitulación colombina se habla ya de *tierras firmes e islas", y el privilegio concedido inmediatamente menciona las "islas e tierra firme" que el «Almirante se proponía encontrarlas bulas alejandrinas conceden a los Reyes Católicos ínsulas et terras fírmas o terras et ínsulas. El tratado de Tordesillas dividió las zonas de influencia, asignando a Castilla todo lo que descubriera "así islas como tierra firme» al occidente de la "raya".

Estas expresiones se repiten en los documentos oficiales durante las dos décadas que Siguieron a la hazaña de Colón...

'Desde esa época (1508) se establece una distinción: tierras serán las del Continente e islas las que tienen esa característica geográfica, y en especial las del Caribe. Pero además tierra firme irá poco a poco convirtiéndose en una expresión geográfica definida, hasta llegar a identificarse con lo que actualmente es la parte oriental de Panamá y la zona adyacente de Sudamérica*[41].

41.- Zorraquín Becú, Ricardo, "La condición, etc.», cit., ps.290-292

42.- Céspedes, Guillermo, La conquista en: Historia de América latina, dir. por Sánchez Albornoz, Nicolás, Madrid, Alianza Ed., l985,t°, p.299

En verdad, la expresión *Indias* preexistía 1argamente a la época del Descubrimiento. Con ellas los europeos designaban el Oriente más allá del mando musulmán[42].Carecía de una connotación geográfica precisa. Fue después de los descubrimientos de portugueses y castellanos, que se ubicaron las "Indias Occidentales» y las «Indias Orientales", quedando en definitiva estas ultimas como las dueñas del nombre.

Dada la calidad de cosas "presentes y futuras" que se donan, el tópico territorial no puede ser enfocado de un modo estático, sino dinámico. Las islas y tierra firme donadas no son *sólo* las descubiertas por Cristóbal Colón en su primer viaje - además de ellas, también lo serán "'las desconocidas como las hasta aquí descubiertas" y halladas y por hallar». Cuando menos, integran ese patrimonio todas las que se demarcaron por el Tratado de Tordesillas, del 7 de junio de 1494, y que el Papa Julio II, por la Bula "Ea quae pro bono pacis", del 25 de enero de 1506, consagró y otorgó validez "erga omnes". Para esa fecha, ya se había producido el segundo viaje de Américo Vespucio (1502).Y, a raíz de él, la difusión de mejores conocimientos acerca del carácter continental, diferente del Asia, de las tierras e islas situadas al Occidente del Mar Océano. Lorenzo di Pier Francesco de Medicis, con su "Mundus Novus", de l5O2, Matías Ringmann, con su "Mundus Novus", de l5O5, Martin Wallseemuller, con su «Cosmographiae Introductio", y, sobre todo, las propias "Letteras" de Vespacio, en particular la segunda y más famosa («Lettera de Amerigo Vespucci delle isole, nouamente truate in in quattro suoi viaggi", 1504, dirigida al confaloniero de Florencia Pier Soderini), habían divulgado el dato cartográfico que distinguía "América" (como la denominó Waldseemuller en 1507) de las "Indias» de los hindúes. Indos - tan que, desde la expedición de Vasco da Gama, de 1498, a Calcuta, era bien conocido en Europa, y distinguido del Nuevo Mundo colombino, cuando menos desde la expedición de Pedro Alvarez Cabral de 1500.

Si señalamos esos datos escolares es para subrayar que los Pontífices - como Colón *y* el resto de los europeos - podían tener concepciones erró-

---

43.- O'Gorman, Edmundo, La invención de América, Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p.134

neas en 1493 acerca del "versus Indos", que utilizaban en sus Bulas. Mas, en 1506, la Invención de América", que menta Edmundo O¨Gorman[43], estaba consumada. Y el Papa Julio II sabía a qué atenerse cuando continuaba empleando la expresión «Indias» para referirse a América. Igual sucede con el vocablo "tierra firme", que Colón refirió a Cuba. Como dicen Lopeteguí y Zubillagas:

> «Para las bulas se trata de tierras nuevas, grandes, pues así se suponían las tierras firmes, y ya se sabía lo que África se estiraba hasta el Cabo de Buena Esperanza, descubierto pocos años antes. Todo eso es América y a eso se refieren las bulas, sin aludir para nada a si forman parte o no de Asía"[44].
>
> Tierras grandes, no insulares, en sentido geográfico. Pero, además: "En el vocabulario jurídico alto medieval las tierras (terrae) eran. las regiones o comarcas en que se dividía administrativamente el reino, y también los naturales que las habitaban. "En este sentido, "terra" es sinónimo de "populus"[45]. Por fin, no cabe distinguir entre "tierras" y "tierras firmes" porque, como veremos, ni las bulas ni la Corona efectuaron tal diferenciación.

Precisiones nominales todas que nos serán útiles luego para entender el contenido territorial de la donación, las polémicas que él suscita, y el alcance de la Demarcación.

América, la bien llamada", dijo Roberto Levillier. Cualesquiera que sean los debates que su nombre provoque, en todo caso, contamos con denominaciones. Función humana por excelencia dada al hombre en el Edén por el Creador. Que los pobres indígenas, por carecer de la noción unitaria continental, no disponían, Tanto, que sus maliciosos apologistas modernos, en su odio pampa anticristiano y antihispano, no han conseguido nombrarla de otro modo que aquel con la cual la nombraron los "invasores" españoles. Triunfo del Descubrimiento colombino que continua ganando batallas.

44.- Lopetegui, León, S. I., y Zubillaga, Félix, S. I., op. cit., p.57

45.- Zorraquín Becú, Ricardo, La condición, etc.", cit., p.292;cfr. García Gallo, Alfonso, "Manual, etc.", cit., t° I, p. 545

b. Contenido:

«Insulas et terras".E1 sentido común nos adelanta su respuesta acerca del contenido territorial de la donación alejandrina. No obstante, como toda esta temática está Jalonada de controversias, acá tampoco podían faltar. Enunciaremos algunas de las posiciones que conocemos.

1)- Sólo islas:

> El erudito 'Luís Weckmann ha sostenido la tesis que la donación pontificia se contenía "fundamentalmente de islas"; de las ínsulas que quedaron al Occidente de la «Raya" o 'Línea Alejandrina marcada por la Bula de Partición. Dice así:
> "Las «Bulas Alejandrina» de 1493 son documentos pontificios por medio de los cuales la Santa Sede hace una «donación de tierras a favor de la corona española. Las tierras que el Papa intentaba hacer objeto de esta donación son las islas que, meses atrás, habían sido descubiertas por Colón y situadas, como se creía a la sazón, frente a la costa de la India. El objeto principal de este donativo papal, el cual encuentra una base jurídica en la "doctrina omni - insular», conforme a la cual todas las islas pertenecían al «ius propíum" de San Pedro y de sus sucesores, los pontífices romanos, es, pues, limitado a las mencionadas islas. Supletoriamente, el Papa otorga a los monarcas españoles la posesión de otras islas y tierras por descubrir, en el mar Océano, con la condición de que éstas no se encuentre ya ocupadas por Príncipe cristiano (en primer lugar, por el rey de Portugal, favorecido anteriormente con similares concesiones pontificias de islas...). La mención de «terras firmas", tal y como la bula lo trae, debe entenderse en el sentido tradicional de significar la autorización de establecimientos costeros, como y desde algún tiempo atrás lo venían haciendo (con la autorización pontificio de la bula «Romanus Pontifex») los lusitanos»[46].

46.- Weckmann, Luis, op. cit., p.259

Islas y costas. ¿Por qué?. Alega Weckaann que el Papa no estaba autorizado a disponer de las tierras del Gran Khan, lo que demuestra que el "versus Indos" de las bulas es excluyente. De modo que la concesión es solo 'hasta el límite de la India, o hasta donde la India principia". Conforme a los malos conocimientos geográficos que existían luego del primer viaje de Colón. Por ello, las bulas son "documentos pre - americanos o seudoasiáticos"[47].

¿Qué se contesta a esto... ?

En primer término, como el lector lo habrá advertido, el argumento de Weckmann surge de su anterior tesis "omninsular", feudalista, compartida por E. Staedler. Teoría historista, que contiene su cuota de verdad; pero que ignora, a propósito, las razones teológicas cristocéntricas (que sus impugnadores llaman "teocráticas»), del Papa «Dominus Orbis". Expresamente, él reduce los límites de la cuestión a una de las facetas de la Potestad Pontificia medieval. Por lo cual infiere que más allá de esa "consuetudo" no podía donarse. Lo que, a tenor de lo expuesto en la Primera Parte de nuestro libro, es falso. Y sí la premisa mayor no es verdadera, tampoco lo será la conclusión indiana.

En segundo lugar, Weckmann intenta detener el reloj de la Historia, y cristalizarlo en el instante del primer viaje de Colón. A este respecto, con todo tino, Ricardo Zorraquín Becú apunta lo siguiente:

> "La conclusión final que el autor de este libro extrae del estudio realizador, es la de que «las bulas, alejandrinas no fueron destinadas a lo que hoy llamamos América" (p.30), pues como el pontífice entendía donar islas situadas en las regiones de la India, no pueden aplicarse al nuevo continente (p.217).,Tan peregrina conclusión debe también ser discutida. El hecho de que en 1493 no se conociera aún la existencia de América, no impide que la donación se aplique a las tierras descubiertas el año anterior y a toda las otras que fueron sucesivamente apareciendo, pues la donación queda desde en-

47.- Weckmann, Luis, op. cit., p.260

> tonces vinculada de lo que había sido la creencia o la intención del donante. De lo contrario habría que negar validez, por ejemplo, a las concesiones hechas por los reyes católicos a Colón antes del descubrimiento, o al tratado de Tordesillas, y en general a todos los actos de soberanía española sobre el nuevo mando*[48].

Mejores que los ejemplos propuestos por Zorraquín (las concesiones de las Capitulaciones fueron invalidadas por los propios Reyes en los *Pleitos* colombinos), nos parecen todas las Bulas subsiguientes a las Indianas que organizaron el Regio Patronato («Eximie Devotionis», 1499;»Eximie Devotionis»,1501; “Illius fulciti presidio”, 1504; y «Universalis Ecclesie”, 1508), con las que distintos pontífices explanan su donación, después de los otros viajes de Colón y de Vespucio.

Si la apoyatura fáctica de la Cruzada planeada contra el Islam cayó pronto, esto supuso, cual indica Demetrio Ramos Pérez, nada más que «la quiebra del primer ideal”; pero la donación irrevocable- por su naturaleza jurídica y por su propio texto - subsistiría para otros efectos.

En tercer término, la contestación se efectúa con las mismas Letras Pontificias. Eso es lo que ha hecho Alfonso García Gallo, al apuntar que:

> «Aludiendo a lo descubierto por Colón y a lo que había de descubrirse, la primera “Inter caetera» del 3 empleó nueve veces la expresión “ínsulas et terras”; cinco veces, ínsulas et terras firmas”; una “ínsulas... et etiam terras firmas”; una “ínsulas”; y otra “terras”. La segunda «Inter caetera» conservó en tres ocasiones la expresión «ínsulas et terras»; en una oca*sión* en que la «Inter» del 3 hablaba

---

48.- Zorraquín Becú, Ricardo, Crítica bibliográfica, en: «Revista del Instituto de Historia del Derecho», Bs. As., n° 2,1950, p.200. Añade Zorraquín que la teoría general de Weckmann es insuficiente, porque «no llega a demostrar con claridad como pudieron los pontífices, basados únicamente en la doctrina omni- insular, conceder derechos sobre territorios que con toda evidencia eran algo más que islas”. Recuerda que misma supuesta “Donación de Constantino” se aplicaba a todas las tierras (provincias, lugares y ciudades) occidentales del Imperio y no solamente a las islas. Y que la interpretación “admitida hoy por la generalidad de los autores es la de que la mayor parte de estas concesiones de dominio se fundé en la idea de Cruzada, por la cual el jefe de la cristiandad podía autorizar conquistas en países poblados por infieles, con el propósito de difundir en ellos el catolicismo”, op. cit., ps.199, 200

sólo de "insulie", habló de "insulis et terríam; y en una de las adiciones se refirió únicamente a las «ínsulas" descubiertas por otros príncipes. Pero aparte de estos casos, en la «Inter» del 4 se tuvo una verdadera obsesión por convertir las tierras en continentales, y así seis de los pasajes que en la bula del 3 hablaban de "ínsulas et terras", fueron interpelados para que en ellos se dijese "ínsulas et terras firmas" - sólo conservó intactos los tres antes mencionados, y en otros cuatro, correspondientes a las partes añadidas en la bula del 4, se emplea también la expresión "ínsulas et terras firmas". Esta insistencia en hablar de tierras firmes la ha explicado Giménez Fernández por el deseo de destacar que las islas y tierras descubiertas pertenecían a un continente hasta entonces desconocido, un orbe novo, y que, por consiguiente, no podían considerarse en ningún caso como formado parte del archipiélago de las Azores (El único fundamento es la cita de Juan de Barros). Ahora bien, sin entrar por el momento en el fondo de esta argumentación, si cabe pensar que a partir de la adopción de esta fórmula tan expresiva, propuesta por los Reyes Católicos y tan cuidadosamente mantenida por la curia en la "Inter caetera» del 4, se seguiría en los documentos oficiales y en las bulas posteriores. En estas últimas sin embargo, no fue así. En la "Piis fidelium", que se expidió en Roma en el mes de junio a la vez que la segunda "Inter», no se emplea ni una sola vez la expresión «tierras firmes»: en ella se habla cuatro veces de "terras et ínsulas» y una de «ínsulas et partes predictas". En la "Eximie devotionis», despachada en julio, se habla dos veces de "terras et ínsulas" y una sola, cuando se remite a la otra bula dada en el mismo día, de "terras et ínsulas». En los documentos emanados de la cancillería real las expresiones "islas y tierras" e "islas y tierras firmes", fueron empleados indistintamente antes y después de la «Inter caetera" del 4, lo que significa que el adjetivo "firmes» no tenía especial trascendencia...

Es decir, que ambas expresiones - "islas y tierras» o "islas *y* tierras firmes" - se empleaban en la cancillería real *y* en las bulas indistintamen-

49.- García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.582-583, 585

te, como sinónimas, sin dar matiz especial a una u otra, aunque la más correcta..., era sin duda la de «islas y tierras firmes”[49].

Como otras veces, la investigación de García Gallo, de exactitud abrumadora, pone fin a cualquier discusión. ¿Quién osaría, después de las cuentas de García Gallo, poner en dudas que la voluntad del donante era donar tanto islas como tierras firmes...?

Más aún: Alfonso García Gallo también ha deshecho el argumento de Weckaann sobre el carácter "costero" de las tierras donadas, por la expresión «versus Indos». Acá, hay que empezar por recordar lo que ya anotaba el P. Leturia sobre la otra expresión «usque ad Indos", usada por Calixto III en la bula «Inter Caetera» de 1456 como término de navegación de los portugueses al oriente; pero que no aparecía en el Tratado de Alcacobas ni en la bula "Aeterni Regis", de Sixto IV, de 1481, que lo sacralizó[50]. En tal sentido, García Gallo procede a examinar conjuntamente todo la documentación, desde las Bulas Portuguesas hasta Tordesillas, y dice:

> «Ahora bien, ni las bulas portuguesas ni las castellanas se expresaban claramente sobre estas partes. Los portugueses podían navegar y descubrir libremente entre la costa africana y la raya de demarcación, es decir, en la mitad oriental del Atlántico, porque así se lo reconocían sus bulas y la Capitulación de Alcacobas en cuanto a la ruta africana y la segunda *Inter caetera» del 4 de mayo en cuanto a las partes centrales. Podían, también, navegar y descubrir desde el Cabo de Buena Esperanza «hasta los indios» (usque Indos), en virtud de la Bula «Inter Caetera» de Calixto III, confirmada por la «Aeterni Regis". Pero al oriente de la India carecían de títulos que les reservasen los descubrimientos. Los castellanos, por el contrario, podían navegar a occidente de la raya de demarcación en el océano, como decía la «Inter caetera» del 4 de mayo, sin fijar límite hasta donde podían hacerlo. La «Inter caetera" del 3 de mayo les había hecho donación de cuanto hubiesen descubierto o estuviese por descubrir «por las partes occidentales, como se dice, hacia los indios". Pero este hacía (versus) no suponía un límite, como el usque de la bula portuguesa,,,

50.-Leturia, Pedro de, S. I., op. cit., p.192 y nota 111

> donaba a los Reyes Católicos las islas y tierras que estuviesen en torno a la India- al occidente, sur a oriente de ésta y les concedía el derecho de tomar Posesión corporal de ella. La Cuestión de la India quedaba en suspenso, porque ni los castellanos ni los portugueses habían arribado aun a ella, a donde *sólo* en 1497 llegaría Vasco de Gama, y en 1521 Sebastián Elcano"[51].

Si no había límites respecto al Indostán las «Indias» propiamente dichas, o Indias Orientales - , menos los habría para esas "islas y tierras firmes" al occidente del mar Océano, o Indias Occidentales. Y es obvio, que si los Papas concedían islas y tierras, más allá de las costas, no era en virtud de la "Donación de Constantino» (que no podía abarcar al Gran Khan), sino por la "Plenitudo Potestatis" recibida de Cristo, de la que nadie en el orbe terráqueo estaba exento.

En suma, como dice Paulino Castañeda, en Weckann hay una especie de visión monocular. Só1o ve islas en las Bulas Portuguesas - donde se habla de tierras, puertos, minas, lugares, etc; e insiste en ver exclusivamente islas en las Bulas Indianas, que remarcan el objetivo "firmas", para resaltar el carácter continental de las tierras que se adjudican. De ahí que lo menos que se puede observar de esta hipótesis es que resalta «insuficiente para explicar el problema americano"[52].

El internacionalista norteamericano Julíus Goebel (h), que admite la plena potestad del Papa para donar tierras, niega que las islas del Mar Océano pudieran ser incluidas en esa atribución. Su teoría general es ésta:

> "Las concesiones papales, con respecto a las tierras del nuevo Mundo, basadas en el derecho de la Santa Sede de obtener la conversión de los paganos, tenían fundamento en el derecho canónico, que a su vez contaba con un reconocimiento implícito en la jurisprudencia secular. Esto no era valedero, en lo que respecta al océano"[53].

51.- García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.602-603, 605
52.- Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", cit., ps. 78-280
53.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.79

Su alegación se remite al Derecho Romano y al comentario de Bartolo de Sassoferrato («Tractatus de Insula", siglo XIV), acerca de la linsula nata», esto es, de las nuevas islas que surgen en el mar, que serían suceptibles de ocupación como «resnullias". Sostiene que en el mar no podía haber "dominium»; y que los glosadores, entre ellos Bartolo, Baldo y Bodín, sólo admitían una jurisdicción del dueño de la tierra adyacente de hasta 100 millas en el mar común. Por lo que:

> "Una isla en alta mar, si se encuentra cerca de otra isla que goza de la propincuidad territorial...será considerada como perteneciente a la tierra firme a la que esta última se encuentra sometida, como dice Bartolo, en el caso de la isla de Cerdeña que se encuentra cerca de la isla de Córcega, la que a su vez se encuentra cerca de Italia. Sin embargo, si la isla no se encuentra cerca de la costa, ni de otra isla que cuente con la debida propincuidad territorial no estará bajo la jurisdicción de nadie... puede ser ocupada en forma que se adquiera su dominium"[54].

Recuerda que sobre esa base, tanto Hago Grocio (1608), como Johann Gryphiander (1623), elaboraron la teoría del mar libre, con las islas "sui juris" sujetas a las normas de la ocupación adquisitiva, y con el mar territorial restringido a 3 millas.

Por cierto que esta hipótesis se afinca en una interpretación privatista del Derecho Romano. En principio, el mar era «abierto", o sea no ribereño y de beneficio común a todos los hombres, "res commune». Así está en el Digesto (43,8,3), y en los comentarios de Pomponio y Celso ("Maris communem usum omnibus hominibus «). Lo que excluía la «res nullius", susceptible de ocupación adquisitiva. Las islas seguían el régimen de la tierra firme frente a la que se hallaban situada (el "modico freto" o "modico spatio", de Ulpiano). Por lo cual, pertenecían a la jurisdicción de la "provintia» (territorio fuera de Italia; "pro – vincere": para vencer) adyacente (Digesto, 50, 16, 99, n° l). Otra cosa era el tema de las islas "forma-

---

54.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.93

das de nuevo", por un proceso natural – aluvión, avulsión, o desecamiento «intra alveum"-, y que antes no hablan sido islas, cual sucedía normalmente en el cauce de los ríos, y, excepcionalmente, en el mar. Su caso también estaba contemplado en el Digesto (libro 41, título l, ley 30). Distinción que pasó al Derecho Hispano: "isla es cierta porción de tierra rodeada enteramente de agua por el mar o por algún río. La isla formada de nuevo en el mar debe ser del primero que la ocupare; y sus pobladores han de obedecer al príncipe del lugar en que se formó; Ley 29, tit. 28, Partida 3. La isla que se formare en el medio del río, etc."[55]. Es claro que se alude a las «no formadas' (por un hecho de la naturaleza), y no a las' no descubiertas (por la acción humana). La Instituta admitía sobre aquellas la apropiación privada o dominium; pero como vemos, el "imperium» político proseguía intacto en el "príncipe del lugar en que se formó". Mas, para unas y para otras, la cuestión se complicaba por el principio de accesión ("principale trahit accessionem") - de que lo secundario sigue a lo principal - consagrado en el Derecho Justinianeo (Digesto, lib.41, tit.l, ley 65). Este se aplicaba para resolver el problema de la jurisdicción (diverso del "dominium").Con ese criterio se excepcionaba el anterior principio del mar como «res communis". Las islas seguían la norma de la «res publicae" de la "provincia" adyacente, aunque estuvieran en alta mar, y no en el mar territorial (noción, por lo demás, extraña y posterior al Derecho romano). Por lo cual, quedaban como cosas públicas, fuera del comercio. ¿Qué pasaba, entonces, con aquella posibilidad de apropiación mentada en la Institutora, a la que se aferra Goebel?. Para León y Paulo no era posible esa «occupatio", primando la «ratio vecinitatis", o propincuidad.

Más aún: el principio privatista de la Instituta, fue modificado en la Edad Media. Luis Weckmann anota que la tesis medieval atribuía tanto al Emperador como al Papa, "veras ímperator", la Jurisdicción sobre las islas del mar. La situación jurídica "de las islas del Imperio corre paralela a la de la provincia a la que pertenecen" El propio Bartolo decía que: "si

55.- Escriche, Joaquín, Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia, París, Garnier, l890, p.963

la distancia sobrepasa las cien millas, las islas son reservadas a la esfera de la jurisdicción imperial». Jurisdicción «es, en la Edad Media, la función primordial de la «soberanía". Entonces, el mar deja de ser "apertum» y se torna «mare clausum" o cerrado y, por lo tanto, sujeto a la jurisdicción imperial o pontificia. Por ello:

> «...el alta mar es considerada en la Edad Media, como la "provintia» particular de la jurisdicción imperial.
> El alta mar es designada con frecuencia, y esto aún en el siglo XVI, con el nombre de "aguas del Emperador».
> El mismo Gryphiander llama al Emperador , dominus maris. Además:
> Del mismo modo que el mar también las rutas comerciales es encontraban "cerradas", y como tal, sujetas a "dominium". Esto por e1lo que el rey de Portugal asume el titulo de "Senhor da Conquita, Navegacao, e Commercio da Ethiopia, Arabai, Persia e India", a fines del siglo XVI, para el uso del cual recibe, en 1502, la confirmación papal de Alejandro VI; misma razón que autoriza a los Reyes Católicos en su ocasional uso del título de "Señores del Mar océano».

Esto por la transferencia "Imperator - Verus Imperator", o sea:" si el alta mar es imperial, lo es también papal»[56].

Ya el Papa Urbano II, en 1091, había afirmado que: todas las islas son de derecho público", y que "el emperador Constantino las donó a San Pedro y sus vicarios". Había, pues, un "fons iuris" en favor del Papado de sostenida tradición. El mismo que, al tiempo de las Bulas Indianas, aceptara el Doctor Juan López de Palacios

---

56.- Weckmann, Luis, op. cit., ps.158, 214-215, 218, 223, 224, 228, 225; cfr. García Arias, Luis, Historia del principio de la libertad de los mares, Santiago de Compostela, l946, y Manzano Manzano, Juan, "La adquisición etc.", cit., ps.106-112

57.-Manzano Manzano, Juan, «La incorporación, etc.", cit., ps.14-15;cfr. Zavala, Silvio, La doctrina del Doctor Palacios Rubios sobre la conquista de América, México, l937

Rubios[57]. El cual por aplicación del principio de "inter-temporalidad de las leyes", o ley de la época, prima por sobre interpretaciones posteriores como las de los innaturalistas Grocio y Gryphiander, o el privatismo ocupacional del Código Napoleón.

> Quienes, como Goebel, persisten en extender la vigencia del privatismo romántico, acuden a esa disposición de Las Partidas que rezaba de este modo: «Ocas vagadas acaecen que se fagan islas nuevamente en la mar. Pero si acaeciese que se fiziese y alguna isla de nuevo, suya decimos que debe ser de aquel que la poblare primeramente; e aquel o aquellos que la poblaren, deben obedecer al Señor en cuyo Señorío es aquel lugar do aparecido tal isla (ley 29,título 28, partida 3a.). Es claro, como ya dijimos, que esa norma apunta a las islas no formadas o formadas de: nuevo, y que se reconoce el señorío real. De todos modo, es una regla ajena a la cuestión, que no servía para apoyar, el derecho hispano al descubrimiento. Camilo Barcia Trelles lo explica con justeza:

«Una simple lectura de dicha disposición evidencia su inaplicabilidad al caso concreto que analizamos: 1°) Porque como la misma ley asevera, es suceso poco común que se hagan nuevas islas en la mar; de ello se deduce una segunda consecuencia; 2°) Que la disposición no era aplicable al Nuevo Mundo ya que allí no habían emergido islas, sino que ya existían y lo que sucedía es que se ignoraba su existencia; 3°) Porque la ocupación de que habla como título adquisitivo esa disposición prefiérese a la propiedad y/ no a la soberanía, ya que los que la poblaren deben obedecer al soberano del lugar donde apareció la isla (aquí las islas no habían aparecido); 4°)»Puesto que allí existían Príncipes, Reinos y soberanos como se deduce de la carta que porta Colon, en el mejor de los Casos, podían ser propietarios, pero la soberanía- que era lo trascendente- pertenecería a los Príncipes Indios; 5°) Esa disposición parte del principio que el lugar de la emergencia de las islas pertenece al Señor, pero no en foca el problema de cual será el destino de esas islas ni sobre el mar que las rodea, pues no existía ninguna soberanía constituida. Era un sistema jurídico microscópico, inapto para regir realidades tan enormes en volumen".

Microscopía, e ineptitud que proviene, precisamente, del traslado mecánico de normas del derecho privado a la esfera del público, sin tomar en cuenta la diversidad de los objetos.

Para Zorraquin Becú el problema debe plantearse así:

"¿Se extendían los derechos de Castilla al océano ubicado al occidente de, las Canarias? La mayor parte de los autores considera que esta región marítima, no mencionada ni en el tratado (de Alcacobas) ni en la Bula, era ajena a estas estipulaciones. Cuando Portugal quiso cuestionar el derecho derivado de los descubrimientos colombinos, Castilla sostuvo que su rival sólo tenía jurisdicción sobre las islas mencionadas y la costa africana. A "contrario sensu", el océano ubicado al occidente de las Canarias pertenecía a Castilla, y esto explicaría porqué Isabel y Fernando se titularon señores del océano en el momento en que organizaban el viaje que iba a cruzarlo.

Otro autor sostiene que el derecho europeo contemporáneo atribuía el mar a los estados ribereños, y fuera de este "dominium" se ubicaba el del Emperador, a quien correspondía Jurisdicción en alta mar. Pero como ya se había impuesto la teoría de que "Rex est imperator in regno suo", no reconociéndole superioridad alguna, los de Castilla pudieron legítimamente atribuirse el señorío del océano, en cuanto formaba parte de la zona de influencia.

Cualquiera esa la razón o el fundamento de este título unilateralmente invocado, lo cierto es, que adquirió plena validez mediante la bula de demarcación del océano, por el tratado de Tordesillas en virtud también de los acuerdos celebrados con Inglaterra en los siglos XVII y XVIII, que reconocían a España la exclusividad de la navegación y del comercio en ciertos mares... En las tres balas citadas (primera y segunda «Inter Caetera» y "Dudum siquidem") los reyes de Castilla son titulados Señores de las islas y tierras descubiertas por Colón y de las que en el futuro aparecieran"[58].

En cambio, para Alfonso García Gallo la cuestión

58.- Zorraquín, Becú, Ricardo, "La condición, etc.", cit., ps. 294.-295; Barcia Trelles, Camilo, «El problema, etc.", cit., ps.179-180

Del mar no tuvo regulación hasta Tordesillas. Así expone que:

> "...conviene advertir también que en el texto de la Capitulación de las Alcacobas nada se dice sobre a quién pertenece el mar... Puesto que en la Capitulación no se habla del Océano - fuera de la ruta de Guinea -, es evidente que la situación de éste continuó siendo aquella que el Derecho común de la época le atribuía. No es "res nullius", como se ha dicho (incidentalmente, por Giménez Fernández), sino "res commune", sin perjuicio de que los mares próximos a la costa estuviesen sometidos al pueblo que fuese dueño de ella. Este principio que se encuentra en el Digesto, explica el dominio que en la Edad Media pretende algunos Estados sobre los mares próximos a ello: vgr. , Inglaterra, Venecia, etc., como se ha visto, también Portugal en los mares de Guinea, Las pretensiones imperiales sobre todo cuanto no pertenecía de manera específica a un señor determinado, explican también el que los Emperadores y algunos juristas considerasen que el mar no atribuido a un señorío determinado pertenecía al Embajador. Pero esta tesis no podía valer en el Atlántico, frente a Castilla y Portugal, que nunca habían reconocido la autoridad del Emperador...
>
> La coincidencia absoluta del texto de la Capitulación (de Alcacobas) y de las instrucciones del Rey de Portugal y de los de Castilla para su observancia, demuestra claramente que la letra y el espíritu de aquéllas eran los mismos, y que unos y otros nunca pensaron en otra cosa que en hacer la demarcación de los señoríos respectivos, sin especular en ningún caso sobre el Océano en cualquier sentido".

Agrega que el asunto del título de «Señores del mar Océano", que aparece en las Capitulaciones de Santa Fe, es un invento de Colón, para formar un señorío totalmente independiente del de las islas Canarias, aunque el cargo de "Almirante que recibió equivalía Capitán general de la Armada, vinculado a la tierra y no al mar. En cuanto a la Segunda Inter Caetera, o Bula de Demarcación:

> "La bula no hace, como tantas veces se ha repetido, una partición de división del Océano o del mundo. Al fijar la raya la bula no divide, sino que demarca o delimita el señorío de las Indias, Para nada se habla en ella de Portugal, ni se dice a quién pertenecerán

> los mares o tierras situados al oriente y norte de la raya- aunque se sobre- entienda -, como hubiera sido lógico que dijese si hubiese divido el Océano entre dos o más reyes... La raya de Tordesillas no sólo se distingue de la de la bula «Inter Caetera» del 4 de mayo en su mayor alejamiento hacia 0ccidente. Se distingue ante todo- aunque no se haya insistido en esto- porque ya no es una raya de demarcación del señorío castellano de las Indias, sino de partición o división del Atlántico y de las tierras que en el se encuentren entre dos Reyes cristianos, negando por si todo derecho a cualquier otro"[59].

Cual se advierte enseguida, en la argumentación de García Gallo aparecen diversos temas que exceden con largueza el tópico del dominio del mar. Los de la Demarcación los dejaremos para verlos más adelante. Pero, al pronto vemos, tanto en el, como en Zorraqain, un pasar muy rápidamente por encima de las tesis medievales indicadas por Weckmann. Que las Partidas dijeran «Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su reino, puestos sobre las gentes, para mantener - las en justiciase en verdad quanto en lo temporal, bien así como el Emperador en su Imperio" (2, 1, 15), no implicaba, ni mucho menos, la negación de los derechos del Emperador.

59.-García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.718, 719-720,721, 722, 723, 724, 730, 733
60.-Rodríguez Casado, Vicente, Conversaciones de Historia de España, Barcelona, Planeta, 1963, t° I, ps.154-158, se solaza en aplaudir ese secesionismo de «facto", bien que reconociendo que carecía de fundamento jurídico. De análoga manera a como, en nombre de la «libertad política" española, y de un tomismo supuesto (que no es otra cosa que los sofismas del P. Venancio D. Carro), festejo los ataques de Vitoria y de Las Casas contra los derechos de dominio de España sobre América. De ahí que concluya con estas palabras: «Cuando un pueblo "plantea y discute" ampliamente si los «principios de la conquista de su Imperio son justos o no", indica que se encuentra en plena madurez intelectual y moral. Por lo menos, su un caso sin precedente en la Historia, y está por ver todavía el que haya servido de ejemplo": op. cit., p.158. Lo que ya se ha visto es que esa tal «madurez" critica sirvió muy bien para destruir el Imperio Español, y que explicaría suficientemente que el modelo carezca de precedentes y consecuentes. Bueno hubiera sido que don Vicente Rodríguez Casado se hubiera planteado los casos de la incorporación de Navarra y de Guinea a la Corona española. El primero, como es sabido, merced a las Bulas «Pastor ille caelestis", del 21 de julio de 1512, «Exigit contumacium", del 18 de febrero de 1513, ambas del Tapa Julio II; y que los franceses discutieron en su validez a España. El segundo, por la cesión hecha a España por Portugal, mediante el Tratado del Pardo, de 1778, que incluía el comercio negro. "Como continuadora

Antes de ahora, hemos insistido en que -a diferencia de Francia- las Españas no estaban eximidas "de iure" del Imperio Sacro Romano Germánico, aunque hubiera un nada elogiable secesionismo de hecho[60]. Pero, precisamente, las Partidas son la que reconocen jurídicamente la potestad imperial, al disponer que el dominio de las tierras públicas se ganaba: "por otorgamiento del Papa o del Emperador, quedando alguno de ellos faze Reyes en aquellas tierras, en que han derecho de facer" (ley 9, tít.). l, part. 2). Y si eso es así, cobran todo su valor las disposiciones medievales de la Cristiandad acerca del "Imperator dominus maris", y de su traslado al «Veras Imperator", el Papa de Roma. Y, todavía, en la hipótesis secesionista respecto de la jurisdicción imperial, no cabría extender la negación hacia la Jurisdicción pontificada, plenamente aceptada en 1492 por toda la Res Publica Christiana, tal cual lo demostraron los Reyes de Castilla y de Portugal sometiendo el diferendo a la resolución de Alejandro VI, primero, y de Julio II, después. Porque, en definitiva, no se trata tanto de ver si en el Derecho Hispánico habían o no normas que autorizaran el dominio del mar por sus Reyes, sino de si el donante tenía potestad para dárselo y si lo hizo en concreto. En este punto- muy discutido por los demás, por Paulino Castañeda[61], pareciera que la explicación de García Gallo es atinada; bien él mismo concluye admitiendo que en Tordesillas – y consiguientemente, en su sacralización pontificia de 1506- sí se partió el Océano, con todos sus accidentes insulares.

"Nótese una vez más que la expresión "Yslas e tierra firme" – dice el P. Tarsicio de Azcona- es una frase hecha, que aparece ya en las capitulaciones de Santa Fe, antes del descubrimiento y que fue introducida por los reyes por previsión política». A mayor abundamiento, debe pantualizarse

---

España de los derechos de Portugal no se plantea aquí, como en Indias, la cuestión de la legitimidad de los mismos, que es da por resuelta": García Gallo, Alfonso, Manual de Historia del Derecho Español, cit., I, p.674. Ni por Navarra ni por Guinea, ni teólogos, ni juristas, ni historiadores, españoles, que sepamos, se han, hecho ningún problema de "conciencia autocrítica".

61.-Castañeda, Paulino, «El Tratado de Alcacobas, etc.», cit., ps.110, 114, donde se confrontan las tesis de F. Pérez Embid y de A. García Gallo

que los rectos criterios, de interpretación de las normas romanas se han volcado en algunas legislaciones contemporáneas. Tal el caso del Código Civil Argentino cuyo art.2340 inc. 6 incluye las islas entre los bienes públicos del Estado. En su excelente comentario de estas normas; Alberto G. Spota indica lo siguiente:

> «Alta mar: a partir de la zona contigua, la alta mar existe: he ahí una «cosa común" (res communis) y no una «cosa de nadie» (res nullius). Esto en cuanto a la alta mar es un objeto que está fuera del comercio (extra commercium) y no es suceptible de ocupación...si fuera "res nullius" podría adquirirse por apropiación, lo que no puede acaecer con la mar libre en cuanto se la considere en su integridad".

Y añade sobre las islas:

"1°) En principio, las islas formadas o que se formen en toda clase de río, así como en el mar territorial en los lagos navegables, son de dominio público (art.2340, inc.60). 29) Como bienes del dominio públicos esas islas no están el comercio jurídico de derecho privado; por ello, no pueden ser objeto de actos de disposición jurídica, ni pueden adquirirse por usucapión".

Condición que hace extensiva a las islas formadas en aguas públicas "en la zona contigua al mar libre o aún en este mismo"[61bis]. Es decir, que fuera del privatisino romano y francés, las islas del mar han sido y son del dominio público.

En todo caso, creemos que la hipótesis de Julius Goebel (h), romanista y privatista, cede ante su corrección medieval. Y ni qué decir, ante su fundamentación, de Derecho Divino, en la que Goebel no desea incursionar. En fin, que Goebel, que conoce las Bulas Indianas, no puede - como nadie podría - sostener que en ellas no se donan "islas" cuando esto es lo primero y más remarcado en su texto. Tan sólo niega el basamento jurídico - doctrinario, de esa disposición. Y nosotros, con Weckmann, negamos la validez histórico - jurídica de su negación.

61bis.-Spota, Alberto G., Tratado de Derecho Civil, t° I, Parte General, vol. 3-7, El Objeto del Derecho, Bs. As. Depalma,1965, ps. 554, 598, 606; Azcona, Tarsicio de, O.F.M. Cap., op. cit., p. 707. nota 131

Con lo que retornamos al punto de partida: "las islas y tierras en el Occidente del Mar Océano" son el objeto preciso de la Donación Indiana.

9.3) Ni islas ni tierras: "res nullius":

De modo tangencial, en la hipótesis de Goebel se introduce el problema de la "res nullius", tierras de nadie, susceptibles de ocupación por el primero que se apropie de ellas. Claro que será el propio Julius Goebel (h) quien se apresare a descalificar esa peregrina teoría, que tan buenos servicios prestó a los Imperios competidores de España. Mas, veamos cómo argumentó y utilizo esa doctrina.

En una Primera aproximación a la materia de este libro, habíamos escrito:

«Hay quienes examinan el punto como si fuera de derecho privado y no de dominio público. Por supuesto qué esa óptica corresponde a la escuela anglosajona. Ella ha propiciado el reconocimiento de títulos de dominio no originados en los modos directos principales, sino en la ocupación y en la usucapión larga. No distingue, como lo hacía el Derecho Romano, entre cosas "extra commercium» y las que son susceptibles de apropiación privada. Con las teorías del holandés Hugo Grocio, primero, y con las del inglés (sic) Emerico Vattel, después, ha querido desplazar el dominio por la posesión reemplazar al derecho por el hecho. Doctrinas no especulativas, sino solventadas por empresas de navegación piratesca, llama la atención que hayan recibido tan alto trato no solo de historiadores ignorantes del derecho en el mando hispánico, sino de los propios juristas españoles y americanos, Por modo tal que, el tercer momento de nuestra excusión sintetizadora se presenta embrollado por un error elemental. El pragmatismo a oportunismo pedestre, que no accede al nivel de las formas y de los símbolos jurídicos, pretende hacer hincapié en los hechos posesorios. Una comunidad civilizada por Roma sabe que el dueño de una cosa no precisa pasearse arma en mano las veinticuatro horas del día para retenerla en la esfera de su casto día. Sabe que, para algo se han inventado los registros escriturales, los códigos de fondo y el debido proceso legal...

...por ello, sólo concederemos al descubrimiento y la ocupación el lugar supletorio que merecen jurídicamente. Para nada veremos la cuestión como un trapicheo entre mercaderes. Si eso es así, un Principio del Dere-

cho Internacional, reconocido por la Corte Permanente de Justicia de la Haya el 4 de abril de 1928 en el "leading case" Isla de Palmas (disputada entre Holanda y los Estados Unidos), es el de la Inter - temporalidad de las leyes. Principio que establece que: "el hecho jurídico debe ser apreciado a la luz de la ley contemporánea a él", y no según la ley en vigor cuando se produce una disputa o Cuando una disputa no puede ser solucionada". Principio Público que es una traducción de otro del Derecho Privado, el de la irretroactividad de las Leyes, que preceptúa que "las leyes disponen para lo futuro; no tienen efecto retroactivo, ni pueden alterar los derechos adquiridos". De modo que acá lo que corresponde averiguar es cuales eran las normas escritas o consuetudinarias que regían la adquisición de los territorios a fines del siglo XV, y no las reglas posteriores que pudieran haberlo reglamentado. La legislación o doctrinas de siglos posteriores podrán erosionar la vigencia de un derecho, pero nunca atacar su validez originaria. Distinción ésta, básica, que suele escapar a la consideración de los especialistas de la materia indiana"[62].

La Haya sentó un precedente respecto de como debe interpretarse el derecho según la época

Postulación genérica, en la que nos ratificamos, de la que extraíamos una consecuencia inmediata:

> "Al respecto disentimos absolutamente con el criterio de Ricardo Zorraquín Becú de que la donación debía completarse con la ocupación efectiva para que fuera reconocida por el Derecho Internacional, desde que no existía tal derecho, y la ocupación como fuente de derechos públicos recién es esgrimida en 1609 por Grocio. Como lo enseña Julius Goebel (h), esa teoría hasta el siglo XVIII no «desempeñaría papel alguno»[63].

Con posterioridad, al publicarse en forma separada el capítulo de la Primera Parte de nuestra obra, añadimos, acerca de los diversos enfoques, anglosajón y latino, del Derecho de Descubrimiento:

> «Para los primeros (latinos) es un derecho, el derecho de dominio; para los segundos (anglosajones), es un hecho: el descubrimiento

62.-Díaz Araujo, Enrique, op. cit., ps. 139-141
63.-Díaz Araujo, Enrique, op. cit., p.145

seguido de ocupación (“discovery and settlement”). En este punto central, la Escuela Salmantina, como cualquier otra europea continental, no falla. Victoria desecha «in limine”, sin necesidad de argumentación alguna, que el solo hecho del descubrimiento o la ocupación posterior pueda constituir un “Justo título de España sobre América. Y tiene toda la razón. Quien inventa, para aso del Derecho Internacional, el tema es el suizo Emerico de Vattel, con su «Derecho de Gentes”, de 1758.Es él quien intenta trasladar una norma del Digesto tít, I, lib. XLI: «Quod enim nullius est id rationi naturali occupanti conceditur») al campo del Derecho Público. Así la “ocupación”, modo directo no derivado de apropiación de cosa inmuebles sin dueño (“res nullius”) o abandonadas por su dueño («res derelictae»), pretendía obtener un sitio en el campo de las teorías colonizadoras. Sitial que era imposible, puesto que esos modos de apropiación se referían a cosas que no pertenecieran al dominio público de los Estado sino estuvieran «extra commercium o extra patrimonium”; y todavía, si se los juzgaba «bienes vacantes’* pasaban al dominio privado del Estado, nunca a manos del tercero particular que deseara ocuparlas. Con ese traspaso imposible, Vattel pretendía dar un fundamento de Derecho Romano al “discovery and settlement” de los ingleses que construían su imperio marítimo. Sin embargo, erraba con la figura jurídica elegida. El «settlement» de los ingleses tenía que ver con la posesión y no con la ocupaciónven sentido romano. Ni siquiera con el «jus possidendi” (de quien tiene la cosa efectivamente por sí con intención de someterla a un derecho de propiedad), sino con el “jus poseesionis”, el simple derecho del mero poseedor, o, tal vez, con el hecho posesorio escueto, sin ningún tipo de ”animus». Porque y como acabamos de ver, su tradición jurídica se remontaba a la “acciones” posesorias («assizes»), lejanamente inspiradas en el Derecho Romano. Si hubiera querido emparentar esos actos sajones con la ocupación romana, el intento se frustraba, como dice Luzac, porque «no encontramos esta clase de ocupación en el derecho romano”. Y, en cualquier caso, como lo apunta el gran internacionalista norteamericano Julias Goebel (h):

> «En realidad, en esa época (siglo XVIII) Vattel no contaba con ningún apoyo, y de no haber sido por la consideración que merecían sus puntos de vista a los ingleses y a algunos tratadistas posteriores, cuyos conocimientos de derecho no estaban siempre libres de censura su doctrina hubiera sido olvidada fácilmente”.
>
> No obstante, es un hecho cultural que gran parte de la doctrina del Derecho Internacional Público contemporáneo, continúa mentando al descubrimiento seguido de ocapación como forma de adquirir títulos de dominio eminente. Esto solo se explica por el predominio político, comercial y cultural de los anglosajones, desde Trafalgar (21.10.1805) en adelante. Lo más lamentable del caso es que esa errónea o interesada teoría haya encontrado eco en el orbe latino y hasta iberoamericano”[64].

Así, pues, todo lo principal sobre este asunto ya lo hemos dicho antes. No obstante, como este es el punto adecuado para agotar su análisis, retomaremos algunos de los aspectos ya mencionados.

En tal sentido, conviene aclarar un poco más el alcance del instituto ocupatorio. En el Derecho Romano, tanto en las Pandectas como en las Institutas, se regulaba la situación de las cosa como objetos de los Derechos Reales. Un primer criterio de distinción era el de “res humani juris” y “res habilis” cosas de derecho humano, y las religiosas, divinas o santas, por el otro. Las primeras a su vez, se diferenciaban en cosas «in patrimonio et in commercium», y cosas «extra patrimonium et extra commercium». Continuando con las subdivisiones, las que quedaban fuera del comercio se distinguían en: comunes, públicas y de las comunas (universitatis). Las comunes eran de todos (res communes omnium), como el alta mar; y las públicas eran sólo del Estado («sola enim ea publica sunt, quae populi romani sunt»: Digesto, (libro 50, título 15, ley 15). Las públicas, que son las que acá interesan, estaban amparadas por su “incoluminidad» mediante interdictos y la acción de injurias. Esto implicaba dos consecuencias: a) eran inalienables, y b) eran imprescriptibles. Por lo tanto, respecto de ellas no funcionaban ni la posesión privada, ni la usucapión prescriptiva,

64.- Díaz Araujo, Enrique, Bases jurídicas del Descubrimiento de América, Mendoza, Idearium, 1992, ps.79-80

ni la ocupación. Cual se dijo en el Derecho Romano modificado: "los bienes de dominio público son cosas que no están en el comercio, y por lo tanto no son susceptibles de posesión por otro".

Esas categorías jurídicas romanas se volcaron al derecho consuetudinario medieval, y de allí pasaron al derecho moderno. Los comentaristas clásicos –ver: Troplong, "Le droit expliqué. De la prescription", 3a. ed. París, 1838, to I, n° 109; G.Cornil, "Traité de la possesion dans le droit rozain», París, 1905, ps.96-98; Pothier, "Oeuvres", to IX, "Possesion", París, Bougnet, 1845, n° 37; y Rudolf von Iheringi, «Etudes complementaires de 1'esprit da droit roma: in", to II, "Fondements des interdits poesesoires", 2a. ed. de la trad. del alemán, París, 1882,ps.133 y ss.- lo expusieron con claridad, siendo seguidos por los tratadistas de Derechos Reales de todo el orbe latino. Por comodidad, nosotros citamos a los juristas argentinos que los han glosado; pero en cada país de raíz romana se puede verificar lo mismo. Lo mismo se puede predicar de las normas del Código Civil Argentino, que aquellos anotan, y que usamos a título de ejemplo.

Eso aclarado, digamos a continuación que en los códigos que siguen al frúncela apropiación por ocupación de inmuebles, no existe en principio (art.2528 C.C.A.).La apropiación es un modo de adquirir el dominio en el caso de las cosas sin dueño (arts.2524 inc.lot2525 C.C.A.),o para las cosas abandonadas por su dueño (art.2526 C.C.A.), siempre que se trate de cosas muebles o semovientes (art.2527 C.C.A.). Sin embargo, como lo hace notar Hector Lafaille, dado que el art.2454 del C.C.A. permite el abandono de la cosa cual una forma de perder la posesión,esto implica que otra persona podría adquirir esa posesión abandonada de un inmueble "derelicto"[65]. .Entiéndase que se trataría de una persona privada, puesto que en la economía del Código argentino en principio, las cosas inmuebles abandonadas por su propietario (o por el poseedor) se transforman en bienes <u>vacantes, que</u> pasan a pertenecer al Estado (art.2342oinc.10 C.C.A.). Raimundo M. Salvat cree que sin en estos casos no seria posible apropiárselos por ocupación sino por una usucapión larga, conforme a la doctrina de los arte.2528, 3951, 4015 y 4016 C.C.A.[66]. Tales son las com-

---

65.- Lafaille, Héctor, <u>Derecho Civil, III, Tratado de los Derechos Reales</u>, Bs. As., Ediar, l943, p.191

66.- Salvat Raimundo, M., T<u>ratado</u> de <u>Derecho Civil Argentino, Derechos Reales</u>, Bs. As., 1927, t° I, p.536

plejidades de ese instituto en un ordenamiento jurídico moderno, cual es el caso del Código Civil Argentino.

Pero, la ocupación, también llamada, a veces, "toma de posesión" (con terminología que llevaba a confundir dos institutos diversos: el posesorio y el ocupacional), como modo de apropiación directa (no derivada) tenía un régimen diferente en el Derecho Romano y en el antiguo Derecho Español. Como vimos antes, en el Derecho Romano había una categoría de cosas apropiables. Estas se dividían en "res nullius", cosas sin dueño, como el esclavo sin amo (ser - vus sino domino), y cosas abandonadas por su dueño ("res derelictae»). En ambos casos se admitía la adquisición unilateral, por acto personal, y sin recibirla de otro. Esto constituía la "apropiación": ocupación, en el caso de los inmuebles; aprehensión, en el de los muebles. Apunta Salvat que, a diferencia del derecho francés y de las legislaciones que lo siguen: en el derecho romano la ocupación se aplicaba aún respecto de las cosas inmuebles en ciertos casos especiales, también: "en la antigua legislación española, la ocupación se aplicaba a los inmuebles en el caso de haberse hecho abandono de ellos. Part.3a.tít. 28, ley 5011[67].

Recuérdese que siempre estamos tratando de la ocupación como instituto de derecho privado; que no es una posesión sino un modo de adquisición del dominio. Y, también, que por ese mismo carácter excepcional, tal modo no se presumía en ninguna legislación; desde que lo presumible es que la cosa haya sido perdida y no abandonada (doctrina trasladada al art.2530 del C.C.A.). No obstante se toleraba que la ocupación pudiera provenir de un estado de guerra («occupatio bellica), y hasta se la consideraba un principio de derecho natural.

Y que si hemos hecho toda esta digresión Jurídica es a raíz de la doctrina de Hugo Groci, de ver en las Bulas Indianas donaciones de derecho privado. .Mas, expuesto lo anterior, ahora leamos este parágrafo de Julius Goebel (h):

> "Con respecto a los objetos cuyo derecho de propiedad se podía adquirir mediante la ocupación, puede afirmarse que lo eran todas

67.- Salvat, Raimundo M., op. cit., p.394, nota 12

> las cosas sin dueño y que podían ser poseídas (Digesto, 41, I, 1, 3). En consecuencia, la ocupación no podía aplicarse a las cosas que ya eran poseídas, a las cosa que estaban fuera del comercio (res extra commercium) (GaiaslIIw495), a las "res sacrae et religiosae" y, como hemos visto, en particular a las cosas comunes a todos (res omnium communes), tales como el aire, el mar y las aguas que corren libremente»(D.41,2,1,2 párrafo 1)»[68].

O sea - y aunque ese autor no reflexione sabré su Propia enumeración-que se arribaba a una vía muerta. Esa categoría de cosas, quedaba supeditada a la otra principal, la de las cosas comerciales o no comerciables. Y, como dijimos al comienzo y lo reiteramos una vez más, si la cosa era «extra commercium et extra patrimonium", la ocupación por apropiación directa, lo mismo que la Posesión, no funcionaban. Este es, precisamente, el aspecto que no tienen en cuenta los historiadores indianos, cuando alegan que en esa época se podían ocupar tierras e islas «res nulliuas". Se hubieran podido si tales bienes - muchos de los cuales estaban ocupados por los nativos- pertenecieran a las categorías susceptibles de apropiación privada. Pero, no lo eran. Eran «res publicae", que excluyen la apropiación privada. Y esto era así, aun tomando en cuenta las eventuales confusiones entre "imperium» y "dominium" en las Monarquías personales y patrimoniales, en las que la «soberanía» era una especie colindante con el derecho de propiedad de la Corona.

En fin: que fuera de los interesados anglosajones, que se apegaron a Grocio y a Vattel, América no era «res nuillius» por modo alguno. Islas y tierra, para ser incorporadas al dominio eminente- señorial- de los Reyes de Castilla (o de cualquier otro Rey cristiano), debían ser concedidas por quien disponía de potestad para donarlas.

c. Tomas de posesión:

Este ítem es y no es continuación del anterior.

Lo es, en tanto las denominadas «tomas de posesión" implicaban una exteriorización de la ocapación. No lo es, en la medida que esa conducta se aproximaba a los actos posesorios.

68.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.89

Para la primera perspectiva, vale cuanto hemos dicho "ut supra". Para la segunda, vamos a aclarar un tanto el tema.

Un preliminar del asunto lo constituyen los principios generales de los Derechos Reales. Esto es, la definición de "posesión", cual acto bien diverso de la "ocupación". Posesión es tener una cosa efectivamente por sí, "con intención de someterla a un derecho de propiedad" (doctrina de los arts). 2351 y 2352 del C.C.A.). No es una mera tenencia. Es el poder de hecho sobre una cosa ("corpus"), ejercido con "animus domini". Como tal, está sujeta a la causa que la originó, sin que por la voluntad o el transcurso del tiempo se pueda cambiar (art.2353 C.C.A.), incluyendo en ello los vicios con que comenzó (art.2354 C.C.A.). Puede ser originaria o derivada de un anterior poseedor. Tiene el primer carácter "cuando se tenga sin titulo, o por un título nulo o fuere adquirida de un modo insuficiente para adquirir derechos reales" (art.2355 C.C.A.). No se trata, claro, de cualquier título pretenso, sino el válidamente otorgado por quien tuviera poder para hacerlo (doctrina del art.1040 C.C.A.). Como sucede con la ocupación, no hay posesión que valga sobre bienes públicos de un Estado, que están fuera del comercio. Por eso el art.2459 del C.C.A. expresa que: «Se pierde la posesión cuando la cosa sufre un cambio que la hace legalmente no ser suceptible de ser poseída por estar fuera del comercio". Estas y otras normas, que hemos tomado del Código Argentino, son las usuales en las legislaciones que siguen a Roza (el codificador argentino se apoya en las citas de Troplong y Vazeille). En Roma se distinguía el «jus Possídendi» o derecho a poseer la cosa como propietario, del "jus possesionis", del simple derecho del mero poseedor, Más, nunca, como un escueto "hecho" posesorio, sin ningún tipo de "animus».

Eso establecido, podemos pasar ahora a los argumentos de Emerico de Vattel, quien, negando la doctrina dominial hispánica de título pontificio, intentó justificar las colonizaciones modernas con la teoría de la "posesión efectiva", no simbólica o "ficta" de los territorios. En "Le Droit de Gens" (libro I, capítulo 189, páginas 207 - 208) escribía:

> «Yendo unos navegantes en viaje de exploración, comisionados por sus soberano, y encontrando islas a otras tierras desiertas, han tomado posesión en nombra de su país; y común mente este título ha sido respetado, siempre que una posesión real le haya seguido de

> cerca. Pero el derecho de gentes sólo reconocerá la propiedad y soberanía de una nación sobre países inhabitados que ésta haya ocupado realmente y de hecho, en los cuales haya formado un establecimiento o de los que se haga uso actual. En efecto, cuando unos navegantes han encontrado países desiertos, en los cuales los navegantes de otras naciones habían erigido, de paso, algún monumento para marcar su toma de posesión, se preocuparon tanto de esta vana ceremonia como de las disposiciones de los papas que repartían una gran porción del mando entre las coronas de España y Portugal».

Ese texto, plagado de errores jurídicos, es el que inquietó la conciencia de legistas e historiadores hispanos, sumamente preocupados por adecuar la Conquista de América a tan peregrina hipótesis. De ahí que se aplicaron con ahínco a probar las «tomas de posesión» de los primeros descubridores mandados por Castilla.

De entrada nomás, apreciemos que este tópico es confuso por naturaleza. Se parte del supuesto, no demostrado, de que las tierras no europeas eran "res nullius». Luego se aplican criterios del Derecho Privado y no del Público, amparándose en la relativa imbricación de ambos en tiempos de las Monarquías patrimoniales. A continuación, se emplean los términos jurídicos del modo más equívoco Posible. Donde correspondía decir "ocupación" o "apropiación", se menta "posesión». Enseguida se procede a fijar esa dicotomía entre posesión simbólica **y** posesión efectiva, sin tomar en cuenta sus respectivas notas romanas **y** medievales. Claro que la base de todo el asunto radica en la prescindencia de la cuestión dominial. Para Vattel, la Donación, Papal era tan "vana" que no la juzgó digna de atención. Por lo cual, lo menos que corresponde es estar a la recíproca, y no otorgarle mucha beligerancia.

El "quid" de la cuestión era que si Castilla era soberana de Indias por donación pontificia, las muy famosas "tomas de posesión", ni quitaban ni ponían - respecto de su derecho dominial público eminente.

Sin embargo, como lo anotáramos, los historiadores tentaron probar el derecho hispano también por este lado.

Para tomar un solo ejemplo de esa actitud, veamos lo que dice Mario Hernández Sánchez - Barba al respecto. Este historiador contemporáneo

de América (sobre cuyos criterios doctrinales de evaluación, baste con señalar que sigue a Luciano Pereña Vicente, el máximo democratista - progresista de la Escuela de Salamanca), afirma lo que sigue:

> "....la toma de posesión tiene que -tener- de hecho es evidente que lo tuvo- una valoración de título de posesión que, en un orden de argumentación jurídico – internacional, hubo de tener macho más peso que el dominio concedido en las famosas Bulas pontificias por el Pontífice Alejandro VI. En definitiva, la toma de posesión representa, cabalmente, un título verdaderamente efectivo e indiscutible del establecimiento sobre las tierras indianas de la jurisdiccioalidad del Estado castellano, al cual quedaron, pues, integradas las Indias... Justamente el papel que se atribuye la Corona castellana sobre los territorios americanos es fundamentalmente posesivo"[68bis].

¿Qué hay de verdad en esta hipótesis posesiva, enemiga del titulo dominial? Prácticamente, Hernández Sánchez - Barba no ofrece ninguna prueba seria de, su aserto. Por lo. que corresponde examinar otras fuentes, que nos expliquen un poco mejor el alcance de este supuesto "titulo". Pero, antes de eso, reflexiónese sobre solo aspecto de aquel argumento: el de la "investidura". Sabemos que la Bula «Dudum Siquidem» concedía expresamente la "investidura" de todas las nuevas tierras e islas descubiertas. Y, también sabemos que esa categoría Jurídica no suponía vasallaje feudal sino posesión. Posesión ficta que, además del dominio, tiene la Corona de Castilla por el mismo título originario papal. Si tanto dominio como posesión **e**manaban del único acto Jurídico: ¿qué sentido tiene oponerlas...?

Nosotros creemos que no puede verse en esos actos de los conquistadores – o mejor dicho, de los escribanos que solían acompañarlos - nada más que una subsistencia del formalismo jurídico hispano – germano – romano, y, también un afán de protagonismo de ciertos conquistadores

68bis.- Hernández Sánchez- Barba, Mario, Historia Universal de América, Madrid, Guadarrama, 1963, t° I, ps,473, 474. Su referencia a las Bulas de Donación, es pobrísima; ver: ps.229-231

para acceder ante el Monarca. Lo cierto es que la Corona castellana, como tal, no prestó mayor atención a esos rituales con que sus adelantados se instalaban en las tierras americanas. Por lo menos, hasta - el momento en que los británicos comenzaron a intentar sus usurpaciones, como sucedió en el caso del Estrecho de Magallanes. Entonces si - se alentaron esas fijaciones de elementos posesorios – cruces, piedras, postes, etc. - para que sirvieran de advertencia a los piratas.

Parece ser que fueron los portugueses quienes y hacia 1482 y tomaron esa costumbre de plantar columnas pétreas ("padroes") con inscripciones de las armas reales. Más eso no sucedió con los primeros navegantes españoles, a excepción de Cristóbal Colón, en Guanahaní, en 1492. Pero, precisamente, debe tenerse muy presente que, en ese instante, Colón sólo actuaba por las Capitulaciones de Santa Fe y conforme al derecho interno de Las Partidas. Podía, quizás, pensar que estaba ante una «res nullius», y proceder, tras descubrirlas, a ocupar las con ese ritual, o, con más probabilidad, a darle carácter posesorio, transmisorio. Pero, luego de las Bulas Alejandrinas, ese ceremonial era innecesario e irrelevante.

Francisco Morales Padrón, adversario de la validez de las Bulas Indianas, ha estudiado con detenimiento este problema de las "tomas de posesión". Básicamente sostiene que:

> «Tan pronto el hombre europeo descubría nuevas tierras procedía a tomar posesi6n de ellas de acuerdo con la tradición. Los españoles del descubrimiento eran hombres empapados de Edad Media que iban a enfrentarse con las «Indias» usando concepciones y modos de vida medievales, pero al mismo tiempo era un hombre tocado ya de Renacimiento que llamará también a su hallazgo «Orbe Novo". En esta doble arista se desenvuelve la historia de América en los albores del XVI *y* a través de esta dualidad es como hay que mirarla siempre para comprenderla...(él) transplanta a las Indias formulas de vida...de marcado sabor medieval ... La toma de posesión, ceremonia simbólica y acto jurídico, era algo corriente entonces ya que Colón, sin instrucciones al respecto, es lo primero que hace cuando desembarca en Guanahaní. Sin dada que el acto se ejercía cuando

habla ocasión y que sus antecedentes estaban en el Derecho Romano y en el Germánico. Formalidades análogas a las de Indias se observan en el Derecho Romano Justiníaneo de la Baja Edad Media Española y en el Derecho Germánico encontramos que la transmisión de una propiedad inmueble se hacía simbólicamente tomando un terrón de tierra como prueba de investidura («gewere germanica", "investidura" o "»missio in poseesionem" romana)"[69].

O seas que habrían actuado con fórmulas del Derecho Privado, de Las Partidas, llevadas al Derecho Público. Y que en realidad - como lo hemos detallado en la Primera Parte de nuestra obra -, aludían más a la «traditio» ficta del «tradens» al "accipiens", que a un acto posesorio propiamente dichoso a una ocupación dominial.

Con Posterioridad al primer viaje de Colón, anota el mismo Morales Padrón que:

"... las Indias se toman por donación del Papa... La legislación indiana se muestra parca o escueta en cuanto a ceremonia se refiere. No traza un patrón general, como lo hace para otros actos (recibo del sello de la audiencia, legada de un virrey, etc.), sino que deja al libre albedrío del descubridor o conquistador el rito de la posesión. Las Leyes sobre descubrimientos de 1501 (Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias, lib. IV), el Requerimiento, las Instrucciones dadas a Pedrarias y las Ordenanzas expedidas en Granada sobre descubrimiento y conquista no se refieren para nada al acto... Era cosa de los escribanos y de las costumbres... pero el Estado sabia ya bien que todas las Indias eran suyas por donación pontificia. Podía permitirse el lujo ese Estado de discutir sobre la validez de la tal donación...pero siempre el gran apoyo y justificación- hasta el XVIII- radicó en las Bulas papales. Realmente no hacia falta después de Colón repetir el ceremonial de posesión si consideramos que en él se incluyen a todas las islas y tierras firmes que hubiera por descubrir. A pesar de ello cada descubridor y conquistador repi-

---

69.- Morales Padrón, Francisco, Descubrimiento y toma de posesión, en: "Anuario de Estudios Americanos, I, Sevilla, 1955, t° XII, ps.327, 328, 329

> te la ceremonia en su territorio si lo estima conveniente. El Estado, entre tanto, recalcamos, no legisla sobre el particular con detalle. Pone más interés en otros aspectos de los descubrimientos y entradas: trato a los indígenas, sistemas de explotación económica, conocimiento geográfico de lo descubierto, etc."[70].

Que un Estado como el castellano, tan minucioso en los procedimientos jurídicos, no legislara sobre el problema resulta buena prueba para interpretar la conducta de esa parte. Seguro de la causa de su dominio, no necesitaba bonificar su título con actos ocupacionales. Cuando lo hizo, ya en su decadencia, fue, como lo apantáramos para contrarrestar las actividades usurpadoras de terceros. Así sucedió en el caso de las instrucciones dadas a Juan Pérez, hacia 1774, para que tomara formal posesión del puerto de San Lorenzo de Nootka, disputado por los rusos y luego por los ingleses. O, en el de Malvinas, por los actos de franceses e ingleses. Por ello, concluye Francisco Morales Padrón:

«Las tomas de posesión simbólica serán estimadas como insuficientes en el XVIII, especialmente por Inglaterra interesada en defender sus asentamientos un tanto piráticos. El tema el del dominio y ocupación- se sale fuera de los límites de nuestro artículo, pero lo enunciamos debido a que está íntimamente ligado a él y ayuda a interpretar mejor el detallismo de la posesión en el XVIII. EL problema planteado entonces- en las Malvinas, por ejemplo- no tenía solución porque <u>"España hablaba un lenguaje e Inglaterra otro</u>; para España seguía en pie la donación papal, mientras que Gran Bretaña alegaba el descubrimiento y la ocupación efectiva"[71].

"Discovery and Settlement": ¡gran mentira británica!, ¡gran burla del cínico Derecho, el de base romana!

El jurista norteamericano Julius Goebel (h) ha demostrado que fueron el Foreign Office *y* el Almirantazgo quienes pusieron de moda las doctrinas de las "tomas de posesión efectiva", "pro panem lucrando". Explica que fue Tiord Egmont (del F.O.) quien divulgó a Vattel; lo que prueba que:

70.-Morales Padrón, Francisco, "Descubrimiento, etc.", cit., ps.335, 347, 349, 350
71.-Morales Padrón, Francisco, "Descubrimiento, etc.", cit., p, 378

> "el Almirantazgo estaba tratando de imprimir a sus planes un tinte legal, inspirándose al efecto en la tesis de Vattel. Desde el punto de vista del derecho nada podía estar mas apartado de una interpretación correcta...es extraño que las doctrinas de Vattel... pudieran ser tratadas con respeto y consideradas como una manifestación autorizada de derecho. Indudablemente, ningún abogado se sentiría inclinado a recurrir a los puntos de vista de Vittel, a pesar de que pudieran resaltar útiles para proporcionar un disfraz de pseudo - derecho a ciertas demandas Políticas»[72].

Que eso es exactamente así, se verifica con un examen de la historia inglesa sobre sus "tomas de posesión». Manuel Servín, al revisar la conducta de la Corona británica en orden **a** la exigencia de posesión efectiva, detecta cuando menos seis etapas: la) con Enrique VII, posesión ficta; 2a) con Isabel I, posesión efectiva; 3a.) con Jacobo I, posesión ficta; 4a.) con Jorge III, respeto por los derechos de terceros; 5a.) en 1790, posesión efectiva; y 6a.) desde el caso Oregón, en 1815, pragmatismo oportunista.

Dice Servín que al iniciar el estudio de su tema, lo que más le llamó la atención fue la ausencia de bibliografía anglosajona acerca de una materia que había constituido la enseña inglesa para ocupar territorios ajenos. Por supuesto que la explicación de tal vacío se halla en las variaciones estatales. Línea tortuosa que parte en 1496 cuando la expedición de Juan Caboto a la América del Norte, bajo el reinado de Enrique VII, Tudor. Entonces, imitando a los portugueses, toman posesión simbólica:

> "obedeciendo las tradiciones jurídicas europeas que, siendo una síntesis del derecho romano y germánico, requerían la toma de posesión para obtener título jurídico del terreno".

Tal conducta se modifica con Isabel I. Esa reina, ante los actos piratescos de Drake, Dudley, Barlow, Raleigh y Frobisher:

> "rechazó todo título adquirido por estas o cualesquiera otras tomas de posesión inglesas, porque al querer destruir el título español a las Américas, negando la licitud de la donación papal, propuso la

72.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.299, 301

ocapación efectiva (el establecimiento de una colonia permanente) como el único medio de obtener un título válido del territorio americano. Por consiguiente, negó todo valor de las tomas inglesas dado que éstas, como varias de las españolas, se fundaban solamente en una ocupación temporal»[73].

La doctrina de esa Reina era coherente en su falsedad. El derecho, ya fuese dominial o posesorio, debía ser borrado de la faz del Nuevo Mundo para dejar solo el hecho desnudo del «settlement» (establecimiento). No habría Derecho al Descubrimiento, sino colonialismo puro. No obstante, hubo quienes, como Richard Hakluyt, la discutieron; porque deseaban mantener las "tomas de posesión fictas, con resabio jurídico continental. Mas: "es preciso afirmar que Inglaterra, durante el reinado de Isabel, jamás reconoció oficialmente la toma de posesión (ficta) como una forma jurídica de valor internacional". Las esta primera variación, las cosas se complican. Ocurrió con la sabida al trono de los Estuardos, y el problema de la colonia de Virginia, en 1604, durante el reinado de Jacobo I. La voltereta se produjo así:

«A la protesta española contra esa fundación, los ingleses a pesar de que la doctrina oficial de ocupación efectiva fue propuesta por Isabel I, se vieron obligados no sólo a renunciar, sino también a reconocer la toma de posesión como el medio jurídico de obtener título a la "terra nullius» de las Indias. Pues al defender su derecho de establecer la colonia, no se basaban más que en la toma de posesión y una ocupación temporal"[74].

En esa primera época colonial prosiguieron con la teoría simbólica. Fue la que invocó Carlos II Stuartgen 1687 y contra los franceses por el dominio de la Bahía de Hadson. En ese momento Inglaterra "no reconocía otro título a "terra nullius" mas que el que se obtenía por medio de la toma". Claro que no se ajustaban al sentido primigenio del acto, que implicaba una especie de ocupación originaria, sin dueño anterior (para po-

73.- Servín, Manuel, La toma de posesión inglesa, en:»Revista de Indias", Madrid, l958, t° 18, n° 72, ps,187,188-189
74.-Servín, Manuel, op. cit., p.189

der hablar de "res nullius"). Esto se vio muy bien con los casos de Guayana, Belice y Carolina del Sur:

> "En Guayana, donde los españoles habían tomado posesión en las expediciones de Diego de Lepe (1500) y Antonio de Berrio (1593), los ingleses establecieron sus puestos durante el reinado de Jacobo I, aprovechándose de la guerra entre España y Holanda. En Honduras Británica (Belice), cuya posesión hablan tomado Colón, Gil González Dávila, Cristóbal de Olid, Francisco de las Casas y Bartolomé de Celada, los ingleses mostraron aún más desprecio en cumplir con sus obligaciones de respetar el título español... Carolina del Sur... uno de los sitios donde los exploradores españoles realizaron más tomas de posesión... Este primer acto posesorio, que fue hecho por Ponce de León en 1513, fue seguido por los actos de Garay, Ayllón, Quexos, Soto, Narváez, Bazares, Villafañe y Menendez de Avilés. Pero a pesar de todas estas tomas, y de las colonias y misiones que fueron establecidas por los españoles antes de la fundación y posesión de Jamestown, Carlos II no tuvo ningún escrúpulo en firmar una carta patente concediendo este territorio ajeno a ocho partidarios ingleses. Esta concesión muestra notoriamente la mundo el criterio inglés acerca del valor de la toma de posesión: .la toma inglesa es válida y digna de respeto; la toma holandesa, francesa o española es inválida y no merece respetarse"[75].

Ahí ya estamos más en claro respecto al significado real de esas "tomas de posesión", que desvelan a los historiadores hispánicos. Son actos de fuerza de un Imperio triunfante; "realpolitik" y "fait acompli", "my coantry right or wrong". El Derecho no es más que un instrumento versátil y maleable de la política exterior.

Concluye ese período. Con Jacobo II, caen los Estuardos en 1688. Los Hannover modifican un tanto la doctrina. Jorge III, en 1764, da instrucciones secretas a John Byron para su viaje al Atlántico Sur:

> «Según estas instrucciones, los ingleses, por primera vez, respetaban los descubrimientos y primeras tomas de posesión... Además

75.-Servín, Manuel, op. cit, ps.192, l93,194

de este reconocimiento de la obligación inglesa de respetar los derechos de los otros países colonizadores, se ven rasgos de una teoría nueva del título de propiedad que los indígenas tienen sobre los terrenos, porque los navegantes debían comprar los terrenos a los aborígenes. Cuando se sabe que los ingleses habían rechazado la compra de terrenos, tanto de los holandeses como de los franceses, como medio jurídico de obtener título a «terra nullius", se reconoce el gran cambio sufrido en la mentalidad inglesas, no en su manera de obraras, al menos en su manera de pensar»[76].

No nos alegremos. No es más que hipocresía. El mentado Byron toma posesión de Puerto Egmont, el 22 de enero de 1765, un año después de la instalación de Bougainville en Port Luis, sabiendo muy bien de la presencia de los "malouinos"[77]. Ante ello, anota Manuel Servin:

«Si el Gobierno inglés verdaderamente hubiese reconocido las obligaciones enunciadas en las instrucciones a este navegante, habría desautorizado o por lo menos, ignorado la toma que hizo Byron. Pero en vez de desautorizarlo, se valió del actor hecho en contra de sus mismas órdenes... La dicotomía que el Gobierno inglés mostró en el caso de las Malvinas, cuando reconoció en las instrucciones de Byron los derechos de los de más países e inmediatamente obró en contra de estos derechos"[78].

Igual conducta adoptó con James Cook, en 1769, en Nueva Zelanda, posesionada décadas antes por el holandés Abel Tasman.

Cuando el conflicto de la bahía de Nootka Sound, Inglaterra torna a cambiar su doctrina. Ese territorio californiano había sido descubierto por Juan Pérez en 1774. La posesión había sido tomada por Bodega Cuadra en 1775, por Ignacio Arteaga en 1779, y por Esteban José Martínez en 1789. Los británicos, invocando viajes posteriores de Cook **y** Drake, reclamaron derechos:

«Lógicamente, las razones inglesas aducidas en esta controversia indican un cambio en la interpretación inglesa de los derechos im-

---

76.-Servín, Manuel, op. cit., ps.194-195

77.-Díaz Araujo, Enrique, Acuerdo Rochford-Masserano, l771,en:»Revista de Historia Universal, Mza., UNC, Fac. Fil. y Letras, 1993,n° 5, ps. 57- 58 nota 4

78.-Servín, Manuel, op. cit., ps.195, 196

> plicados en el acto posesorio. Pues ahora la toma inglesa ya no significa la posesión perfecta (soberanía), sino únicamente el derecho de comerciar, navegar **y** desembarcar en el territorio. Es imposible explicar la razón de esta nueva interpretación... según la Convención de El Escorial de 1790, no reconocían otro título que el que se derivaba de ocupación efectiva (la doctrina antigua de Isabel)»[79].

Se trata de una talasocracia, de un Imperio marítimo - mercantil. Por eso, más que los territorios completos, le interesan los enclaves portuarios. En cuanto al cambio la nota predominante es el abandono de toda coherencia. Al mismo tiempo que en Nootka Sound defienden la posesión efectiva, en Puget SoundtG.Vancouverpl792, y en Snake y Columbia, D.Thompson, 1811, propiciaban la posesión ficta. Se van aproximando a su ideal "jurídico". Dice Servin: "Esta contradicción inglesa de negar el valor de la toma de posesión **y** al mismo tiempo seguir tomando posesión, solamente se supera por las contradicciones en que los ingleses incurrieron durante la controversia de Oregón con los Estados Unidos". Dado que los norteamericanos (por el tratado con España de 1819) sustentaban la teoría de la toma ficta sobre la "res nullius», los ingleses la negaron, no obstante haber afirmado en 1815 que ellos habían sido los primeros en tomar posesión, simbólica de ese territorio. Pero ahí se toparon con la horma de su zapato, o con la cura del mismo palo:

> "en este caso la estratagema no las valido, y por primera vez se vieron obligados a reconocer los derechos derivados de la toma de posesión hecha por un país rival, al ceder el territorio de Oregón"[80].

Lo cual no indica que se enmendaran. Simplemente, acataban la fuerza cuando la percibían. En Hawai, en Nueva Guine, en Gilbertg, en Cantón, en las Carolinas, etc., continuaron ajustando sus teorías a sus intereses. De todo lo cual el historiador Manuel Gervín extrae una conclusión:

> "Los hechos mismos demuestran la actitud inglesa en cuanto concierne al valor de la toma de posesión. Que esta actitud fue dominada por principios pragmáticos y no por principios morales, resalta evidente para el lector»[81].

79.- Servín, Manuel, op. cit., p.198
80.- Servín, Manuel, op. cit., p.199
81.- Servín, Manuel, op. cit., p.200

Eso ha quedado bien en claro. Los británicos son maestros en el arte de extraviar a sus oponentes con argumentos sucesivos **y** simultáneos. Si uno los sigue por ese laberinto está perdido de entrada. La respuesta es simple. Ningún latino debe apartarse de la neta huella de los títulos dominiales, para internarse en las escabrosas sinuosidades posesorias.

El investigador norteamericano Robert Greenhow, en 1840,ya ponía en duda la teoría del "discovery and settlement». Esa regla decía, "está sujeta a muchas dificultades **y** excepciones en su aplicación, y el derecho así derivado no puede seguramente ser considerado como subsistente para siempre con exclusión de todas las otras naciones. No es siempre fácil decidir cuán nuevo y completo, debe haber sido un descubrimiento, como para dar justo derecho de ocupación, o a qué extensión de país un título de soberanía puede haberse adquirido por un establecimiento". Y recordaba palabras del presidente James Monroe, de que el solo descubrimiento era «el título de más inferior grado"[82].

Esas son objeciones prácticas desde una misma óptica anglosajona del problema. Pero, claro, nosotros tenemos que ir mas allá. Para nosotros no hay títulos imperfectos – "inchoable title», como dicen los :Ingleses- o eventuales. Hay o no hay títulos. Los del colonialismo, reconocidos en las Declaraciones de Berlín de 1885 y de Lausana de 1888, no sirven de nada. Desde la resolución 1514 (XV) de 1960 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, tales «títulos"' ocupacionales han perdido todo su valor.

Quizás, sea conveniente aclarar que para la Jurisprudencia del moderno Derecho Internacional Consuetudinario, la doctrina de la "intertemporalidad" nacida del "dictum" "Isla de Palmas", se ha tornado compleja. En fallos recientes se ha dicho que "la validez en el tiempo de una adquisición territorial está sujeta a la evolución del Derecho Internacional". Con ello se ha introducido una cuna de inestabilidad Jurídica. La cual obliga al examen más afinado del tópico ocupacional, en tiempos de acatamiento de las doctrinas de Grocio y Vattel. Pues bien, en esa época, se aceptaba tal modo de adquisición con ésta definición: «El qué adquie-

82.- Greenhow, Robert, Las Islas Malvinas. Memoria descriptiva, histórica y política, en: "La Revista de Buenos Aires», año IV, n° 50, junio 1867, p.308

re originariamente, no tiene autor o causante, a ocupación es el modo más originario de todos los modos de adquirir la propiedad. Consiste en adquirir la posesión de una cosa sin dueño, con ánimo de hacerla nuestra. «Res nullius occupanti cedit" Los tratadistas, como Ortolan, Gastón Jeze o Roberto Agó, exigían estos requisitos: l) que la cosa sea "res nullius»; 2) que haya intención de adquirirla a título de dueño (animus domini); y 3) la toma de posesión material. Esto último era inexcusable, desde que la "possesio corpore» definía la ocupación ("capere": tomar).De ahí que en el fallo «Isla de Palmas", el juez Huber dijera que: "Ala ocapación debe ser efectiva para fundar un derecho de soberanía sobre un territorio». Y que G. Jeze opinara: La ocupación, siendo seria sino en, tanto el ocupante ejerce una ocupación efectiva, se debe considerar como " territorium derelictium", los países abandonados en realidad por un Estado, aunque éste declare conservar el "animus domini"[82bis]. Claro que todo ese privatismo se terminó en 1960 en la ONU.

En el caso americano, el punto de partida del ocupacionismo era falso. No había tierras de nadie, o "res nullius". Lo dijo Francisco de Vitoria: «como aquellos bienes no carecen de dueño, no pueden caer bajo este título... por sí solo no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros"[83]. Lo repite Camilo Barcia Trelles:

> «Si un descubrimiento, realizado sobre tierras que no son «nullius", carece de trascendencia jurídica, en el mismo caso estará su posible ocupación, ya que está, como modo originario de adquisición de soberanía, presupone como condición "sine qua non", que se trate de una «res nullius"[84].

82bis.- Elías, T. O., The Doctrine of Intertemporal Law, en: «American Journal of International Law", n° 74, 1980, ps.285-307; cfr. Sohm, Rodolfo, Historia e Instituciones de Derecho Privado Romano, p.423; Jeze, Gastón, Etude Theorique et practique sur 1' occupation comme mode d'acquerir les territoires en droit intárnational, en: «Revue de droit internacional et de legislation comparée", París, serie III, t° XVII, p. 362-390;624-663; Ortolan, E, Desmoyens dal acquerir le domaine international, París,1851; Agó, Roberto, Il requisito dell'effettivitá dell'ocapazione in dirito internazionale, Roma 1934-Commentaries upon International Law,1879, t° I, p.263

83.-Vitoria, Francisco de, Derecho natural y de gentes, Bs. As., Emecé, 1946, p, 176

84.- Barcia Trelles, Camilo, «El problema, etc.», cit., p.201

Por lo demás, desde la Primera Conferencia Panamericana le 1890, hasta las más recientes resoluciones del Comité Jurídico Interamericano, han declarado, una y otra vez, que en América no hay "res nullius". Luego, todas las teorías posesorias a ocupacionales caen por su base. Porque eran bienes públicos, fuera del comercio, que no daban lugar a ningún otro «jus possidendi» -exteriorizado con actos posesorios simbólicos o con establecimientos permanentes que eso es irrelevante que no fuera el de sus legítimos propietarios. Propiedad eminente que no se obtenía por vías directas, sino por las derivadas de la donación. Ese es el lenguaje de Roma, madre del Derecho. Hablar otra jerga pseudo – jurídica, como lo hicieron los anglosajones, es cosa de bárbaros; que seguirán siendo incultos por muy poderosos y maquiavelistas que sean.

d. Bula de Demarcación y Tordesillas:

Si hay una materia magnificada por los tratadistas, esta es la de la llamada "Partición" alejandrina. La culpa de ese sobre dimensionamiento es de muchos. De modo global podría decirse que detrás de la potenciación de la Bula "Inter Caetera" Segunda, del 4 de mayo de 1493, está el afán disminutorio y la ignorancia de la Bula de Donación, «Inter Caétera" Primera, del 3 de mayo de 1493.Si la vigésima parte de lo que se ha escrito acerca de la "'Partición" se hubiera hecho con la Donación, nosotros nos hubiéramos ahorrado este libro. Por desgracia, las cosas no sucedieron así. Los geógrafos, más o menos aficionados y los hurgadores de papeles de las cancillerías castellana y lusitana, predominaron sobre los jurista, en su vano esfuerzo por probar que el Papa había beneficiado a éste o aquel reino ibérico. De ahí que la materia está sobrecargada en su follaje, y que las ramas, ya no el árbol, impidan ver el bosque. Por lo cual, nosotros decidimos unilateralmente, no prestar atención a esas polémicas minúsculas, y sintetizar lo más brevemente que podamos este tema.

Uno de los culpables de las desorbitaciones mentadas fue el licenciado Alonso de Zuazo quien, el 22 de junio de 1518, le escribía al Emperador Carlos V: "Sábese la concesión del Papa Alexandro, la división del mando como una naranja entre el Rey de Portugal y los abuelos de V.M. por ciertas líneas imaginarias", etc.[85]. Tal expresión- "división del mundo como

una naranjal"- falsa de toda falsedad histórica, en su origen se atribuia al rey de Francia, Francisco I, el mismo monarca que con igual sorna había pedido que le mostraran «el testamento de Adán", por el cual el Papa podía legar las Indias a Castilla. Era una tontería, digna del «esprit» de burla galo, y nada más. No obstante, esa estulticia hizo tanto camino que vemos al asesor real de Carlos V repetirla como buena.

Por lo tanto, habida cuenta de esos errores seculares, conviene iniciar el tratamiento de este problema reiterando con Alfonso Garcla Gallo que la «Inter Caetera» Segunda «no hace, como tantas veces se ha repetido, una partición o división del Océano o del mundo, Al fijar la raya la bula no divide, sino que demarca o delimita el señorío de las Indias». "Una «divisio mundi» no se establecía formalmente en ninguna de las bulas"[86]. Subrayemos de nuevo: ni el Atlántico (éste sí en Tordesillas) ni, menos, el Mundo, fueron divididos o partidos por las Bulas Alejandrinas. Ni como una naranja, ni como ningún otro objeto esférico.

¿Qué es lo que hacen entonces esas Bulas...?

Demarcar las islas y tierras firmes en el occidente del Mar Océano, concedidas a Castilla, de las que antes se hubieran asignado a otros Príncipes cristianos (los de Portugal, desde luego, aunque no se los mencione).Asunto necesario, dada la existencia del Tratado de Alcacobas, de 1479, sacralizado por la Bula «Aeternis Regis» de 1481.Capitalacidn ésta que ya trazaba una "raya" demarcatoria entre posesiones y navegaciones portuguesas y castellanas, mediante el paralelo del Cabo Bojador, también denominado por los historiadores el «paralelo de las Canarias". Y en función de 1as dudas o reclamos diplomáticos del rey don Juan II sobre la validez del descubrimiento colombino de las Indias, en relación con Alcacobas.

Eso es todo; y no hay más, aunque se escudriñe, una y mil veces dentro de la galera para ver si aparece otro conejo.

La "Inter Caetera" Segunda intentó zanjar esa cuestión trazando una nueva frontera astronómica basada no ya en aquel paralelo de Canarias o Bojador, sino en un meridiano (o meridianos, puesto que se trata de una

85.- Manzano Manzano, Juan, «El derecho de la Corona, etc.", cit., p.421
86.- García Gallo, Alfonso, «Las Bulas, etc.", cit., ps.730, 600

línea quebrada). Así, la famosa "raya" o "Línea Alejandrina» quedó a 100 leguas de la isla más septentrional del grupo de las Azores (San Antonio) y de Cabo Verde. En principio, al oriente de esa raya, quedaba la jurisdicción portuguesa, y al occidente, la castellana, aunque el problema se complique, como enseguida veremos).

Por supuesto que, tras esa delimitación, antes y después de ella, se movieron los diplomáticos y cartógrafos (incluido el propio Colón). Fueron y vinieron, en 1493, y 1494, los embajadores portugueses Rui de Sande y Rui de Pina, y los castellanos Lope de Herrera, Pedro de Ayala y García de Carvajal. Quien desee profundizar este tópico, dadas las tergiversaciones de Giménez Fernández, puede hacer lo con las precisiones de García Gallo[87]. Nosotros nos damos por conformes, respecto de esas negociaciones, con este concepto de Antonio Rumeu de Armas:

> "Se llevaron éstas con extraordinaria mesura, tino y discreción por ambas partes, buscándose con ahínco soluciones armónicas y pacíficas. Juan II se mostró cortés, pero decidido, y los Reyes Católicos condescendientes y benévolos, dispuestos a ceder en algo siempre que se salvase la integridad de los descubrimientos colombinos»[88].

Dichas negociaciones tuvieron dos instancias: una, hasta el otorgamiento de las Bulas, y otra, con posterioridad a ellas. En la primera etapa se distingue lo fijado en la «Inter Caetera» Segunda, de lo marcado en la «Dudum Siquidem". En la bula del 4 de mayo se delimita la concesión a los Reyes Católicos con estas palabras:

> "todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía fabricando y construyendo una línea del Polo Artico que es el Septentrión, hasta el Polo Antártico, que es el Mediodía, ora se hayan hallado islas y tierras firmes, ora se hayan de encontrar hacia la India o hacia cualquier otra parte, la cual línea diste de las islas que vulgarmente llaman Azores y Cabo Verde cien leguas hacia el Occidente y Mediodía».

Demarcación a la que se le da carácter retroactivo al 24 de diciembre de 1492. En lugar de la raya de este a oeste (paralelo de Canarias) de

87.- García Gallo, Alfonso, «Las Bulas, etc.", cit., ps.538-545
88.-Rumeu de Armas, Antonio, España en el África Atlántica, I, Texto, Madrid, instituto de Estudios Africanos, l956, p.195

Alcagobas, se ordenaba otra de sur a norte (del septentrión al austro), que sería quebrada, porque los archipiélagos mencionados no estaban en la misma longitud (Azores: 21° a 27° 40' longitud oeste de Madrid; Cabo Verde: 19° a 21° 44' longitud oeste de Madrid). Juan Manzano comenta así el primer cambio operado:

> "En efecto: el límite señalado en Alcagobas, el que habíamos convenido en llamar paralelo de las Canarias («de las islas de Canaria para abajo contra Guinea"), queda sustituido por un meridiano situado a 100 leguas al O. de las Azores y Cabo Verde. Al "versus Orientem et Meridiem" de los portugueses oponían el "versus Occidentem et Meridiem" los castellanos; al "usque ad indos» de la Inter Caetera de Calixto III se opone ahora el "versus Indiam" de la Inter Caetera de Alejandro VI...El meridiano trazado a 100 leguas al oeste de las islas Azores venía a constituir, en nuestro hemisferio, el límite de ambos espacios vitales: el occidental castellano y el oriental portugués".

Hasta ahí las cosas eran muy claras en el orden astronómico (la delimitación geográfica práctica, era otro cantar). Pero... a estar a la carta de los Reyes Católicos a Cristóbal Colón, del 5 de setiembre de 1493, los castellanos no estaban conformes del todo con aquella delimitación. Peticionan **y** obtienen la Bula «Dudum Siquidem", del 25 de setiembre de 1493. En esta se suprime la palabra "Versus" (hacia), con lo que, aparentemente, la India misma Podía ser objeto de navegación castellana. La apostilla de este modo Juan Manzano:

> "...decíamos antes que, muy precavidos y magníficamente asesorados, nuestros Reyes habían conseguido oponer el "versus Indiam" de su "Inter Caetera" al "iusque ad Indos" de la "Inter Caetera" de los portugueses. Tanto unos como otros estaban ya autorizados para llegar en sus viajes descubridores hasta la India. Pero ¿y ésta, a quien había de corresponder en definitiva?...
>
> En efecto: a los pocos días de haber comenzado las negociaciones, coincidiendo con la salida de Colón para el segundo viaje, era despachada en Roma la bula "Dudum Siquidem", por la que se enmendaba o mejor dicho se completaba la «donación" de la famosa "Inter Caetera"...

> Si intentáramos examinar el contenido del anterior documento («Dudum Siquidem») a la luz de los conocimientos actuales, no podríamos menos de quedar altamente sorprendidos. No podríamos comprender fácilmente cómo el Pontifice concede a los Reyes de Castilla, no sólo la exclusiva de los descubrimientos **y** conquistas de las Indias <u>Occidentales -</u> América -, y sino también, y en concurrencia <u>con Portugal, los</u> de la India Oriental. Pero en aquella época no se sospechaba siquiera la existencia de un nuevo continente,...
> El Pontífice no debió poner reparo alguno a las nuevas pretensiones castellanas. Antes al contrario, miradas con detenimiento y sin pasión, resaltaban incluso provechosas a la <u>causa general de la Cristiandad</u>"[89].

Esta es una interpretación posible de la supresión de la preposición "hacia" ("vestri versus occidentem aut meridiem navigantes ad partes orientales applicarent ac insulas et terras firmas que Indie fuiesent... in partibas oecídentalibus vel meridionalibus <u>et orientalibus</u> et Indiet"), y el añadido de partes «orientales» de la India.

Otra versión diversa, es la de Garcia Gallo (partidario, como sabemos, de la concepción simultánea de las bulas). Para él, la cuestión nace de una pretensión portuguesa de insistir en la divisoria del "paralelo de Canarias" (carta del Cardenal Pedro de Mendoza, al cosmógrafo Jaime Ferrer, 26 agosto 1493), que los Reyes Católicos, naturalmente desean evitar. Añade que ya en las "Inter Caetera" el "versus" (hacia) no implicaba un límite, como si lo era el «usque» (hasta) de las bulas portuguesas. Discute el tópico de la datación y expedición de la "Dudum Siquidem". Y la comenta de esta manera:

> "Esta Bula, «Dudum siquidem", se redactó teniendo presente y considerando como en vigor precisamente a la primera «Inter Caetera» del 3, la de donación, y no la segunda del 4... Tras ello, la bula se planteaba el caso de que las gentes de Fernando e Isabel

---

89.- Manzano Manzano, Juan,»El derecho de la Corona, etc.", cit., ps.410, 411, 412, 413, 414-415, 416

> "navegando hacia el occidente o el mediodía, llegasen a las partes orientales - que no podían ser otras que las de la India o regiones próximas- y hallasen islas y tierras firmes que en la India hubiese o estuviesen". En vista de ello, el Papa, "graciosamente", extendió y amplió a todas y cada una de las islas y tierras firmes que, navegando o caminando de cualquier modo hacia el occidente o el mediodía, estuviesen, fuesen o apareciesen en las partes occidentales, meridionales y orientales y estén en la India, los mismos derechos concedidos en las Letras anteriores...
>
> Esta bula, que no sabemos cuando llegó a poder de los Reyes Católicos, reforzó extraordinariamente su posición y debilitó, por el contrario, la de Juan II. Reconocía a éste en cuanto no hablaba de ello, la ruta de Guinea hasta el cabo de Buena Esperanza, pero dejaba sin efecto la donación de cuanto éste encontrase «usque indo", aunque de hecho se navegase por los mares de éstos, excepto en lo que estuviese ocupado lo cual, teniendo en cuenta que los portugueses no se establecían en las tierras descubiertas- sólo lo habían hecho en el castillo de San Jorge de Mina -, equivalía a negarles todo, En cambio, donaba a los Reyes Católicos las islas y tierras que estuviesen en torno a la India- al occidente, sur a oriente de ésta- y les concedía el derecho de tomar posesión corporal de ellas.
>
> La «Dudum siquidem» no alteraba la situación en el Atlántico, pero sí de manera decisiva en el lejano Oriente, donde los portugueses tenían puesto su empeño"[90].

García Gallo niega que esta bula tenga que ver con el dominio de las Azores, o que derogue las anteriores (como suponía Giménez Fernández).

Asunto que, como todo, debe resolverse a la luz de los propios textos de esta Bula. Y la «Dudum Siquidem", comienza por subrayar que lo los privilegios enumerados en ella son: "según se contienen más extensamente en las letras (Inter Caetera Primera **y** Segunda **y** Eximie Devotionis) entonces expedidas, cuyo tenor queremos que se tenga plenamente reproducido como si palabra por palabra se insertase en las presentes» (II).

90.-García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.545, 603, 604, 605

En todo caso, lo derogado no es lo concedido en las anteriores Bulas Alejandrinas, sino privilegios acordados a los portugueses en las Bulas Africanas.

Lo cierto es que, por ella, los castellanos podían - además del Occidente- ir por (o en) el Oriente a las Indias. Entonces, la primera conclusión de Manzano nos parece correcta: "Lejos de delimitar, como en Occidente, las zonas de influencia de ambos países, en la «Dudum Siquidem" no se provee límite fijo alguno para el Oriente. Cada uno puede ocupar las tierras de la India no poseídas por el rival»[91].

Otro asunto diferente es el que plantean varios autores, y es el de que esa extensión implicaría la existencia de un «contrameridiano", y por ello, una «partición del mundo». El P. Francisco Mateos S.J., es uno de los que adopta ese punto de vista. Así dice:

> «Queda, pues, patente con toda claridad lo que la «Dudum siquidem» añade a la segunda "Inter Caetera", respecto de la demarcación, no en la línea de polo a polo cien leguas al oeste de las Azores y Cabo Verde, sino en el que podría llamarse contrameridiano; porque, suprime la barrera implícita de las palabras hacia (versus) y concede a los Reyes Católicos los descubrimientos en la misma India y cualesquiera otras partes orientales...Podría imaginarse el caso de que las naves castellanas, navegando de este a oeste y mediodía, hubieran llegado, como le sucedió a Magallanes, a las islas Filipinas, o mas al oeste a la India, o a la costa orientar de Africa; pues bien, según el texto de la bula, habrían hecho suyas esas tierras, salvo el caso de la actual posesión portuguesa».

Teoría que amplía, desde el contrameridiano hasta la división efectiva de "la tierra en dos mitades»[92].

También Alberto de la Hera menta una "línea de Partición", desde que podría ser que:

> «la navegación hacia el este por parte de Portugal y hacia el oeste por parte de Castilla acabe creando una zona de encuentro en las antípodas, la "Dudum" reconoce a Castilla el derecho de ocupar en

91.-Manzano Manzano, Juan, "El derecho de la Corona, etc.", cit., p.416

92.-Mateos, Francisco, S. I., op. cit. II, ps.155,149. Admite que la suya no es mas que una "sospecha". Y aclara que la concepción de los dos hemisferios, sacada de la «Inter Caetera", "era falsa».

> aquellas regiones las tierras que no sean ya portuguesas, creando entre ambas Coronas un derecho concurrente que se resuelve mediante el principio romano del primero que descubra y tome posesión. Tanto más quejen el lejano Oriente, ha de haber, aunque nadie la nombre, otra línea hipotética de polo a polo"[93].

Son éstas, a nuestro modesto entender, hipótesis sumamente extensivas de esa Letra Pontificia. Con toda razón reflexiona Juan Manzano Manzano:

> "no podemos por menos de rechazar la opinión posterior, inexacta y vulgar, del antemeridiano oriental.
>
> La idea de que el mundo había sido dividido por el Pontífice Alejandro VI en dos partes iguales, muy arraigada y difundida en tiempos inmediatamente posteriores, incluso en las mismas esferas oficiales, cae por su base ante el simple examen del anterior texto pontificio. ¿En qué pasaje de la bala de setiembre, no ya se dice, sino ni siquiera se insinúa la existencia o la conveniencia de trazar el meridiano oriental? Si algo dice, y esto muy explícitamente, es precisamente todo lo contrario"[94].

Y lo ejemplifica con el caso de las Molucas, que no pudo .ser resuelto por la bula "Dudum Siquidem», ni por el Tratado de Tordesillas, sino por los acuerdos posteriores de Badajoz, Yelvez y Zaragoza, Que, tampoco - añadimos nosotros- se solucionaron acudiendo a los «principios romanos de la ocapación o toma de posesión».

Bien. Hasta aquí la delimitación en su instancia bularia. Ahora debemos continuar con el estadio siguiente, esto es el del Tratado de Tordesillas.

La situación era ésta: «Juan II se vio forzado a aceptar las bulas de Alejandro VI y la solución dada al problema, pero trató todavía, aun aceptando la nueva situación, de obtener algún beneficio. - Su argumento fue ahora otro. El de que un espacio marítimo de sólo cien leguas al oeste de las Azores y Cabo Verde era demasiado reducido para que las naves portuguesas pudieran navegar por él sin entrar en la parte castellana... Los Reyes Católicos no aceptaron la propuesta portuguesa y propusieron a su vez, nuevamente, que la

---

93.-Hera, Alberto de la,»Iglesia y Corona, etc.", cit., p.56. No aclara si la «toma de posesión» que glosa seria la ficta, o la "actual y real", que pretende García Gallo, "Las Bulas, etc.", cit., p.604
94.- Manzano Manzano, Juan, «El derecho de la Corona, etc.», cit, p.416

cuestión se fallase en justicia. Pero tampoco ahora Juan II quiso resolverlo de esa manera. El deseo de resolver el problema hizo que los Reyes Católicos cediesen al fin, y que ofreciesen una doble soluciono alejar hacia occidente la raya de demarcación, fijando una nueva a trescientas cincuenta leguas de las islas de Cabo Verde, o medir en leguas la distancia entre éstas y las primeras tierras descubiertas en las Indias y trazar la raya a mitad del camino, dividiendo el Océano en dos parte iguales.- No conocemos las incidencias de la negociación ni qué criterio de éstos, o alguno distinto, prevaleció al fin. Acaso en algún momento de las negociaciones debió pensarse en fijar la línea a 250 leguas al poniente de las islas de Cabo Verde. En la Capitulación para la partición del mar Océano, firmada en Tordesillas el 7 de junio de 1494, la raya de partición quedó fijada definitivamente a trescientas setenta leguas de las islas de Cabo Verde "[95]. "Después de esta respuesta de los Reyes Católicos a Juan II, que no era producto de su intransigencia, sino el límite de una transigencia anterior, las conversaciones prosiguieron entre los procuradores y representantes españoles y lusitanos, hasta que el 7 de junio unos y otros se preparaban para estampar su firma en el convenio...que no sufrió alteración alguna en tan breve plazo de tiempo. Los Reyes Católicos otorgaron ex profeso el oportuno poder para firmar a sus procuradores, el 5 de junio de 1494; mientras los representantes lusitanos hacían uso del mismo poder que les otorgara Juan II, el 8 de marzo anterior, para negociar el tratado de reparto del Atlántico. De esta manera, en la fecha antes citada (7 de junio), actuando conjuntamente como escribanos de cámara Fernando Alvarez de Toledo y Estevao Vaz, suscribieron la capitulación ese, por parte de España, don Enrique Enriquez y el doctor Rodrigo Maldonado, y en representación de Portugal, Rui de Sousa, Joao de Soaza y Aires de Almada, estando presentes como testigos Pedro de León, Fernando de Torres y Fernando de Gamarra, españoles, Joao Soares de Sequeira, Rui de Leme y Duarte Pacheco Pereirar, portugueses. La ratificación de este importante documento no se hizo esperar. Fernando e Isabel la hicieron en Arévalo, el 2 de julio de 1494, y Juan II en Setúbal, el 5 de setiembre de 1494. - El tratado de Tordesillas, como en su propio texto se hace constar, venía a entroncar y enlazar directamente como

95.- García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.732-733

en el precedente de Alcagobas de1479, cuyas cláusulas y estipulaciones deberían quedar «en su fuerza y vigor para siempre jamás»[96].

El Tratado cuenta con dos partes: una africana, que no nos interesa, y otra americana. En esta, la cláusula esencial dice así:

> «Otorgaron e consintieron que se faga e señale por el dicho mar océano una Raya o línea derecha de polo a polo, combiene a saber del polo ártico al polo antártico, que de norte a sur, la cual Raya o línea se aya de dar e de derecha, como dicho esta trescientas e setenta leguas de las Yslas del Cabo Verde hacia la parte de poniente, por grados o por otra maneras como mejor o más presto se pueda dar, de manera que no sea más, e todo lo que fasta aquy se ha fallado e descubierto, o de aquí adelante se hallase e descubriera por el dicho señor Rey de Portagal, e por sus nabios, así yslas como tierra firme, desde la dicha Raya e línea dada, en la forma suso dicha yendo por la dicha parte del lebante, dentro de la dicha Raya la parte de levant o del norte o del sur dellantado, que no sea atrabesado la dicha Raya que esto sea e fínque e pertenezca al dicho señor rey de Portugal e a sus subcesores, para siempre jamás, e que todo lo otro, así yslas como tierra firme falladas e por fallar, descubiertas e por descubrir por los dichos señores Rey e Reyna de Castilla e de Arag6n, e por sus nabíos, desde la dicha Raya, dada en la forma suso dichas facia el poniente o el norte o el sur della, que todo sea e finque e pertenezca a los dichos señores Rey e Reyna de Castilla e de León e a sus subcesores para siempre jamás»[97].

Aparte de la "Raya" o Línea partidora, a 370 leguas de la más occidental isla del archipiélago de Cabo Verde, situada entre los meridianos 48° y 49° al oeste de Greenwich, había otras estipulaciones:

> «Se quitó además la limitación que suponía la dirección de levante y mediodía en las navegaciones **y** descubrimientos de Portugal, y de occidente y mediodía en las de Castilla, incluyendo todas las rutas, norte, sur **y** levante o poniente respectivamente conforme lo expre-

96.- Rumeu de Armas, Antonio, «España en el África, etc», cit., ps. 206

97.-Ballesteros Beretta, Antonio, op. cit., IV, ps.246-247

> saba ya la «Dudum siquidem" para las navegaciones españolas. Juntamente queda estipulada la exclusiva de descubrimiento, comercio y conquista, de cada corona dentro de su propia zona de demarcación, hasta el punto que si por azar una de las partes hallase "cualesquier islas o tierras" en lo perteneciente a la otra, quedarían para esta segunda, y mutuamente «lo hayan de mandar luego y entregar". Se acordó también enviar dentro de diez meses una comisión con delegados de ambas coronas, que midiesen las 370 leguas, y tratasen de apoyar la línea meridiana de polo a polo en puntos tangibles, como islas o tierras si se descubriesen; pero esto no llegó a realizarse. Entre las cláusulas finales de firmeza, se incluye el juramento que hicieron las partes, comprometiéndose por sí y sus sucesores, a guardar los pactos, y bajo el mismo juramento a no - pedir la rescisión de ellos al Papa, ni aceptarla aunque de "motu propio» la concediese, y añaden: "antes por esta presente capitulación suplican...a nuestro muy santo Padre, que Su Santidad quiera confirmar_ y aprobar esta dicha capitulación, según en ella se contiene, y mandar expedir sobre ello sus bulas a las partes o cualquiera dellas que las pidiere, e incorporar en ellas el tenor de esta capitulación, poniendo sus censuras a lo que contra ella fueren..."[98].

Hasta aquí el Tratado. El cual naturalmente, despertó las más diversas interpretaciones de los historiadores. Nos ceñiremos a dar las más significativas.

Para Antonio Ballesteros Beretta constituía "un positivo triunfo lusitano, así se explica que Juan II recibiera gozoso a sus enviados que se habían conducido con un tesón y habilidad dignos de toda loa por parte del soberano portugués... Los reyes hispanos estaban satisfechos por haber resuelto de una vez aquel asunto engorroso. Ellos no sabían lo que habían perdido o ganado, sólo les parecía que Portugal se aquietaba y que el mando era bastante grande para que ambos copartícipes tuvieran tierras suficientes para saciar su mutua ambición... El desconocimiento de la grandeza del orbe hizo que lo ganado por los portugueses de un lado lo perdieran por otros porque la línea ideal les privaba de la posesión de las Molucas, las islas de la especiería ansiadas por los lusos antes de su llega-

98.-Mateos, Francisco, S.I., op. cit., II, p.163

da a la India y con mas apetencia después de su arribo a Calicut. El tratado de Tordesillas no tuvo efectividad. Entonces no se disponía de instrumentos suficientemente perfectos para determinar la línea acordada. Además, no se indica en el tratado la medida de las leguas, admitiéndose leguas de 14 1/6, 15,16 2/3,17 1/2 y 21 7/8 por grado del Ecuador. Para la determinación de la longitud del mar había que atender a la variación de la declinación de la aguja. El tratado sería incumplido por los contratantes principalmente por los lusitanos"[99].

John H. Parry también aprecia la modificación de la «Raya Alejandrina" como un triunfo diplomático portugués. Diego Luis Molinari va más allá y sostiene que: "estas cláusulas anularon por completo las paces de 1479, y las bulas de 1493»[100].

Florentino Pérez Embid descalifica ese tipo de interpretaciones. Señala que España consiguió mantener el principio de longitud por sobre el de latitud buscado por los portugueses. Que se siguieron las normas pontificias precedentes, rogándose en el mismo Tratado la aprobación papal ulterior, lo que hubiera sido imposible si la intención era la de anular o desconocer la autoridad de Roma. En tercer término y que la cuestión no quedo totalmente zanjada en Tordesillas, puesto que la «Línea" volvió a ser corregida, en función del problema de las Molucas, por los tratados de Badajoz y Yelves (1523-1524) y de Zaragoza (1529). En realidad, dice, nunca se "anuló" nada. Todo se hizo a la luz de las normas pontificias y dentro de una "continuidad jurídica» escrupulosamente observada por ambas partes[101]. Sus fundadas observaciones nos parecen mucho más atinadas que las anteriores. Con sólo advertir que en 1885, en pleno siglo XIX, Alemania y España, al disputar sobre las islas Carolinas del océano Pacífico, sometieron la cuestión a arbitraje del Papa León XIII, en función de la interpretación más correcta de la Línea Alejandrina, ya se verá que la demarcación papal se consideraba subsistente. Y es que, como ya se ha indicado la Bula «Ea quae pro bono pacis» (Julio II, 24.1.1506), aprobó y

---

99.- Ballesteros Beretta, Antonio, op. cit., IV, ps. 247, 249

100.- Parry, J. H., op. cit., p.215; Molinari, Diego Luis, Descubrimiento y conquista de América, Bs. As., Eudeba,1964, p.105

101.-Pérez Embid, Florentino, op. cit., ps.264-272

ratificó todo esos instrumentos de paces entre Castilla y Portugal, dándoles valor "erga omnes". Por lo cual, nosotros aseveramos que no es Tordesillas un simple convenio bilateral, sino que por esa sacralización obligaba a los otros Estados; y tanto, que Inglaterra, para su exploración de Labrador y Terranova, buscó ampararla bajo insignia portuguesa.

En otro sentido, le hayamos razón a Luis Weckmann cuando señala que la demarcación (en la Segunda Inter Caetera o en la ratificación «Ea quae pro bono pacis») no comprometía la infalibilidad doctrinaria papal. Su efecto jurídico estaba dentro "de las concepciones geográficas de la época en que esta fue trazada"[102]. Astronómica y pragmática, esa "raya" cedería a los mayores conocimientos geográficos posteriores.

Restan, aún, dos interpretaciones relevantes. La primera de Juan Manzano Manzano. La conjetura que Colón dio su aprobación a la «raya» de Tordesillas, en la creencia de que no existían islas o tierras firmes hasta 400 o 440 leguas al occidente de las Azores. «Sin embargo- dice- los cálculos les fallaron un tanto. Sin querer (los Reyes) habían cedido una parte no despreciable de Brasil». En síntesis, opina lo siguiente:

> "¿Qué modificaciones introduce este acuerdo internacional en la situación legal anterior ya examinada por nosotros? Sólo una: el traslado de la línea particional 270 leguas más al oeste de las islas de Cabo Verde. Realizaba pues, un reparto igualitario del Mar Océano. Suponiendo como suponían Colón y los Reyes que la anchura del gran mar entre las Canarias - situadas aproximadamente en el mismo meridiano de Cabo Verde- y las tierras orientales (Cipango, entre ellas) era de unas 750 leguas por término medio, la ampliación hecha a favor de Portugal suponía aproximadamente la mitad del Océano.
>
> Exceptuada esta novedad, ninguna otra venía a introducir este tratado. Ninguna alusión hay en él al pretendido antimeridiano. La bula «Dudum Siquidem» quedaba en pie surtiendo todos sus efectos»[103].

La otra interpretación importante es la de Alfonso García Gallo. Asevera él que:

102.- Weckmann, Luis, op. cit., op.258

103.- Manzano Manzano, Juan, "El derecho de la Corona, etc.",cit., ps.418, 420.Cita en su apoyo el dictamen del cosmógrafo Jaime Ferrer,

> «'La raya de Tordesillas no sólo se distingue de la de la bula «Inter caetera» de 4 de mayo en su mayor alejamiento hacia Occidente. Se distingue ante todo - aunque no se haya insistido en esto- porque ya no es una raya de demarcación del señorío castellano de las Indias y sino de partición o división del Atlántico *y* de las tierras que en el se encuentran entre dos Reyes cristianos, negando por sí todo derecho a cualquier otro... si se calcula la distancia que media entre las islas de Cabo Verde **y** la Española, la línea situada a trescientas setenta leguas - cifra que no encuentra explicación alguna - viene a coincidir con la mitad de ella. Esta división del Atlántico por mitad fue una de las soluciones propuestas por los Reyes Católicos»[104]

La inferencia métrica, tanto de Manzano cuanto de García Gallo, parece justa. Aunque no es más que eso: una hipótesis. Que, de ser cierta, eliminaría el problema de quien se favoreció con esa demarcación, impuesto que se delimitaba por mitades.

Pero el profesor de la Universidad de Burdeos, Joseph Pérez, siguiendo a Robert Ricard, piensa distinto. Dice:

> "También a este respecto cabe pensar que el azar hace bien las cosas; pero, precisamente, ¿tiene algo que ver el azar en este asunto? Los historiadores han señalado la precisión impresionante del meridiano trazado en Tordesillas: el tratado convertía al Atlántico sur en un mar portugués; aseguraba a Portugal el control de la ruta de El Cabo, pero también la libre navegación hacia el oeste, es decir, hacía tierras cuya existencia se sospechaba. En tales condiciones, el descubrimiento de Cabral, en 1500, no puede ser efecto del azar; lo confirma una lectura atenta de los relatos de los cronistas y de los viajeros: no hubo tempestades ni corrientes marinas, tampoco hubo errores de navegación; la flota de Cabral no fue a la deriva; fue donde sabía que iba a encontrar tierra. Los portugueses ya conocían la existencia de lo que se convertiría en el Brasil; la prueba es encuentra en el tratado de Tordesillas».

Es un método de inversión de prueba. Que, además, no tiene en cuenta lo establecido en la "Duduz Siquidem" acerca de la libre navegación

---

104.- García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., p.733

castellana hacia todos los rumbos. Precisamente, don Vicente D.Sierra explica que: "La experiencia había demostrado la necesidad de un gran borde para doblar e1 Cabo, y las naves lusitanas no podían hacerlo con la raya a cien leguas de las Azores. Todo lo demás es querer buscar la quinta pata a un felino». Y, con respecto a la «Dudum Siquidem», piensa que «autoriza cualquier dirección" menos hacia el oriente de la línea de demarcación». «Sí la bula de Partición detiene a los portugueses en Occidente- añade -, la de Ampliación los contiene en Oriente, y, a la par, contiene a los castellanos en el punto donde habrían llegado los portugueses". Y estimar correctamente, que ninguna de, esas, Bulas es derogada por el Tratado de Tordesillas [104bis].

Respecto a lo que afirma Manzano- de la «Dudum Siquidem", creemos, con el P. Mateos, que el tratado ampliaba. Para Portugal la cláusula de navegación hacia todas las rutas, mientras que aquella bula sólo lo hacia para Castilla.

Muchas dudas, teóricas cabrían todavía. Más, lo seguro es esto que remarca García Gallo:

> "La segunda «Inter caetera» del 4 de mayo y la Capitulación para la partición del mar Océano acordada en Tordesillas se ocuparon exclusivamente de la demarcación o partición en el ámbito del Océano Atlántico. Nada en ellas alude a una división del mundo, ni siquiera a delimitar las esferas de expansión castellana y portuguesa en la India y en Oriente. Resulta, por ello, totalmente infundado cuanto se dice sobre la división del mundo"[105].

Por fin: conviene subrayar que en todo cuanto no refiera a demarcación y rutas de navegación, las Bulas Indianas quedaban subsistentes. Y, también que tanto la Bula Inter Caetera Segunda como el Tratado d Tordesillas, por su calidad deslindadora, constituían actos suficientemen-

104bis.-Pérez, Joseph, Isabel y Fernando, Los Reyes Católicos, Madrid, Nerea, 1986, ps. 278-279; cfr. Ricard, Robert, Le probleme de la decouberte du Brésil, en : "Bulletin hispaníque", XXV,1923, ps .59-80 ; Sierra, Vicente D., Y nada más sobre las Bulas Alejandrinas de 1493, en: "Missionalía Hispanica», año XII, n°36, ps. 416, 413. Asevera que: "la bula "Dudum siquidem", que no anuló la bula de Partición, como caprichosamente sostiene Giménez Fernández, sino que la amplió, estableciendo los 1ímites de la extensión abierta a los castellanos", p. 413; porque «la línea de partición era un punto de partida, pero no de llegada", p.412.
105.- García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., p.735

te indicativos de la tradición de la cosa, de manos del «tradens" al "accipiens" (doctrina reflejada en el art.2384 del C.C.A.), que unida a la anterior «toma de posesión» de Colón en las Antillas, perfeccionaban el contrato, y tornaban ya innecesario todo otro acto posesorio. Nada más hay que agregar en este ítem.

Recapitulando ahora todo el punto de la cosa donada, sabemos, pues, que ella comprende todas las islas y tierras firmes situada a 370 leguas al occidente de las islas de Cabo Verde -, Conjunto o espacio territorial que recibió el nombre de "Indias Occidentales", o reino, señorío o estado de Indias. Zorraquín Becú aclara que: «Indias era el nombre geográfico que se aplicaba a las regiones ubicadas al occidente del meridiano de Tordesillas. Desde el Punto de vista territorial, las Indias comprendieron al principio islas y tierras, pero estas últimas, a partir de la segunda década del siglo XVI, se fueron convirtiendo en provincias. Esta expresión caracterizaba una comarca importante regida- **y** aquí aparece la denominación política- por gobernadores, que a este cargo unían a veces el de presidente de audiencia o el de virrey. En lo militar estos gobernadores, presidentes *y* virreyes eran capitanes generales. De manera que cuando se quería mencionar el conjunto de los distritos de ultramar se empleaba la expresión geográfica -1as Indias- o la denominación territorial de provincias»[106]. Las Provincias o Reinos (de res publica) de Indias, fueron, en

106.- Zorraquín Becú, Ricardo, "La condición, etc.", cit., p.345

definitiva, la cosa donada. Lo que ahora, con toda propiedad, llamamos América.

4. Los beneficiarios: el cargo misional:

Los beneficiarios de la donación indiana son los indígenas naturales de las Indias. Por lo cual, pasamos de las cosas *y* las partes del contrato, a un aspecto principal de su destino, referido a las personas de los amerindios.

En las dos Inter Caetera se incluye el mandato("os mandamos») de «destinar a las tierras e islas antedichas varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos **y** experimentados, con el fin de: «adoctrinar a los indígenas **y** habitantes dichos en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia». Lo que se complementa con el vicariato otorgado a Fray Bernardo Boíl, facultad misionera contenida en la bula "Piis Fídelium".

Esas cláusulas, y no otras, son las que remarca la Reina Isabel I en su Testamento; en el cual "encarga y manda" a sus herederos que "hagan y cumplan» lo establecido en la Bula; que esto «sea su principal fin y que en ello pongan mucha diligencia, ***y*** no consientan ni hagan nada que pueda significar agravio alguno en sus personas (las de los indios) **y** bienes; más manden que sean bien **y** justamente tratados; y si algún agravio han recibido lo remedien **y** provean por manera que no excedan cosa alguna de lo que por las Letras Apostólicas» se les ha concedido **y** mandado,

Tales normas, a nuestro entender, han sido comentadas mejor que nadie por el jurista encargado de la Recopilación de Leyes de Indias de 1636, don Antonio de León Pinelo, cuando escribió que:

> "Siendo la concesión de las Indias hecha por la Sede Apostólica los reyes de Castilla, principalmente en favor, y beneficio de los indios, para conversión, no les ha de resultar desto daño"[107].

Beneficiarios, pues, de la donación.

Eso está claro.

107.- Hanke, Lewis, op. cit., p.103

Lo que no lo está, para numerosos autores, es de sí tal calidad los excluía del contrato, y de sí la cláusula implicaba una condición resolutiva, cuyo incumplimiento podía aparejar la nulidad de la donación.

Para despejar las incógnitas, comencemos por el segundo tema, que por su naturaleza jurídica es de más fácil solución

Este asunto se plantea así: el mandato papal de las Inter Caetera, ¿es un cargo o una condición?

Muchos tratadistas eluden el tópico. Los misionalistas, casi sin examen, dan por cierto que se trata de una condición. Zorraquín Becú, a quien ya hemos citado, lo empareja como «condición o cargo».

Usando el mismo método analógico de la doctrina jurídica contenida en el Código Civil Argentino, podemos esclarecer esta cuestión. Así, en el art.558 del **C.C.A.** se expresa que:

> "Los cargos impuestos no impiden la adquisición del derecho, ni sus ejercicios, no fueren impuestos como condición suspensiva. En caso de duda se juzgará que no importan una condición".

En la nota respectiva, el codificador Dalmacio Vélez Sársfield, expone que:

> "Lo que en este capítulo llamamos "cargos", en las leyes romanas *y* en los escritores de derecho se llama "modo". El Lib.6, Tít.45 del Código (justineaneo) lleva la inscripción: «De his quae sub modo legata vel fideicommissa relinquuntur"...
>
> El modo puede existir lo mismo en los actos de beneficencia que en los de título oneroso; pero es de advertir que en los primeros tiene el donador en los casos en que no se ejecute el "modo", la elección de intentar su acción, bien sea para la ejecución del "modo", o para la restitución de lo que ha dado, mientras que en los segundos se limita su acción a pedir la ejecución del modo...
>
> Hay ciertas materias...para las cuales era preciso establecer una especie de convenciones accesorias, y esto es el «modo»...La distinción entre el modo y la condición puede reducirse a lo siguiente: la condición es suspensiva pero no coercitiva. El modo es coercitivo, pero no es suspensivo. Así el "modo" no impide la adquisición del derecho, y no expone al peligro de una pérdida total...
>
> Si la intención es dudosa, el "modo", como restricción menor, debe admitirse con preferencia a la condición..."

> Normas generales que luego traslada al capítulo de las donaciones. Esto es lo que hace con el art.1826 C.C.A., que dice:
>
> «La donación puede hacerse con cargos que sean en el interés del donante, o de un tercero, sea el cargo relativo al empleo o al destino que debe darse al objeto donado, sea que consista e una prestación cuyo cumplimiento se ha impuesto al donatario".

El adoctrinamiento evangelizador y civilizador -que son las dos materias del mandato pontificio, aunque es sólito que los comentaristas omitan la segunda-, es obvio que no se hacía en favor del donante ni del donatario, sino de terceros, que son los beneficiarios de este cargo o modo (doctrina del art.1829 C.C.A.). En las Bulas Alejandrinas no se impone una condición (suspensiva o resolutoria), que pueda anular el acto en caso de inejecución. Esa obligación constituye una modalidad accesoria de la convención principal que es la donación, con efecto coercitivo. Podría discutirse sisen la hipótesis de incumplimiento del cargo, el donante, además de la acción por cumplimiento, tendría la acción restitutoria. Entendemos que tal posibilidad era dudosa, desde que el sentido de ese instituto jurídico es el de no perjudicar la adquisición definitiva del derecho principal, máxime cuando se anexa a una donación, uno de cuyos caracteres esenciales es la irrevocabilidad.

La interpretación restrictiva del "modo" es compartida por el único autor que aborda el tema. Alfonso García Gallo, cuya versación jurídica está fuera de disputa, afirma lo siguiente:

> "el no-cumplimiento de la obligación misional no supone- al menos el texto de las bulas nada dice- sanción alguna ni la pérdida de las Indias...
>
> Esta obligación misional, que debía cumplirse con toda diligencia, no era sin embargo una condición cuyo incumplimiento invalidase la concesión de las Indias. Como antes se ha indicado el poder sobre éstas se concedió a perpetuidad **y** nada se encuentra en las bulas que permita suponer que el poder cese por el incumplimiento de la obligación misional. Es evidente que si tal hubiera sido la intención del Papa se hubiera expresado con

108.- García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", cit., ps.691, 707

> toda claridad. Sin embargo, nada se dice en las bulas a este respecto, y los criterios interpretativos no permiten ir más allá de lo que dice el texto **y** mucho menos para dar un alcance lesivo y odioso a una cláusula que nada dice"[108].

Esa es, a nuestro juicio, la exacta ubicación del problema. Que, agregamos, nunca puede partir del Codicilo de Isabel, simple donataria no autorizada a fijar las cláusulas de la donación (aunque de hecho no las fije, ya que sólo se remite al texto de las Letras Pontificias), sino de la voluntad del donante registrada en el contrato. Y lo añadimos, desde que es bastante común que los historiadores coloquen al inicio de la consideración de este tópico el Testamento isabelino, y no las Bulas Inter Caetera. Actitud que, como ya sabemos, corresponde a una posición prejuiciosa y falsa acerca de la naturaleza jurídica del acto papal (las antes reseñadas como tesis «Misional» y de la «Añadidura»). Aun a riesgo repetitivo, nos parece conveniente volver decirlo acá. Esa tal conducta no repara en el objeto principal de acto gratuito de disposición, que son las cosas (Indias), y no las obligaciones respecto de las personas que en ellas habitaran (indios). Objeto principal, a su vez, derivado de la expansión de la Cristiandad y de su lucha contra el Islam (Cruzada), antes - lógica y cronológicamente- que la predicación misional. Circunstancia única que explica, vgr. , la donación a Portugal de islas deshabitadas (Azores, Madeiratetc.), y de los grandes territorios desiertos de América. En suma: que hay una confusión entre el objeto del contrato *y* el objetivo o destino ulterior misionero y civilizador.

Al concluir con ese aspecto de la cuestión y pasar ya al otro punto, queremos dejar bien sentada nuestra posición en orden a la obligación misional, que es, por supuesto, positiva. Esto es: que creemos que sí existía la obligación misional (y civilizatoria), y que ella se cumpla acabadamente.

Con ello controvertimos, de entrada, los asertos de Manuel Giménez Fernández. Recordemos que él ha manifestado:

> "no puede caber duda alguna de que el propósito de evangelizar no existió en las Capitulaciones de Santa Fe... La empresa no es religiosa ni imperial - ni científica; es pura y simplemente econó-

109.-Giménez Fernández, Manuel, "Nuevas consideraciones, etc.", cit, ps.62, 70,150

> mica... Ni la misión de Boil hizo honor a ese celo misional, ni después hasta la muerte de la Reina se tuvo para nada en cuenta esa obligación de cristianizar y civilizar"[109].

Juicios despectivos que no hay un historiador serio de Indias que los comparta. Por su falsedad notoria, desde luego; ya que empieza por ignorar los términos misionales de la Carta - Pasaporte anexa a las Capitulaciones, y continúa por desconocer los innúmeros actos reales y pontificios que comprueban el estricto cumplimiento de la obligación de cristianizar y civilizarlas repuestas a Giménez Fernández ya están escritas y forman libros voluminosos, que no podemos reproducir acá. Quien lo dude, que lea, por ejemplo, "El sentido misional de la conquista de América, de don Vicente D. Sierrayo «España en Indias". del P. Constantino Bayle S.J.[110], par no ir más lejos, y saciará su curiosidad.

Que la evangelización preside el descubrimiento y la conquista de América, es un dato adquirido científicamente, que no, requiere de nuevas demostraciones. Por eso, pudo afirmar Zorraquín Becú que «las Indias se constituyeron como un Estado confesional» esto es, con una "finalidad religiosa y misional" [111]. Carácter que según Lewis Hanke se explícito de este modo:

> " La aceptación por la corona de la obligación de atender a la cristianización de los indios llevó a una teoría del Imperio y de la política colonial en la que los eclesiásticos...se convirtieron en asesores de confianza del rey y del Consejo de Indias...y su influencia, sentida en todas partes, aseguró que cada paso de la conquista fuera escudriñado desde el punto de vista de la moral cristiana"[112].

Explicación que es similar a la manifestada por otro historiador que no es hispanista. Anota Silvio Zavalas:

110.-Sierra, Vicente D., El sentido misional de la conquista de América, la. ed., Bs. As. Huarpes, l944; Bayle, Constantino, S. J., España en Indias, 4a. ed., Madrid, Editora Nacional,1944

111.- Zorraquín Becú, Ricardo, "La organización, etc.", cit., ps.39, 40

112.- Hanke, Lewis, op. cit., ps.15-16

> "El Estado Español había llegado como monarquía católica a una especial fusión de sus intereses temporales con el fin espiritual; el descubrimiento de América proporcionó un nuevo campo para que la acción política surgiera con la misma subordinación. De allí, el dobla cariz de la historia indiana en la que los propósitos materiales se unen manifestaciones de tipo espiritual.

Y que corrobora el socialista y masón Fernando de los Ríos, al decir que:

> "El Estado es reconoció a sí mismo de acuerdo con los ideales de San Agustín, enfeudado, en la finalidad trascendente que la Iglesia representaba; no se estimaba fin en si, sino órgano intermedio para finalidades superiores".

Tal «hondo sentido religioso y espiritual", conforme a los Capdequí[113], que caracterizó a la Monarquía castellana, la singulariza en la Historia. Alberto de la Hera lo ha expuesto con precisión al anotar que:

> "es la Iglesia la quepa requerimiento de la monarquía portuguesa o de la monarquía española, encomendara» a los Reyes de Portugal y a los de Castilla la empresa cristianizadora. El famoso «destinare debeatis" de las bulas alejandrinas, el deberéis destinar misioneros que conviertan a la fe cristiana a los naturales de los lugares descubiertos o por descubrir, significa históricamente la creación de lo que puede denominarse legítimamente el Estado misionero. Es el Estado, es la Monarquía, la Corona, la que asume la condición activa de protagonista de la acción misionera. Es éste un fenómeno histórico irrepetible. Se había dado muy ligeramente en la Edad Media. No cabe dada de que algunas de las expansiones europeas del cristianismo se habían hecho gracias a la iniciativa de los príncipes. Pero esa iniciativa de los príncipes va acompañada de la iniciativa de la propia Igle-

---

113.- Zavala, Silvio A., "Las instituciones jurídicas, etc.", cit., p. 35; De los Ríos, Fernando, Religión y Estado en la España del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 41; Ots Capdequí, J.M., El Estado español en las Indias, México, fondo de Cultura Económica, 4a.ed., l965, p.13

> sia... En el caso de la navegación portuguesa y castellana...el protagonismo es del Estado misionero, respaldado ciertamente por la Iglesia, pero siendo el Estado el insustituible promotor de la acción evangelizadora.
> La monarquía española, en efecto, tenía de su propia misión descubridora una idea misional. Es cierto que en el Descubrimiento existía un afán misional; y si hay quien se sorprende de que lo haya en la Conquista, creo que sería anticientífico no reconocer que en ella, que en todas las navegaciones y asentamientos, está presente el decidido propósito de incorporar a aquellos pueblos a la Corona descubridora y conquistadora, e incorporarlos a la Corona es incorporarlos a un pueblo del que se hacen miembros como se hacen súbditos de aquella, y la condición de miembros de ese pueblo y súbditos de esa Corona significa la inserción en la fe pueblo **y** Corona poseen y con la que se identifican. A medida que avanza la identificación entre unidad religiosa y unidad política del reino fenómeno típico de la Edad Moderna- se hacía más difícil aceptar la posibilidad de que el monarca cristiano reinase sobre súbditos no cristianos. «Yo no voy a reinar sobre infieles", afirmaba Felipe II, y tenemos que comprenderle. La idea de la unidad religiosa del pueblo resulta esencial en la época"[114].

Eso es así. España en Indias fue un Estado Misionero o Estado Confesional. Sus gobernantes no podían «reinar sobre infieles». Lo consignaron cada uno a su turno, desde Isabel a Felipe IV. Y, concluye Antonio Ybot León:

> «como término de esta ya demasiado larga enumeración documental, demostrativa del espíritu misionero que verdaderamente alentaba las actividades del Poder a lo largo de los siglos, recuérdense las palabras que, en tiempo de Carlos II se pusieron a la cabeza de la Recopilación de las Leyes de Indias, preámbulo y síntesis de lo que fue el espíritu de la obra del Estado en el

114.- Hera, Alberto de la, «Iglesia y Corona, etc.", cit., ps.32, 33

> Nuevo Mundo: «Dios Nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad, se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío del Mundo, que demás de juntar en nuestra Real persona muchos y grandes Reinos...ha dilatado nuestra Real Corona en grandes provincias y tierras...y teniéndonos por más obligados que otro ningún Príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre y emplear, todas las fuerzas y poder que nos ha dado en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es y Criador de todo lo visible e invisible y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia Católica Romana las innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales, islas y Tierra Firme del mar Océano y otras partes sujetas a nuestro dominio. Y para que todos universalmente gocen el admirable beneficio de la redención, por la Sangre de Cristo Nuestro Señor rogamos y encargamos a los naturales de nuestras Indias que no hubieren recibido la Santa Fe, pues nuestro fin es prevenir y enviarles maestros y predicadores es el provecho de su conversión y salvación, que los reciban y oigan benignamente y den entero crédito a su doctrina»[115].

¡Extraordinaria profesión de fe de un Monarca! Buena prueba de la posición del Poder ante la obligación misional. Donde se ve que los motivos religiosos predominaban sobre cualquier otra consideración. Y de la sincera preocupación de la Corona por la suerte de los naturales que todavía no se habían convertido al cristianismo.

Esa función evangelizadora recayó, pues, más en la Corona que en la Iglesia, Un cuadro sintético de tal situación es el que traza Juan Carlos Zuratti al señalar que:

> «Hacia fines del siglo XIII los Juristas miraban al Papa como el Señor natural del orbe, «Dominus Orbid», y hacían alcanzar en jurisdicción y dominio político hasta los territorios de infieles.

115.- Ybot León, Antonio, «'La Iglesia, etc.", cit., ps. 370-371

> Con esto la Santa Sede se colocaba entra los reinos católicos como organismo regulador de las relaciones internacionales a Impedía la lucha que se suscitara con el pretexto de evangelizar entre los príncipes cristianos.
>
> Por ese, no bien Portugal inició las exploraciones y descubrimientos en las costas de Africa, la Santa Sede no tuvo inconvenientes en favorecer con gracias y privilegios esas empresas animando con estupendas concesiones la política religión en de los príncipes.
>
> Enterado el papa Alejandro VI del hallazgo de Colón y a pedido del rey Fernando, en virtud de estos principios, por medio de unas bulas dadas el 3 y otra el 4 de mayo de1493 dona a los reyes de Castilla las tierras descubiertas y por descubrir, concediendo por la segunda los derechos y privilegios que ya había concedido a Portugal, con la condición de imponer a la conquista un objetivo misional. Y había sus razones para hacerlo. Los papas del Renacimiento distraídos con otros asuntos, y ocupados en los conflictos de la seudoreforma y en los trabajos de la Reforma Católica, descargaron sus conciencias, la obligación de procurar la salvación de todas las gentes, en la conciencia de los reyes de España y Portugal, confiándoles todo el cuidado de aquellas regiones recientemente descubiertas»[115bis].

Ese sería el origen del Vicariato de Indias. Que en completa con la Bula «Eximia devotionis sinceritas», del16 de noviembre de 1501, que otorga a la Corona los diezmos eclesiásticos; y de la Bula «Univerealis ecclesiae regiminis», del 8 de junio de 1508, que establece el Regio Patronato.

Tenemos, pues, por suficientemente acreditada la Misión, y pasamos a examinar otras facetas del mismo asunto. El punto que ahora tocamos es el de la inclusión o exclusión de los infieles en la donación.

Porque al pronto, las objeciones de los Vitorianos se hacen oír: no se pueden «donar» personas, primero; segundo: no se podía privar de su señorío a los indígenas, de modo que la libre elección voluntaria de éstos era la única que podía otorgar legitimidad a la soberanía castellana (títulos IV y VI de Francisco de Vitoria).

115bis.- Zuretti, Juan Carlos, Historia Eclesiástica Argentina, Bs.As., Huarpes, 1945, p.15

Cual nos ha sucedido con otras materias anteriores, no es este el lugar para el desenvolvimiento teórico de los fundamentos de la Donación Papal. Eso va en la Primera Parte de este libro. Acá, analizamos si de «facto» el Pontifice incluyó a los naturales en la Donación, tal y como había incluido a los navarros en el traspaso del Reino de Navarra a Castilla por la Bula «Exigit Contumacium»(21 julio 1512,Julio II).

Ya hemos visto que la expresión «terra» era sinónimo de «populus», por lo cual, en ella se incluían no sólo las comarcas, sino también los naturales que las habitaban. Pero, más allá de está cuestión semántica, está el aspecto literal de los textos indianos. Así, en las dos Inter Caetera se registra la decisión de los Reyes por los descubrimientos: «con el fin de reducir sus habitantes y moradores al culto de nuestro Redentor y a la profesión de la Fe Católica». Propósito que es alentado por el Papado. También se encomia la voluntad real de «someter a Nos las tierras firmes e islas predichas, sus habitantes y moradores, y convertirlos con el auxilio de la divina misericordia a la Fe Católica, Ordenándoles que:: «debáis conducir los pueblos que viven en tales islas y tierras a recibir la religión», Asuntos todos derivados de la «propagación del imperio cristiano y exaltación de la fe católica». Luego, no hay dada de que de esos documentos surge neta la inclusión de los indios en la. donación política de las Indias. El objetivo declarado es la conversión al cristianismo de esos pueblos, sin que se especifique ningún otro problema referente a sus derechos individuales o atribuciones patrimoniales. Esto bien establecido, podemos ahora ver las interpretaciones.

> Ramón Ezquerra Abadía describe el panorama del asunto:
> «Aunque la escuela canonista que atribuía al papa la soberanía del orbe y poder disponer de los infieles no era doctrina oficial de la Iglesia, se sostenía y se obraba conforme a ella. En virtud de estas concesiones, que daban los indios plenamente sometidos a la autoridad de los reyes españoles, teóricamente sin limitación, pudiendo disponer de sus bienes y libertad, pero con la obligación de convertirlos. No tardaría en plantearse el alcance de la soberanía y la problemática de los derechos de los indios".

Veamos Juicios más específicos.

En tal sentido, nos dice Alfonso García Gallo:

> «los indios quedaron también sujetos a los Reyes de Castilla... En esta sumisión incondicional quedaban no sólo los individuos o sino los propios reyezuelos indígenas...
>
> Ahora bienes fin misional que animaba el descubrimiento de las tierras y la apreciación de que los habitantes de éstas fácilmente se convertirían, hizo que se les tratase de la manera benévola que se había comenzado a estilar con los infieles canarios...Bien entendidos, que el trato que había de darse a los indígenas quedaba a discreción de los Reyes...
>
> Por el contrario (de las bulas portuguesas), las bulas españolas, concedidas a raíz de la ocupación pacífica - de las islas occidentales, no preveían el empleo de la fuerza, aunque tampoco la excluían expresamente, y en último término quedaba autorizada en cuanto lo permitían las bulas portuguesas, cuyo texto se daba por reproducido en las españolas. En cualquier caso, en las bulas no se exigía la concurrencia de determinadas condiciones para el empleo de la violencia; la autorización de invadir, conquistar, guerrear y someter a los infieles legitimaba sin mas la guerra contra ellos»[116].

En otro trabajo del mismo autor se lee:

> «De la condición de los indios nada se dijo en las bulas. Pero era evidente que, sin contar con ellos, se les desposeía de sus tierras. Quedó, pues, consolidada la situación conforme a los principios del Derecho común. Los pueblos infieles y salvajes para nada contaban frente a los reinos de la Cristiandad, pues era doctrina común...que los príncipes infieles carecían de verdadera jurisdicción sobre sus pueblos y que ésta pertenecía al papa, que podía disponer de ella y, como ocurría en este caso, transmitirla a un príncipe cristiano. Los infieles carecían de capacidad jurídi-

---

116.- Ezquerra Abadía, Ramón, La etapa colombina, en: VV.AA., Historia General de España y América, t° VII. El Descubrimiento y la fundación los reinos ultramarinos, hasta fines del siglo XVI, Madrid, Rialp. 1982, p.103;García Gallo, Alfonso, «Las Bulas, etc.", cit., ps.682, 683-684, 694

> ca- el Derecho español incluso exigía el bautismo para disfrutar de ésta, y por consiguiente, de los derechos inherentes a la personalidad: de familia de propiedad, etc.
> Conforme a esto, los indígenas americanos pudieron, indistintamente, ser convertidos con toda legitimidad en esclavos o mantenidos en el goce de su libertad. Así había ocurrido en sus principios al ser ocupadas las Canarias, aunque luego, en tiempo de los Reyes Católicos y por razones políticas, para facilitar su conversión al cristianismo, se había prohibido que se les hiciese esclavos. Estas mismas razones aconsejaron ahora desde un principio mantener en libertad a los indios y considerarlos vasallos libres de la corona. Poco después en el año 1550, se proclamó legalmente la libertad de los indios y se les equiparó a los vasallos de Castilla"[117].

Por fin, en un último estudio- «Las Indias en el reinado de Felipe II"- García Gallo registra la variación interpretativa producida por las Ordenanzas de 1573, de Juan de Ovando, con estas palabras:

> **"**Sólo ahora se encuentra la forma de conciliar el tenor literal de la bula con la libertad de los indios. Ahora se entiende que la concesión de la bula se refiere al territorio y sólo a éste;no a los pueblos que lo ocupan. Por eso, como dueños del territorio, los reyes de España toman posesión de él mediante sus enviados y se establecen con pleno derecho en el mismo, aunque los indios se opongan, y pueden hacer guerra estrictamente defensiva de su derecho. Pero ni la bula, ni el descubrimiento, ni la ocupación confieren a los Reyes de España derecho alguno sobre los indios, porque éstos por Derecho natural son libres e independientes. Por eso, lo único que cabe hacer y hay que procurar es establecer tratados de alianza y amistad entre los españoles y los indios y en modo alguno la sumisión de éstos».

Agregando:

117.-García Gallo, Alfonso, «El Derecho Común, etc.", cit., ps.138, 139

«El que los principios hayan quedado establecidos en las Ordenanzas de 1573, no quiere decir que hayan desaparecido también los problemas que nacen de su aplicación. Así, por ejemplo, ante la resistencia y agresividad de ciertos pueblos se planteará en Chile y Filipinas **y** otras partes, la legitimidad no sólo de defenderse de los ataques de los indios- guerra defensivas sino también la de castigarles para evitar nuevos ataques. O la legitimidad de exigir tributos de los indios cuando éstos aunque obedecen a los reyes de España, no pueden considerarse plenamente sometido. Pero cualesquiera que sean estos problemas, que los principios permanecen inmutables lo demuestra que los capítulos de las «Ordenanzas de nuevas poblaciones y descubrimientos» de 1573 se recopilan más de un siglo después en la «Recopilación de Indias» de 1680 en el libro IV títulos 1 al 7"[118].

Transcripciones que nos permiten visualizar, no sólo la evolución de las interpretaciones reales de las Bulas, sino también de la opinión del jurista - historiador que las comenta. Es claro que las disposiciones pontificias eran susceptibles de ahondamiento exegéticos **y** de una adecuación histórica, como toda norma jurídica. Máxime, como en el caso, que el supuesto fáctico de los Descubrimientos - la busca de una alianza con los hipotéticos príncipes cristianos orientales para caer por la espalda al Islam - se demostró geográfica y políticamente erróneo. Luego, el ideal de Cruzada debió ser cambiado por el de Misión. O sea que el señorío castellano no se ejercería sobre "infieles" musulmanes sino sobre gentiles o paganos amerindios. Si en pago de reciprocidad, la Cristiandad disponía como esclavos de los prisioneros sarracenos, esa no era una situación parangonable ni predicable para los naturales de las Indias Occidentales. Cuestión que, al parecer, advirtió entre los primeros el Cardenal Cayetano. Tomas Vío, Cardenal Cayetano distinguió entre los súbditos de "iure" y de "facto" de los príncipes cristianos (los judíos, herejes **y** moros, aunque ellos no lo reconozcan) que habitaban en tierras cristianas, los de "iure" pero no de "facto", que sin ser herejes, moros o judíos, ocupaban tierras

---

118.- García Gallo, Alfonso, Las Indias en el reinado de Felipe II, la solución al problema de los justos títulos, en: «Estudios de Historia del Derecho Indiano", cit.,ps.425-471

que antes habían pertenecido a los cristianos, y los infieles "nec de iure, nec de facto", que no habían estado jamás sometidos a la jurisdicción cristiana. En 1517, Cayetano clasificó a los amerindios como paganos sujetos de convencimiento y no de violencia, a quienes no se les podía mover guerra para sujetarlos a la soberanía española, siempre **y** cuando no se opusieran a la predicación del Evangelio. John Maior, el nominalista escocés, por su partes, que no admitía la supremacía petrina, en 1510 ya había calificado a estos indígenas de gentiles, cuyo dominio no se podía basar ni en la fe ni en la caridad, sino en el derecho natural. Claro que Maior no se hacía demasiadas ilusiones con el "noble salvaje", porque "tales infieles tolerantes en ninguna parte se encuentran"[119].

En fin, que las disquisiciones acerca del "dominio regum Hispaniae super indos» se fueron multiplicando hasta abarcar la famosa «Controversia de Indios", de Sepúlveda y Las Casas, que nosotros estudiamos en otras partes de esta obra. En este lugar sólo queremos registrar los extremos del problema. Los del comienzo, los marca el P. Francisco Mateos al examinar las bulas y conquistas portuguesas en Guinea y Cabo Verde:

> «los habitantes no eran ya moros, sino negros «jalofos", y con ellos siguió y tomó mayores proporciones la trata de esclavos, justificada en la mentalidad de la época por el título de la infidelidad...
> ...los títulos de conquista en tierras de infieles, que partiendo de las ciudades de Africa ocupadas por los sarracenos, pero que primero habían sido cristianas, en las que vale el concepto de "reconquista", insensiblemente va pasando poco a poco *y* no sin algún equívoco 1ógicoga los «Guanches» de las islas Canarias que no eran moros sino simplemente infieles- las de Madeira y Azores estaban deshabitadas - ya la costa africana al norte del río Senegal, la de los «acenegues», con fuerte influencia islámica pero no total, simultáneamente con aborígenes gentiles, y la de los negros "jalofos» al sur del Senegal, de población totalmente infiel»[120].

Como ese es el «facto» sobre el que se apoyan también las Bulas Indianas, se explican sus criterios respecto a los nativos. La impermeabilidad islámica a

119.-Leturia, Pedro de, op. cit, p.168
120.- Mateos, Francisco, S.I., op. cit., I, p. 24; II, p.129

la conversión cristiana (perenne hasta el día de hoy) servía de punto de referencia ineludible. Aun cuando en las Inter Caetera ya se advierta que en las nuevas islas *y* tierras descubiertas por Colón "habitan muchas gentes, que pacíficamente viven, y que según se dice andan desnudos y no comen carne; y a lo que vuestros enviados antedichos pueden conjeturas, las tales gentes, habitantes de las antedichas islas **y** tierras, creen en un Dios Creador que está en los Cielos, y parecen bastante aptos para recibir la Fe Católica y serles enseñadas buenas costumbres, confiándose en que si se instruyeran, fácilmente se introduciría en dichas islas ***y*** tierras el nombre de Nuestro Salvador y Señor Jesucristo». Conjeturas e ilusiones colombinas, por el contacto con los mansos «taínos", que pronto el mismo Colón tendría que desechar al relacionarse con los "caribes» caníbales.

Como fuere, de ese inicio la mentalidad cristiana va evolucionando conforme a otros aportes cognitivos. Hasta llegar a la Bula "Sublimis Deus", del Papa Paulo III, del 9 de junio de 1537" en la cual se declaraba que:

> «...los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla...y no obstante lo que se haya dicho o se diga en contrario, tales indios y todos los que más tarde se descubran por los cristianos, no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo; **y** podrán libre **y** legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos, y todo cuanto se hiciere en contrario, será nulo y de ningún efecto"[121].

Conjunto bulario (la «Sublimis Deus» había sido precedida por el breve "Pastorale Officium", del 1 de junio de 1537,y continuada por 1as bulas «Altitudo Divini Consilii" y «Verita Ipsa", del 9 de junio de 1537), que recogía aquella evolución (ya operada en España desde 1500, y, en especial, por la Junta de Burgos de 1512, y los siguientes acuerdos de teólogos y juristas).

De ahí, ese criterio se trasladó a las Leyes Nuevas (de120.11.1542, parcialmente revocadas en 1545), a las "Ordenanzas de nuevas poblacio-

121.- Hanke, Lewis, op. cit., p.108

nes y descubrimientos" u Ovandinas, de Felipe II, de 1573, que sustituían el término "conquista" por el de "pacificación", y a las Recopilaciones de Leyes de Indias, de 1636 *y* 1680. En estas últimas, Juan de Solórzano Pereira, establecía:

> «que no se pueda hacer, ni se haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto» (Ley 9, Título 4, Libro 3).

Tal el término de llegada legal del problema; cuando, como lo apunta Silvio A. Zavala, "la guerra llegó a ser proscripta legalmente, en términos generales, como instrumento de la penetración religiosa y política española en el Nuevo Mundo"[122].

Evolución que cimienta la gloria de España por sobre todo otro Imperio que el mundo haya conocido. Porque ningún otro Imperio se ocupó de defender los derecho de los conquistados por encima del propio interés conquistador. Y que los amerindios, los mestizos y todos los demás beneficiarios de esa conducta no pueden menos que exaltar, como estupenda visión humanitaria de Canonistas y legistas.

Fijado y subrayado lo cual, cabe asimismo algunas otras consideraciones. Una de ellas, es que esa evolución no siempre fue lineal o progresiva, como lo dan por descontado muchos apologistas. Así, por ejemplo, las aberraciones argumentativa de fray Bartolomé de Las Casas. Ellas pueden haber hecho avanzar el mejor trato de los: Indígenas. No cabe duda de que había que poner freno al desenfreno avasallante de muchos conquistadores. La evangelización encomendada por el Papa, no constituía un derecho, sino un deber de los españoles; un cargo o modo, con beneficiarios y no con damnificados de la donación. Hicieron muy bien sus protectores en recordar el carácter de obligación, y no de atribución, que el encargo deparaba, lo que no se puede tener como un «progreso» es que para tal tarea se levantará una genuina "Leyenda Negra" de la colonización americana, cuyo primer responsable - digan lo que digan sus apologistas contemporáneos en su disculpa- fue Bartolomé de 'Las Casas, En esto, deben tenerse como ciertos los juicios asentados por Antonio Ybot León, cuando dice:

122.- Savala, Silvio A., "La filosofía, etc.", cit., p. 40

> "La revelación de Las Casas, con su cortejo de indios degollados, acuchillados, mujeres desbarrigadas, víctimas de una pretendida crueldad sin precedentes, produjo el consiguiente estupor; hoy también lo produce, pero es la facilidad con que el violento religioso inventaba cifras, fingía estadísticas **y** arrojaba calumnias- con aquella santa intención de los malhechores del bien- sobre su propia Patrias que aun arrastra por las páginas de la Historia restos de tanta falsedad...
> ...y hasta se jugó su prestigio ante la Historia, ensombrecido precisamente por sus excesos, que llegaron a todo la polémica, a la inexactitud en aquellas sus campanas inmoderadas y en aquellos sus agrios escritos estallantes de injurias para los conquistadores cuando de indio se trataba. A éstos los elogió y defendió desmesuradamente, incluso por encima de la verdad y del amor a su Patria. ...con aquella pasión delirante de andaluz, que brotaba como un volcán en topando con el tema de naturales, y no tuvo otro en realidad durante su larga vida de sacerdote[123].

Además, cual lo observa Juan Manzano Manzano, con su "singular interpretación de la bula papal" y con su "celo indiscreto", el "apasionado y terco obispo de Chirapa", no contribuyó realmente al avance de la justicia; por el contrario, aparece como embrollador, falaz, enemigo de la causa española"[124].

Otro tanto debe decirse de fray Francisco de Vitoria *y* de su Escuela. Ya lo habla percibido Roberto Levillier que "Las Casas había clamado en la Corte contra los hechos, mas no contrato los derechos", cual lo hizo sí Vitoria; por lo que su credo es más «radical. Con estas reglas..., quedaba estigmatizada por ilícita la conquista de un Mundo Nuevo". Y lo reiteran sus apologistas. El P. Alonso Getino nos dirá que Vitoria fue "más demoledor...más opuesto en el fondo que el mismo Las Casas". "Más aún que al propio Las Casas", dirá el P. Beltrán de1 Heredia, se debe esa

123.- Ybot León, Antonio, "La Iglesia, etc.", cit., ps.271, 284, 285

124.- Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.», cit, ps, 119, 222, 268, 269

125.- Ver las citas completas de estos y otros autores en la Parte Cuarta de nuestra obra, cap. "Un poco más sobre la Controversia de Indios».

doctrina. "En sustancia Idéntico" a "Las Casas", y tan «demoledor" como él, lo aprecia el P.Teófilo Urdánoz[125].

Computando tales antecedentes, es que no podemos aceptar sin reservas las últimas conclusiones de García Gallo. Ha habido una evolución de línea quebrada, diríamos, con avances y retrocesos. Los avances cargo de la Corona y del Papado. Y debe observarse que en la Bula «Sublimis Deus» se rescatan los derechos humanos y civiles de los indígenas, como correspondía; pero, por modo alguno, se desconocen los derechos políticos de soberanía de Castilla. Si eso es asigno había ninguna necesidad de "pactos de vasallaje" o "alianzas» para convalidar el dominio eminente castellano, que implicaba a su población en esa categoría política que no particular o privada. Si hoy se parte una nación (Checoeslovaquia o Yugoeslavia, vgr.) hasta ayer existente, los habitantes de las zonas independizadas siguen la suerte de la partición territorial. Con esa analogía es cómo, debe entenderse la adscripcción de los indígenas a la Donación Pontificia. Si el Derecho Natural concede a un pueblo derechos y garantías individuales, es el Derecho Político el que establece su ubicación territorial. Además, ni las Ordenanzas Ovandinas ni ninguna otra ley del donatario podía intervenir el título domina aceptado a perpetuidad. Lo contrario sería confundir evolución con abrogación, interpretación con derogación validez con vigencia histórica. Tal vez, el vitorianismo impenitente de García Gallo lo llevó a adoptar las tesis de Giménez Fernández...

No era negando los «justos títulos» de la Donación papal, al dominio de Castilla, como se mejoraría la condición de los beneficiarlos de ella, Lo hemos dicho antes: «Todo el empeño de la lucha por la justicia en América hubiera carecido de sentido si América misma, antes que sus moradores, no se integraba en el orbe de la gran civilización humana que, desde Oriente, y pasando por Grecia, Roma *y* la Cristiandad medieval, portaba la España Renacentista. Sólo de ese modo los indios podían alcanzar su

126.-Díaz Araujo, Enrique, "Los títulos, etc.", cit., p.150

justa categoría de beneficiarios"[126]. Y lo reiteramos acá; con lo cual, nada más tenemos que decir sobre este punto.

5. Perfeccionamiento y reconocimiento del contrato:

Por la ignorancia de la Bula de Donación, y por la creencia de que el Tratado de Tordesillas era sólo un pacto bilateral luso- castellano, se difundió» en el mundo moderno la especie que Castilla no tenía ya derecho al dominio de América una vez que otros países europeos cuestionaron sus descubrimientos y tomas de posesión y procedieron a ocupar parcelas de ese continente. Tal infundada noción de las cosas ha hecho una carrera inmensa, y ha dejado impresa su huella en numerosos manuales que abordan el tema americano. Motivo suficiente para efectuar varias precisiones al respecto.

La primera distinción de orden jurídico que cabe efectuar es la de la validación de los contratos "ínter partes» y "erga omnes».

a. Inter partes:

En el primer sentido, hay que atender a esta doctrina romanista: "Los contratos reales, para producir sus efectos propios quedan concluidos desde que una de las partes haya hecho a la otra tradición de la cosa sobre que versare el contrato" (art.1141 C.C.A.). Los contratos se perfeccionan con la aceptación de la oferta (doctrina del art.1154 C.C.A.), y se concluyen con la tradición. Este acto jurídico, ya lo hemos dicho, pero lo repetimos, es bilateral y voluntario, y consiste, modernamente, en la entrega y recepción de la cosa (doctrina de los arts.1792 y 1816 C.C.A.). Se reviste de formalidades, puesto que «la tradición se juzgara hecha, cuando se hiciere según alguna de las formas autorizadas, (doc.art.2378 C.C.A.). En lo referente a los bienes inmuebles, se concreta mediante «los actos materiales del que entrega la cosa con asentimiento del que la recibe; o por actos materiales del que recibe, con asentimiento del que la entrega" (doc. del art.2379 C.C.A.). No se exige, pues, el contacto personal de las partes, sino el hecho físico de una de ellas. Además, y basta con la posibilidad física del contacto con la cosa entendida como una Universalidad. Por lo que no es necesaria la tradición del todo, "bastando hacerla en algunas de sus partes" (doc. del art.2384 in fine C.C.A.) para que la tradición se

juzgue realizada. Asimismo se entiende que el deslinde o la demarcación sirven de actos posesorios suficientemente indicativos de la concreción de la tradición (doc. del art.2384 C.C.A.).

Como con anteriores instituto jurídicos, hemos acudido a las normas del Código Civil Argentino a manera de ejemplo, ya que reglas análogas se hallan en todos los Códigos de fondo, de raíz romántica y corrección francesa.

Mas, como también lo hemos apuntado antes, el derecho feudal de cuño germánico con gran incidencia sobre el derecho hispano de la época del Descubrimiento, reemplazaba la entrega efectiva o «traditio", con la simbólica o «ficta". Repetimos la nota de Salvador Minguijón:

> «En la transmisión de la propiedad los germanos no separaban el título y la tradición o entrega de la cosa. No concebían que uno se obligase primero a entregar la cosa y después, en otro acto, transfiriese la propiedad. No había más que un actos en el cual se prestaba el consentimiento y se transfería de hecho la cosa.
>
> Por lo que toca a los bienes inmuebles, la transmisión se hacía...por medio de la investidura corporal...Del Derecho romano se tomó la transmisión de la propiedad por la entrega del documento (traditio chartae)»[127].

Ahora bien: trasladando uno u otro criterio jurídico al caso en examen, se advierte enseguida su cumplimiento. Para la tradición ficta germánico – hispana, están el uso de la palabra «investidura» en las Bulas Inter Caetera Primera y en la Dudum Siquidem, que valen como "tradito, missio in possessionem", anotada por Du Cange y repetida por García Gallo. Y el envío protocolario de las Bulas a los Reyes. Para la "traditio" romano-francesa, están la toma anticipada de posesión de Colón con las islas antillanas, el deslinde o demarcación de la Bula Inter Caetera Segunda y la Dudum Siquidem, y la Partición efectuada por el Tratado de Tordesillas. Luego, la tradición "ínter Partes" aparece realizada a todo evento.

b. Erga omnes:

Es claro que las obligaciones meramente civiles so producen efecto entre las partes, y no pueden oponerse a terceros (doc. de los arts.503 Y

127.- Minguijón, Salvador, op. cit., ps.148, l49, 150

1199 C.C.A.). Pero no es menos cierto que los terceros están obligados a respetar la voluntad de las partes. Reconocimiento que puede ser expreso o tácito (doc.art.721 C.C.A.).

Ese es un primer principio de Derecho Privado. Otro a tener en cuenta, es el llamado de la «Irretroactividad de las leyes", que disponen sólo para lo futuro, sin efecto retroactivo que pueda alterar los derechos adquiridos. Precisamente, el codificador argentino al anotar los arts.4044 y 4046 los correspondía con el art.3°, apoyado en la gran autoridad de Federico von Savigny, quien:

> "consagró a este objeto doscientas paginas del tomo VIII de su grande obra sobre el derecho romano. Explica perfectamente la materia; destruye todos los argumentos que se oponen al principio recibido, y demuestra, sin dejar la menor duda, que en todas las relaciones de derecho: derecho de las personas, derecho de la familia, derecho de las cosas, derecho de las obligaciones, derecho de sucesión, etc., las leyes no pueden tener efecto retroactivo ni alterar los derechos adquiridos; y que esta doctrina, bien entendida, está en plena conformidad con toda la legislación civil y criminal, mientras que el principio contrario dejaría insubsistentes y al arbitrio del legislador, todas las relaciones de derecho sobre que reposa la sociedad" (nota al art.30 C.C.A.).

Pues bien, esos dos criterios romános han sido trasladados al Derecho Internacional Público consuetudinario. En este moderno derecho se mezclan los institutos latinos con los anglosajones, predominando éstos hasta dar el nombre a sus tipos o figuras. Una de ellas es el «estoppel». Este es algo parecido a lo que en el Derecho Procesal latino se llama «caducidad de instancia". Es decir, que una pretensión precluye en su ejercicio por inacción ante los actos afirmativos de la contraparte. La conducta de las partes se interpreta por su silencio como un desistimiento tácito. La otra figura que nos interesa, ya también la hemos mentado: la «inter-temporalidad de las leyes» (inter- temporal law).Cual hemos explicado antes, este criterio se fijó en el "leading case" Isla de Palmas («Island of Palmas Case. United State vs. The Netherlands, Permanent Court of Arbitrtion, l928, Un. Rep. International Arb. Awards, 829). En esa ocasión, el juez de la Corte Permanente de Justicia de La Haya, Max Haber, estableció que el «hecho jurídico

debe ser apreciado a la luz de la ley contemporánea a él». Cualesquiera que hayan sido las adiciones interpretativas introducidas después por la Corte Internacional de Justicia, la traducción de la irretroactividad legislativa (del Derecho Privado), continúan en pie. Por ello, vgr. , no corresponde resolver un conflicto europeo actual sobre Checo- Eslovaquia con el Pacto de Munich de 1938, o, a la inversa, intentar solucionar las disputas territoriales de Bosnia-Herzegovina con Serbia o Croacia nacidas del Pacto de Saint- Germain de 1919 a la luz de las normas de los acuerdos de Yalta o Postdam de 1945. Por esa jurisprudencia internacional, que prohibe invocar doctrinas posteriores para dirimir hechos anteriores, la Donación Papal, otorgada por la Potestad Papal aceptada en 1493, no se puede controvertir con normas del «Ius Gentium» o del Derecho Público Europeo de un siglo después. Los derechos quedaron adquiridos entonces de manera irrevocable.

Bien; munidos de tales principios, vamos ahora al caso del valor "erga omnes» de las Bulas Alejandrinas.

Cual antítesis de nuestra posición, proponemos el dicho de un historiador francés radicado en la Argentina, Paul Groussac, quien negó validez a las Bulas Indianas por su supuesta falta de reconocimiento internacional. con estas palabras:

> «la exclusión pronunciada por las bulas de partición, jamás fue aceptada por las naciones- Inglaterra, Francia, enseguida Holanda- que se prepararon a disputar a España y Portugal el privilegio de los descubrimientos marítimos»[128].

128.- Groussac, Paul, Las Islas Malvinas, Bs.As., Comisión Protectora de Bibliotecas Populares, l936, p.148.Sin mayor congruencia añade: «El gesto grandioso del Soberano Pontífice, repartiendo desigualmente un mundo nuevo, apenas descubierto, entre los dos últimos vencedores de las cruzadas moriscas y primeros promotores de las conquistas marítimas, no era una acción insólita ni excesiva del Vicario de Dios que, durante toda la Edad Media, había continuado siendo el gran distribuidor de feudos disponibles y el árbitro de la cristiandad. Aunque la actitud del papa fue parcial en favor de su país (se sabe que Rodrigo Borja era valenciano), todos se sometieron en principio a su decisión, libres de pasaran la práctica, a través de las anchas mallas de la red de San Pedro", op. cit., ps.147-148. Es obvio que el incumplimiento de hecho, no comporta ningún derecho.

Desde Groussac hasta Clarence H. Haring (los estados europeos que bordeaban el Atlántico se negaron a reconocer esta suprema jurisdicción del Papa y nunca aceptaron las bulas»), esa fue la versión ampliamente divulgada.

¿Qué se puede decir de ella...?

En primer lugar, lo que indica Camilo Barcia Trelles:

> «la Bula de Alejandro VI fue publicada en Roma por mandato del Romano Pontifice y como los príncipes tienen allí Embajadores, tanto para ostentar su grandeza, como para velar por sus intereses, no puede alegarse ignorancia, sobre todo en asunto de tanta monta; por tanto esas concesiones perjudican por ende a quienes calando consienten, aún en la adquisición de derechos que proceden del derecho de Gentes"[129].

No nos aclara Barcia la fuente de su aserto. Sabemos que por la Decretal de Lyon, de 1590, se dio publicidad a algunas de las Bulas Indianas en el "Cedulario Papal». Como nos consta que en triste «Sacco di Roma», de 1527, se extravió todo el archivo consistorial Lateranense, excepto los tomos de la Regesta. Hay otros autores que señalan que Enrique VII habría «apelado ante el Papa para conseguir se colocase Inglaterra por encima de la exclusividad que atribuían las bulas de concesión. No lo había logrado"[130]. Tampoco ellos proporcionan tal referencia documental. De ser todo esto así, es claro que habría notificación directa y consiguientemente, de sistimiento expreso.

Pero, para el caso inglés (que es el más relevante), no hay necesidad de contar con aquellas pruebas instrumentales. El citado Paul Groussac trae esta versión de los sucesos que nos importan:

> «Desde 1495, mientras realizaba Colón su segundo viaje- mucho antes, por consiguiente, de que Inglaterra tratara de sacudir el yugo de Roma- el rey Enrique VII libraba a Jean Cabot y a sus hijos (Nota 203: Fue el primer viaje trasatlántico de Jean Cabot, en el que descubrió, probablemente, Labrador y Terra - nova; de

---

129.- Barcia Trelles, Camilo, «El problema, etc.", cit., p.192

130.- Díaz Molano, Elías, y Homet, Esteban, Tierras australes argentinas. Malvinas- Antártida, Bs.As., Sociedad Geográfica Americana, 1948.p. 171

> todas maneras, el continente de América del Norte) letras patentes, concediéndoles «facultad y poder para navegar hacia todos los países, regiones y golfos del mar oriental, occidental y septentrional, bajo nuestras banderas, estandartes e insignias...para encontrar, descubrir y explorar todas las islas, tierras natales o provincias de gentiles o infieles, en cualquiera parte del mundo en que estén situadas, que hubieran quedado hasta ese tiempo desconocidas de todos los cristianos...". Análogas, en el fondo y poco diferentes en la formarlas letras patentes otorgadas en el siglo XVI por los reyes de Francia, consagraban los mismos principios...Era ya la ocupación ficticia. Por otra parte el desconocimiento de las bulas de partición, en lo que tenían de abusivo y quimérico, era tan absoluto entre los reyes «muy cristianos" como entre los príncipes heréticos. A menudo se ha citado la respuesta altanera que la reina Elizabeth habría dado a las advertencias del embajador español Mendoza, a propósito de la expedición de Drake al Mar del Sur. La soberana habría denegado todo valor no sólo a la concesión del "obispo de Roma", sino aun a las ocupaciones no efectivas»[131].

¿Fueron las cosas así como las cuenta Groussac...?

No; por cierto que no.

Al pronto vemos que entre la carta- patente a Gaboto, que él transcribe parcialmente, y las Capitulaciones de Santa Fe, dadas a Colón, hay similitud. Parecido que obedece a un motivo simple: son autorizaciones dadas a los navegantes dentro de la órbita del derecho interno de un reino de la Cristiandad, no oponibles a terceros. En sí mismas, nada tienen que ver con las Bulas. Pero, además, los hechos y los textos son bastante diferentes de los narrados por Groussac. Explica Julíus Goebel (h), que:

> "En 1501 se promulgó una patente real autorizando a un grupo de comerciantes ingleses y portugueses a buscar nuevas tierras, de las cuales debían tomar posesionen el caso de encontrarse...Uno de

131.- Groussac, Paul, op. cit., ps.148-149,150

estos portugueses obtuvo en 1499, de su soberano el rey Manuel, una patente autorizándolo para hacer viajes hacia el noroeste y le fue concedida otra patente en 1508. La sagacidad de esta medida - adoptada por los ingleses es característica de su genio comercial...es la admisión implícita de los derechos de los súbditos portugueses de acuerdo con los patentes papales el tratado con España, Enrique VII...adoptó una forma de asociación que puso la empresa bajo la égida de la protección portuguesa, evitando de esta manera toda posibilidad de que se suscitara un conflicto con España...Este aspecto de la cuestión tiene su confirmación en el hecho de que la compañía parece haber desarrollado sus actividades en la "Terra Corteralis" (Labrador), que los portugueses, un tanto al descuido pero, al parecer, deliberadamente, habían situado en sus mapas en el lado de la línea de demarcación que les pertenecía. Además, la patente extendida en 1502 por Enrique VII a la empresa reorganizada contiene un expreso reconocimiento de los derechos de los Rey de España y Portugal...la cédula consignaba: «Bien entendido que de ninguna manera entrarán o molestarán ("impediant") a aquellos países, naciones, regiones o provincias, paganas o infieles, que hayan sido descubiertos anteriormente por los súbditos de nuestro querido hermano y primo, el rey de Portugal, o de cualquier otro príncipe amigo o vecino nuestro, que ya se encuentren en posesión de los mencionados príncipes".

Y, añade Goebel, debe tenerse muy presente que:

"En esta época, las relaciones entre Inglaterra y España eran de lo más cordiales, pues se estaba negociando el matrimonio de la infanta Catalina con el príncipe Arturo. Además, el hecho de que Enrique VII fuera inducido finalmente a incorporarse a la denominada Santa Liga, parece que se debió principalmente a los esfuerzos de Fernando (el Católico, rey de Aragón). Otra circunstancia que es de importancia a este respecto es que el poder marí-

---

132.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.74- 75- 76, 7l, 65.Ramón, Ezquerra Abadía, al estudiar el primer viaje de Juan Caboto, en 1497, destaca que la concesión real se otorgó "con protesta del embajador español; aunque en ellas «no se mencionaba el sur para no chocar con España y

> timo de Inglaterra se encontraba entonces descuidado y quede consecuencia, no había mayor entusiasmo por las exploraciones".

De lo cual este serio internacionalista infiere una conclusión muy atinada. Que a esa fecha, la validez legal de las bulas alejandrinas "perece haber estado fuera de toda duda"[132].

Deducción que, a su turno, provoca este comentario de José Arce:

> «De esta manera los derechos inglesas quedaban bajo la protección de las bulas otorgadas a los portugueses y de las estipulaciones del tratado de Tordesillas... Conviene recordar, además, que antes del advenimiento de la Reforma religiosas la cual fue iniciada en 1534, la autoridad del Sumo Pontifice romano era reconocida y acatada por todos los príncipes cristianos. Creemos por eso que no se le puede negar valor durante toda esa época, y es evidente que el propio Enrique VIII, iniciador de la Reforma, la acató y fue uno de sus más firmes sostenedores, hasta el extremo de que el Papa agrego» un título más a los de la Corona británica al conferir al Rey el de "defensor de la Fe"...El mencionado título figura todavía entre los que ostenta la Corona"[133].

¿Entonces? ...»Estoppel", doble «estoppel". Caducidad de instancia, expresa y tácita, bajo Enrique VII y Enrique VXII Tador. Las cartas patentes, todo lo mañosas que se quieran para burlar de hecho la partición de Tordesillas, en tanto se apoyan en ese tratado, consienten la demarcación y reconocen la jurisdicción papal. Aun con hipocresía, el pleito homenaje estaba rendido, y las bulas convalidadas.

No podía ser de otro modo en la Cristiandad, res- pública cristiana cuya cabeza espiritual y temporal era la Santa Sede. Si desde el punto de vista políticos para ser ciudadano de esa Etnarquía había que ser bautizado, esa calidad se mantenía mientras se estuviera en comunión con la Iglesia. La excomunión colocaba "ipso iure" a un ciudadano- y tanto más a un Príncipe- fuera de la Cristiandad. Por eso, Julius Goebel (h) afirma categóricamente:

Portugal. Buscaba un paso al Catay, probablemente detrás de lo descubierto por por Colón...Como Colón, creyó que había llegado al Extremo Oriente": op. Cit, p.110; cfr. Williamson, J.A. The Cabot voyages and the Bristol discovery under Henry VII, Cambridge, 1962

133.-Arce, José, Las Islas Malvinas, Madrid, Cultura Hispánica, 1968 y p s. 141,142

> «El mandato del Papa no constatara una simple frase carente de valor. Fue aceptado como un mandato, que obligaba a todos los monarcas de la cristiandad...Además es advertía a todas las personas de cualquier estado, bajo pena de excomunión, que no debía dirigirse a estas, regiones...en una época en la cual no existían reglas conocidas de derecho para el gobierno del descubrimiento y la ocapación, el permiso papal proporcionaba una sanción que, en general, era respetada por todos los estados...
> La bula «Inter Caetera», confiaba para su sanción más potente en la amenaza de excomunión «latae sententiae"...la amenaza de excomunión hecha por él. Jefe espiritual, de la Cristiandad, asegurada - cumplimiento de este acuerdo por terceras, potencias...Nadie deseaba tener dificultades con la Santa Sede"[134].

No estará nada de más saber algo acerca de estas sensaciones que imponía la Iglesia (anatema, entredicho, excomunión). "Nadie, si siquiera, los pecadores empedernidos y los peores violentos, tomaba a la ligera las invectivas de la elocuencia sagrada", acota Daniel - Rops. Explica que en el plano político funcionaban la excomunión y el entredicho:

> "Por la primera medida el culpable se veía separado de la comunión de los - fieles. La Iglesia lo rechazaba; cesaba de pertenecer a la comunidad humana, puesto que el vínculo social era de esencia religiosa. Su mujer podía abandonarlo; sus hijos desafiaban impunemente su autoridad. Sus criados le huían. Si sus bienes eran atacados, nadie los protegía. Quedaba proscripto de la Sociedad. El ceremonial de, la excomunión era dramático y propio para impresionar a los espíritus: era como una liturgia fúnebre pronunciada sobre un vivo, y que no tenía como fin abrirle el Cielo, sino hundirlo en la muerte; cuando los sacredotes, vestidos de negro, apagaban los cirios, repitiendo el nombre del excomulgado, no había Cristiano que no se sintiera angustiado. Y aunque el condenado fuera el Rey más grande de la Tierra, aquellas medidas se le aplicaban; si entraba en una de sus Ciudades,

134.-Goebel, Julius, h, op. Cit., ps.68, 69, 67, 101, 103

> las iglesias se cerraban, callaban las campanas, se vaciaban las calles y todos huían de aquel apestado del alma.
>
> El entredicho era todavía peor. Se aplicaba a toda una región, y si era un Rey quien se veía, castigado por él, a todo un Reino. Se cerraban las, iglesias; se derribaban las cruces; y no se administraba ya ningún Sacramento, salvo el Bautismo...
>
> Se comprendo que tales armas fueran eficaces..." [134bis].

Esas eran las "armas espirituales de la Iglesia; muy poderosas en la Edad de la Fe. En el caso de las Bulas Indianas, la excomunión prevista era "latae sententiae", esto es, aquella en que, se incurre en el momento de cometer la falta previamente condenada por la Iglesia, sin necesidad de imposición, personal expresa. Lo que la distinguía de otra "censura medicinal", la excomunión «ferendae sententiae» que implicaba la previa resolución para el caso individual.

Las bulas habían concedido «algo más que una simple apariencia de derecho"[135]. Habían dado valor «erga omnes» a sus disposiciones y las de los convenios reales sacralizados por ellas. Con una fuerza coactiva sancionadora, sin equivalente en la Modernidad. Cual anota Walter Ullman, como la unidad política medieval sé, mantenía por la comunión cristiana, el anatema de excomunión iba más allá de un mero castigo religiosos, para conformar un grave extrañamiento político[136].

Por lo demás, como lo refiere el P. Francisco Mateo, ni siquiera podían alegar perjuicio o lesión de derechos adquiridos:

> «Respecto a la partición del mando con relación a otros estados cristianos, Francia o Inglaterra, por ejemplo, la línea de polo a polo tampoco constituía agravio, y la conocida frase del rey de Francia sobre el testamento de Adán, no pasa de ser un rasgo de humor; porque la norma práctica fundamental seguida por los

---

134bis.-Daniel – Rops, La iglesia de la Catedral y de la Cruzada, Barcelona, Luis de Carlat, 1956, p,.97

135.- Goebel, Julius, h, op. Cit., ps. 76-77.

136.-Ullman, Walter, Historia del pensamiento Político en la Edad Media, Barcelona, Ariel, l983, ps. l5, l6, l8 y ss.

> Papas, de acceder a lo que le pedían si no había inconveniente en contrario, se guardó en la «Inter Caetera» como en las otras bulas, al hacer donación de islas o tierras antes desconocidas, con la expresa condición de que fuese sin perjuicio de otro príncipe cristiano que alegase derechos adquiridos sobre ellas. ¿Qué navegaciones o descubrimiento habían emprendido para el año 14 93 Francia o Inglaterra? Los usos de la época sobre monopolios y exclusivas de navegación y la jurisprudencia por todos los cristianos admitida, hicieron posible y aun natural la línea, de demarcación de Alejandro VII"[137].

Quedaba, pues, respetado el principio de Irretroactividad de las leyes; por lo cual no podían interponer una acción de nulidad, carente de interés subjetivo, y en sólo beneficio de la ley.

Con lo dicho, en el orden general, basta por tener por acreditado el reconocimiento de los terceros al contrato de donación.

No obstante, todavía cabría un análisis más afinado que contemplara los casos particulares de los principales impugnadores (posteriores) de las Bulas Indianas.

Porque hay un hecho histórico insoslayable, que expone John H. Parry de esta manera:

> "A fines del siglo XVI y principios del XVII el creciente poderío marítimo de otros Estados vino a dar un valor efectivo a esta recusación (de la donación)...De ahí que los juristas de las naciones marítimas tratasen de encontrar principios que rigieran la conducta de todos los Estados en la colonización y comercio de ultramar, y que sin proclamar una mera anarquía repudiasen el derecho del Papa o del Emperador a ejercer una soberanía supranacional, dejando así el campo abierto a las aspiraciones de sus compatriotas"[138].

O sea: que el antipapismo surgió del colonialismo. Pero, y esto es lo subrayable, extemporánea y anacrónicamente: no a fines del siglo XV, sino a finos del siglo XVI.

137.- Mateos, Francisco, S.I., op. cit., I, ps.149-150
138.- Parry, J. H., op. cit., p.434

Al estar involucrada una cuestión de fechases oportuno recordar escolarmente ciertos hitos históricos principales de la Modernidad, a saber:

1) 1453. Caída de Constantinopla en manos del Islam, que bloqueó el Mediterráneo, y obliga a las, potencias marítimas cristianas a buscar otras vías de comunicación oceánica.

2) 1492. Descubrimiento de las Indias (Antillas) por C, Colón.

3) 1493. Bulas Alejandrinas.

4) 1517. Reforma Protestante alemana, rompe el "orbís christunus".

5) 1534. Acta de Supremacía del Parlamento inglés, por la cual se establece el anglicanismo y es repudia a Roma.

6) 1555. Tratado de Ausburgo. Fin del Sacro Imperio Romano Germánico.

7) 1648. Paz de Westfalia. Reconocimiento del sistema de las Naciones- Estado europeas, que implica el fin del Papado como poder supranacional unificante.

8) 1670.Tratado de Madrid, que afecta la unidad moral de América.

9) 1713. Tratados, de Utrech, que implican la supremacía británica.

10) 1789. Revolución Francesa: triunfo del antropoteísmo racionalista.

11) 1805. Trafalgar: derrota naval, de los pueblos latinos.

12) 1824: fin del Imperio Español en América.

Vicente Rodríguez Casado resume algunos de esos hitos de esta forma, como un cambio de las relaciones internacionales:

> «Se trata, en efecto, de sustituir los conceptos válidos hasta entonces, de la existencia de una Cristiandad - escondida por a protestantismo- pero válido en lo moral, por las razones materiales de los Estados. Si 1637 significa para la historia de las ideas el momento de crisis en la lucha de los humanismos cristiano y antropocentrista, por la publicación del "Discurso del Método» de Descartes; y 1648 representa en el mundo "internacional» la derrota definitiva de los conceptos trascendentes como normas que regalan la Vida y relaciones de los pueblos entre sí, conforme a los tratados de Westfalia; 1608, fecha de la publicación por Hugo Grocio del famoso capítulo XII, "Mare berum", del libro "De Juro Praede», es el año en que se vaticina el hundimiento de la tesis de la unidad moral de los cristianos, manteni-

> da por España en el descubrimiento y población de América, proceso cumplido en 1670, al suscribir el llamado "Tratado de Madrid", en el que se re conoce la doctrina de Grocio»[139].

Bien; como se aprecia, median buenos lapsos entre el despacho de las Bulas Alejandrinas, fundadas en la Plenitud de la Potestad Pontificia, y el desconocimiento completo del rol temporal del Papado. Tiempo histórico que afecta a las impugnaciones por su demora irreversible, a la las de la "Inter-temporalidad». Asimismo debe tenerse presente otro principio de Derecho Internacional, el de la Continuidad Jurídica de los Estados. En sus obligaciones pendientes con el extranjero, un país no puede alegar cambios políticos internos para desconocer los derechos adquiridos. De lo contrario se tendría que tolerar queda cada transformación doctrinaria (política, religiosa, etc.) domesticases relaciones con el mando exterior comenzarían de cero. Ni el Derecho Público de la Cristiandad, ni su sucesor el Derecho de Gentes, ni su continuador el Derecho Internacional Público, aceptan semejante nulificación. Norma que es especialmente aplicable al caso de los países protestantes en la segunda mitad del siglo XVI. Si tales reinos, ante su condición do católicos, reconocieron (expresa o tácitamente) la Potestad Pontificia donativa, al separares de la Cristiandad podían negarla hacia el futuro, pero no hacia el pasado. Los reconocimietos prestados y los derechos adquiridos de los, terceros, permanecerían inalterables, cualesquiera fuera su conducta de cara al porvenir. Ninguna ley nacional de Inglaterra u Holanda, vgr. , podía ignorar esa preceptiva de las relaciones internacionales, pensaran de las que pensaran de las atribuciones del "Obispo de Roma" y actuaran como quisieran, toda vez que lo que decimos no es un dato fáctico, sino un presupuesto jurídico. Y eso también vale para España, donde la dinastía de los Borbones intentó hacer olvidar la validez de la Donación Indiana anteponiéndolo otros títulos adquisitivos, mutación que no estaba en sus manos realizar, dada la intangibilidad de los contratos, cuyas convenciones «, forman para las partes una regla a la cual deben someterse como a la ley misma" (doctrina del art.1197 C.C.A.).

139.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., I, p.215

Aclarado lo cual, podemos entrar en la consideración somera de los tres casos impugatorios nacionales conocidos esto es, el de Francia, el de Holanda y el de Inglaterra.

Temática ésa hasta hace poco desconocidas, y que, por suerte, ha sido muy bien estudiada por Angel Losada, cuyas puntualizaciones seguiremos aquí.

El caso de Francia es prácticamente irrelevante. Se limita a los refunfuños y sarcasmos del rey Francisco I, enemigo acérrimo de la expansión española. Se reduce a la chanza de quería que los mostraran "el testamento de Adán", por el cual el Papa podía dividir la tierra «como una naranja». Adán, que es sepa, no deja testamento. Pero, el «Nuevo Adán", Jesucristo (I Cor.15, 38-47; Rom.5, 12-14), sí lo dejó, y se llama el «Nuevo Testamento". Del cual proviene la delegación de la "omnia potesta in terra» del sucesor de San Pedro. Vicariato. que el burlón de Francisco I supo aprovechar muy bien cuando le convino; puesto que por el Concordato de Clermont, obtuvo de la Iglesia la investidura misional que Francia invocaría para colonizar el Canadá, el norte de África y hasta Indochina, sin reclamar la exhibición de ningún «testamento de Adán"...

Lo de Holanda ya tiene otro color. Es el Color calvinista y naviero al que Hugo Grocio intentó ponerle fachada jurídica con su teoría del "mare liberum", de 1608.Tia. cuestión se remontaba al 1580, cuando Guillermo de Orange el «Taciturno" y los Estados Generales de 1as Provincias Unidas iniciaron su guerra de sucesión contra España. Más luego, Holanda, ya calvinista y antihispánica por definición histórica, creció en su poderío naval. Contó con una flota mercante de 1.200 naves tripuladas por 70,000 marinos. Potencial marítimo que requería de una expansión atlántica. Y de una doctrina que lo amparara. "De Juro praedae Commentarius", fue el pabellón que cubrió la mercadería. Su autor, como lo ha detallado Jean Baumel, era entonces el abogado general del Fisco holandés, y escribió el opúsculo a petición de la Compañía Comercial Holandesa de las Indias Orientales, empresa empellada en litigio con Portagal por las Islas Molucas; como luego fue Síndico de Rotterdam, en el Sínodo calvinista de las Provincias Unidas. De modo que la teoría del «mare apertum", sustentada por Hugo Grocio- a partir de la negación de la Potestad Papal, y del encuadre de la Donación Indiana como un simple contrato privado- era el

alegato de un abogado en causa propia, maguer que sus seguidores (Bynkersoek, Gryphiander, Puffendorf, Thomasius, Wolf, Althusius, Voet, etc.), la tomaran como el fundamento del «Iusnaturalismo" protestante y racionalista. Munida de tales libros, la «Orden del León Desencadenado» fletó las compañías navieras ultramarinas que, como dice Rómulo Carbia, lesionaron a Espada en pleno pecho: "Sábese que desde 1598 comenzaron los Estados libres a lanzar expediciones que, respaldadas por compañías de naturaleza comercial, apuntaban derecho a quebrar la unidad de las provincias ultramarinas de su enemiga y a copar sus tratos mercantiles"[140]. Y como decía J.K.Parry, los juristas de esas naciones marítimas trataron de encontrar principios que dejaran «campo abierto a las aspiraciones (mercantiles) de sus compatriotas". Esos son los hechos. A los que no alcanzan la dignidad de las ideas y al menos como Platón las entendía. Papales de mercaderes hispanófobos sólo aptos para apañar el contrabando y la piratería. Y, encima, extemporáneos, con 115 años de retraso en su crítica a la Donación Alejandrina. ¡»Inter- temporal law»!

Pasamos a dónde, en el comentario de Ángel Losada, el escriba holandés obtuvo la respuesta que merecía:

> "...el más duro contraataque le vino al holandés de la Corte Inglesa; en primer lagar el Embajador británico en la Reja recibe el encargo de pedir al gobierno holandés un castigo para Grotius. En 1636, Selden, por encargo de su rey, escribe contra Grotius su Mare Clausum; todo ello relacionado con la lucha de otras potencias, especialmente Holanda, contra las pretensiones inglesas a la soberanía de los estrechos, En 1615 una pequeña flota de pescadores holandeses había osado echar sus redes en el Mar del Norte, sin licencia del Gobierno Inglés; el castigo infligido fue duro, y para qua queden bien claros los derechos británicos se encargó a Solden que escriba un libro sobre el «Mare Clausum" (tema en el que ya hacía tiempo venía trabajando). Lo verdaderamente extraño es que Inglaterra sigue abiertamente dos políticas completamente contrarias: En Indias, desde Isabel I, la

140.- Carbia, Rómulo D., Historia de la Leyenda Negra Hispanoamericana, Bs.As., Orientación Española, 1943, ps.81-82

> de «libertad de los mares» contra España y Portugal; en los mares qua bordean a la Metrópoli, la del «mar cerrado", defendida oficialmente por Selden"[141].

Algo ya hemos visto acerca del país de las «dos políticas» simultáneas y contradictorias. Tracemos ahora un breve cuadro histórico.

En la Isla de los Santos, desde el año 853, sus reyes enviaban el "denarius sancti Petri» a Roma; diferenciándolo de otros diezmos en el 1009. En el 1027 el rey Canuto renueva ese tributo feudal. En el 1062 el Papa Alejandro II define ese impuesto como renta semi- feudal. Cuando aparece Guillermo el Conquistador se replantea la cuestión; siendo reinvertido «por vexillum» (entre el 1066 y 1088) como monarca vasallo. En el 1125 el rey Enrique II trata, sin éxito, de suprimir esa recaudación. El Papa Honorio II le recuerda que Inglaterra pertenece "especialmente" a la Santa Sede. En el 1155 el Papa Adriano IV (el inglés Nicholas Breakspear) concede, mediante la bula "Laudabiliter", al rey Enrique II el señorío de Irlanda, a cambio de la confirmación del "denarius Sancti Petri». Esa bula la confirma el papa Alejandro III. Con la letra "Quoniam ea" de 1172. Viene el intento de rebeldía de Juan Sin Tierra. El Papa Inocencio III ofrece al rey Felipe Augusto de Francia la corona inglesa. Juan Sin Tierra recapacita y, en el 1213, con sus consejos de barones, se declara formalmente vasallo de San Pedro. En el 1290 el Papa Nicolás IV afirma la supremacía papal sobre Escocia, y la amplía en 1304,Y 1319 sobra dales. En el 1364 vuelve el asunto impositivo al tapete. La orden de recaudación del Papa Urbano V es desacatada por el Parlamento en 1366. Pero, hasta el año 1555, con el Papa Paulo IV, se mantiene la pretensión feudal sobre Irlanda. Y el principio de potestad pontificio sobre la Corona inglesa se ratifica por la Iglesia hasta el año 1570, por el Papa San Pío V. Esta es una historia que conviene refrescarla de tanto en tanto, dada la amnesia que suelen padecer los ingleses en esta materia[142].

Prosigamos. Acerquémonos al tiempo del Descubrimiento.

141.- Losada, Angel, Repercusiones europeas del Tratado de Tordesillas, en: "El Tratado de Tordesillas, etc.», cit., II, p, 261

142.- Weckmann, Luis, op. cit., ps.291-296

Gobierna la dinastía Tudor, con el rey Enrique VII. Inglaterra todavía es católica y parte de la Cristiandad. Se extienden las cartas- patentes en favor de Juan Gaboto y sus hijos, con la pícara ambigüedad que ya hemos visto, Adviene el cisma anglicano. El violento Enrique VIII, no trepida ante las condenas pontificias. Mas, el rompimiento formal con Roma no sucede en un día. En 1531 el rey ha recibido del Papa León I el título de «Defensor Fidei» por su "Tratado de los Siete Sacramentos» contra Lutero. No obstante ellos su alianza con Francisco I de Francia después de la derrota de este en Pavía (1525) por temor al poder de Carlos V, los consejos del cardenal Wolsey para que rompiera con España y se independizara del Papado, y su conscupicencia que lo lleva a la ruptura matrimonial con la reina Catalina de Aragón, tía del emperador español, tornaron su criterio religioso. Cuando el Papa rechaza la petición de divorcio, el Parlamento sumiso reconoce a Enrique VIII como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra; acto que confirma con la "Ley de Supremacía" del 3 de noviembre de 1534, que estableció la cismática Iglesia estatal anglicana. Sin embargo, a los efectos que nos interesan, esa escisión no se tradujo en ningún acto concreto de violación de la Donación alejandrina.

Avanza la historia. Tras la sangrienta persecución de los católicos por Thomas Cronwell, y la introducción de la liturgia luterana por el primado anglicano Thomas Cranmer, en el reinado del enfermo Eduardo VI, viene la reacción católica. Asume el trono otra hija de Enrique VIII, María Tudor (1553-1558).Casada con Felipe II de España, revocó el cisma iniciado por su padre. El Parlamento, el 4 de enero de 1555, volvió a la comunicación plena con la Santa Sede. Pero ese no fue el último giro histórico. La reina muere prematuramente (el 17.11.1558); también fallece su consejero, el cardenal Reginald Pols. Esas circunstancias permiten el ascenso al trono de Isabel I Tudor. Esta otra hija legítima de Enrique VIII, está asesorada por el cismático William Cecil. Bajo su influjo, el Parlamento sanciona, el 8 de mayo de 1559, el nuevo Juramento de Supremacía y el Acta de Uniformidad, que introduce la liturgia calvinista. Ruptura con el Papado. Pero, como lo explica Hilaire Belloc[143], de esta fractura religiosa no se

143.- Belloc, Hilaire, Historia de Inglaterra, la ed., Madrid, La Nave, s. f., p. 319

siguió de inmediato un conflicto - con España, ya que Felipe II apoyó por un tiempo a Isabel I y buscó su conciliación con el Papado. Es recién después de la guerra de los Países Bajos, y de la actividad de los piratas Hawkins y Drake en el Nuevo Mundo, que aquella alianza se desanuda. Y ahí sí damos con el punto que nos incumbe.

La Reina «Virgen» había otorgado cartas - patentes a Gilbert (1578) y a su amante Sir Walter Raleigh (1584), que infringían la zona castellana de la Donación papal y del Tratado de Tordesillas. En 1580, con motivo del viaje de Francis Drake, surgió el supuesto incidente con el embajador español Mendoza, cuando la Reina habría dicho que la donación del "Obispo de Roma" no servía, y que el único título válido era la ocupación efectiva. Por esos mismos años, de manera nada casual, se publican los escritos negadores de la potestad pontificia: el de Richard Hakluyt («Discurso d la colonización del Occidente", l584) Y el de Walter Raleigh («Historia del Mando», 1600). En este último, se llama al Papa: "el gran engañador y perturbador del mundo, que fue quien primero los envió (a los españoles) a invadir aquellos países"[144]. El mismo caballero pirata que en 1618 le dirá al rey Jacobo I: «Quien manda en el mar, manda en el comercio; quien manda en el comercio del mundo, manda en las riquezas del mundo, y consecuentemente en el mundo mismo»[145]. Así se fundaba la talasocracia mercantil británica. El embajador español en Gran Bretaña, Silva le comunicaba a Felipe II que los "perros del mar» (Hawkins, Drake, Shirley, Raleigh, etc.), cebados por la Corona estaban muy «golosos» en estorbar el dominio hispánico de Indias[146]. La causa de que esos mastines estuvieran desatados era anterior. Entre el 21 y el 28 de julio de 1588, la «Armada Invencible» enviada por Felipe II, luego del asesinato de la pretendiente a la Corona María Estuardo, fue destruida frente a las costas inglesas. Ese hecho naval, que apareja la quiebra del potencial naval hispano, es el que desenvuelve los acontecimientos posteriores. Anota Julius Goebel (h) que fue:

> "el protestantismo de Isabel, más que ninguna otra cosa lo que la indujera a aceptar este punto de vista (antipapal).Pero sólo después

144.- Hanke, Lewis, op.cit.,p.255
145.- García - Pelayo, Manuel, El Imperio Británico, Madrid, Revista de Occidente, 1945, p.14
146.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., I, p.215

> de la derrota de la gran Armada dejaron de tenerse en cuanta de una manera real y práctica las demandas de los españoles «[147].

Por cierto que se acuñaron teorías justificatorias del expansionismo inglés. El protestante italiano exiliado en Oxford, Alberico Gentili, defendía el «mare apertura» en 1613 («Hispanicae advocationis libri duo”), y John Selden sostenía el “mare clausum”, en 1635 («Mare Clausuam sive de Dominio Maris»). Ambos, como escribas de la Corona para los usos que ésta entendiera menes -ter. Sin embargo, en un país utilitarista y pragmático por constitución, serían los intereses económicos los que tendrían la última palabra. Explica Julias Goebel’(h):

> “Lo que contribuyó en gran medida a que se burlara la jurisdicción española sobre el mar, fue la extensión a los extranjeros del derecho de comerciar con las Indias. Una vez hecha esta concesión (por España) pera 1ógico que se despertara en ellos el deseo de aventurarse independientemente en empresas coloniales. Así, los tratados comerciales con Inglaterra, concluidos antes de que se ajustara el sistema colonial español, dieron a los ingleses la llamada libertad de comercio en los dominios españoles, la cual, debido a que sus alcances nunca fueron definidos les dio una base suficientemente estable en 1604 para resistirse a renunciar a dicho derecho”[148].

Estamos, pues, ante el fin de ese proceso histórico. Es el momento de echar conclusiones y cuentas. La Inglaterra, feudo papal y donataria pontificia de Irlanda, no se hallaba en buenas condiciones para discutir la validez de las Bulas Indianas. La Corona británica nunca renuncié a los privilegios concedidos por le Bula «Laudabiliter» de 1155; por el contrario: “se apoyaron en esta patente papal, considerándola como la justificación legal básica de su soberanía sobre Irlanda»[149].Quizás, por el peso de ese obstáculo, demoraron en su intromisión gradual en los dominios ibéricos. “Puede asegurarse»- dice Goebel, hablando de las cartas- patentes de Enrique VII-, “que antes de la época de Isabel, los Tudor no otorgaron

---

147.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.81
148.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.80
149.- Goebel, Julius, h., op. cit, p,66

mas patentes para explorar o establecerse en el Nuevo Mundo"[150]. Esperaron a la derrota de la Armada Invencible para declarar su osadía. Y de las abstracciones pasaron a las concreciones en 1604. Entonces, tenemos estos cómputos. Hasta el Acta de Supremacía de 1534, como rompimiento formal con la Cristiandad, pasan 41 años. Pero como ese acto se revoca en 1555, habría que partir de su nueva sanción en 1559, para hablar con propiedad de un desconocimiento de la potestad pontificia; lo que lleva la cuenta a 66 años. De todos modos, como se apuntó, pesa ruptura no perjudicó el derecho español. Eso aconteció, de manera enunciativa, hacia 1580; es decir, a los 87 años de la sanción de las Bulas. Pero, todavía habría que esperar a hasta el año 1604 para el desconocimiento práctico y efectivo del derecho de dominio ibérico sobre América, o sea: 111 años después del otorgamiento de las Bulas Alejandrinas.

Es claro que ese lapso, de entre 40 y 100 años, configura un "estoppel", de acatamiento explícito o implícito de la Corona inglesa a las Bulas Indianas, hasta el reinado de Elizabeth I. Eso supone la preclasi6n de la instancia oportuna para oponer su pretensión. Consumado lo cual, los desconocimientos posteriores carecen de efecto retroactivo o invalidante. Por su parte, las cláusulas restrictivas de las cartas - patentes de Enrique VII, son prueba acabada de la conducta de esa parte. En suma: que Inglaterra no impugnó en tiempo y forma la Donación pontificio a Castilla; lo que, de otro modo, por caducidad e inacción, significa el reconocimiento de aquel acto papal.

Y ahora. sí estamos en condiciones de sintetizar el tema del reconocimiento "erga omnes» del contrato de donación.

Hubo, en principio, reconocimiento universal de la Cristiandad a la donación de Alejandro VI. La exclusividad otorgada a Portugal y Castilla, no se vio como inaceptable. Recuerda Demetrio Ramos Pérez que:

> "esa Pretendida exclusividad hispano - portuguesa no significa sino que los dos Pueblos peninsulares fueron los es sintieron obligados a Ponerse en línea a para cumplir la misión histórica que por su tradición reconquistadora les era propia"[151].

150.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.120

151.-Ramos Pérez, Demetrio, Historia de la Colonización Española en América, Madrid, Pegaso, l947, p.13

Casi un siglo después, operada la quiebra de la unidad espiritual de Europa, se instalan las controversias interesadas. Estas las promueven los países a Competidores de España y Portugal. Específicamente: Francia, Holanda e Inglaterra. Ellos edifican la Leyenda Negra, que, como lo explica Salvador de Madrigada, se funda en la envidia:

> "el amor tribal hizo que las fuese - necesario a Inglaterra, Francia, y Holanda deslustrar a España; en efecto, el imperio más rico y majestuoso jamás conocido por el mundo fue durante trescientos años la cantera de donde Inglaterra, Francia y Holanda sacaron las piedras para construir sus propios imperios. España debía carecer de razón para que Francia, Holanda e Inglaterra, y más tarde Estados Unidos y pudieran tenerla"[152].

Ese fue el intento. De hecho. Pero, de derecho, que es lo único que acá consideramos, tal tentativa resultó estéril, puesto que el contrato de donación estaba perfeccionado y reconocido universalmente. No hablaron a tiempo. Entonces, como dicen los británicos, debieron "callar para siempre".

152.- cit, por: Molina Martínez, Miguel, la leyenda negra, Madrid, Nareal, 1991, ps. 159- 160

Conclusión:

El alemán Gryphiander, criticando el covachuelismo de ciertos abogados hispanos, decía en su tiempo que:

> «todo título debe tener un solo origen y, en consecuencia, que la demanda española por las Indias debe basarse en la bula del Papa o en la ocupación»[153].

No es necesario buscar otros títulos cuando ya esta "el" título por excelencia que es la donación papal

Esa petición contiene una verdad, Quien tiene lo más, no debe litigar por lo menos, Quien es dueño de una cosa por un título de dominio perfecto, no va a exhibir primero sus hechos posesorios. Si existen derechos principales y accesorios, hay que optar. En el Caso que nos ocupa, la elección debe ser clara y manifiesta: la Donación Papal es "el" título de señorío, y no la ocupación, el descubrimiento o la posesión.

Manuel Hidalgo Nieto ha percibido con nitidez ese punto. Sostiene que la alegación de España:

> «tiene su base en razones de derecho internacional positivo, lo que presupone una situación anterior de derecho...Los derechos españoles a las islas derivan de un título anterior y superior al descubrimiento, título que no puede discutirse ya en el momento en que ocurren los hechos; esta es la posición española. Este título era el de las bulas pontificias»[154].

Ese título anterior y superior es de orden suprahis –tórico, de Derecho Divino, aunque compatible con los demás derechos positivos de la época en que se hizo la concesión indiana.

La Donación misma constituye un suceso histórico incontestable. Creemos haberlo probado suficientemente.

153.- Goebel, Julius, h., op. cit., p.140, nota 213

154.-Hidalgo Nieto, Manuel, La cuestión de las Malvinas, contribución al estadio de las relaciones hispano inglesas en el siglo XVIII, Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 1947, ps.114, 115.E1 autor se refiera obviamente a su tema, el de las Islas Malvinas; por eso añade que España, "no necesitaba descubrirlas para tener sobre ellas pleno derecho, cualquiera que fuese el descubridor»; op. cit., p.123.Cuestión que a nosotros, en tanto que argentinos, nos Importa mayusculamente. De ahí que constantemente acudamos a bibliografía relacionada con esa materia; que es, por lo demás, objeto de otro libro nuestro.

Si ha existido controversia, ha sido más por su fundamento teológico, que por su concreción jurídica.

Son muchos los que se resistieron, y se resisten, a aceptar la justa integridad de la Plenitud de la Potestad Apostólica del Vicario de Cristo en la tierra.

Por ello, siempre, una última instancia, la cuestión de la Donación Papal se remite a la de la Potestad Papal.

Nosotros hemos confesado nuestro sincero o irrestricto acatamiento a esa verdad de fe revelada que es la Primacía de Pedro. Con San Antonino O.P. Arzobispo de Florencia, creemos que es aplica al imperio universal del Papa el verso del profeta: "omnia subiecisti sub pedibue ejus, oves et boves univeresas, insuper et po-cora campillo sujetaste todo bajo gas pies; no sólo las ovejas (que son los cristianos) y los bueyes (que son los judíos), sino también los animales del campo (que son los gentiles)"[155].

Todo se resume al alcance de la potestad papal

Otros, han preferido inventarse teorías más acordes con los gustos de la Modernidad agnóstica. No los envidiamos la suerte; en particular la de aquellos cristianos que, rechazando la línea recta, han querido demostrar la cuadratura del círculo. Cosecharon lo que sembraron. Uno de tantos asienta esta parábola. Dice que a finos del siglo XVI y a lo largo del XVII, la Teología y el Derechos.

> "habían considerado desposeído al Pontífice de aquella universal y total potestad que de antiguo le habían sido atribuidas. De las dos espadas, la temporal había pasado a ser exclusivamente esgrimida por el Príncipe al mismo tiempo que en lo político las nacionalidades cada día más fuertes creaban el absolutismo y en lo religioso casi toda Europa se desgarró del tronco romano, dando origen a sectas protestantes de carácter asimismo nacional, robustecedoras del poderío absoluto de sus reyes...Estos Estados protestantes arrebataron al Papa, no una, las dos espadas"[156].

Mal la ley de hierro de la lógica.Cuando la Cátedra Infalible se controvierte en un aspecto, todos los demás también resaltan, suscepti-

---

155.-Leturia, Pedro de, S.I ., op. cit., p.161; cfr. Nota sobre la influencia de San Antonio de Florencia en el mando hispánico, en: "Archivo Ibero- americano», 1942, 2, ps. 69-72

156.- Ybot León, Antonio, "La Iglesia, etc.», cit., p.150. Por cierto que el autor, como vitoriano declarado que es, pretende, a continuación, que esa situación se revirtió gracias a la Escuela

bles de discusión. Fue un problema de tiempo, nada más. Primero se desposeyó a la Santa Sede de una espada; después la otra.

Quien tolere el punto inicial de la dada metódica del "Discurso del Método» de Descartes, tendrá, que admitir todo el resto de su lógica, racionalista, subjetivista e inmanentista cena –tracción. De aquellos vientos, estos lodos. No se pueden levantar tronos a los principios y cadalsos a las conclusiones. Así, en los demás terrenos, o se parte de la certidumbre o de la dada.

Para los efectos de nuestro tema, el Padre Leturia tras una muy interesante anécdota en su trabajo sobre Santo Toribio Alfonso Mogrovejo (bajo caro patrocinio, junto con el de San Antonio de Florencia, hemos colocado nuestra labor). Este es su relato:

> «Uno (problema), preocupante y agudo, había atormentado a sus antecesores (los de Santo Toribio) en circunstancias semejantes: el de la legitimidad de la conquista. Para poner un ejemplo reciente y elocuente, fue el caso del P. Juan de la Plaza, y primer visitador de la Compañía de Jesús en el Perú que atravesó el océano seis altos antes de santo Toribio. En sus cartas aún inédita al general de la orden de 1574, muestra varias veces sus escrúpulos, para entablar con base sólida su acción misionera en el Perú, quisiera ver claro los títulos con que el rey se ha sustituido a los incas en su inmenso Imperio de Los Andes, y envía informes y pido parecer al P.General y a sus principales consultores. Brilla una vez más en él aquel noble sentido de la justicia a favor, del débil, aunque fuera en merma de la propia nación, de que dieron tan magnífica (sic) prueba los teólogos de Salamanca a los que pertenecía el doctor padre Juan de la Plaza. Pero hacían ya varios rastros que el gran papa dominico san Pío Y había señalado la línea de conducta práctica que se había ahora de seguir en la evangelización americana: mirar come especial Providencia de Dios que aquellos pueblos estuviesen bajo la juriedícción de una corona católica, no turca o protestante, y

Salmantina. Nosotros pensamos que, por el contrario, dicha doctrina configuró un peldaño más en la gradual secularización del mando moderno,

> cargar toda la fuerza de la conciencia en los deberes misionales que para el rey y la nación se derivaban de ese hecho. Siguiendo esta misma línea directiva contestaba al P. Plaza el general de la Compañía de Jesús, el belga P. Everardo Mercurian, 7 de setiembre de 1574: "Acerca del punto principal del señorío y dominio universal de las Indias, deseo mucho que V.R. de a las dudas que se les ofrecen, pues no hay que dudar en ello, habiéndose ya determinado, y reconociendo el mundo por legítimo señor al rey". Este es, también el Punto de vista de santo Toribio» [157].

¿Seguirán dudando los Dídimos y Voltaires impugnadores de la Donación Papal...?

No lo sabemos. Lo que sí nos consta es que nosotros hemos hecho cuanto nos ha sido posibles para disipar esas dudas. Por lo que damos vuelta la página.

157.- Leturia, Pedro de, S.I., Estudio Décimo: Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo. Segundo Arzobispo de Lima. El más grande prelado misionero de América hispana, en: "Relaciones, etc.", cit., t° I, ps. 308-309

Segunda Sección

Los Otros Títulos

Capítulo I

La Fe de los Tratados

En la Recopilación de las Leyes de Indias, se dice que: «Por donación de la Santa Sede Apostólica, y otros justos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias occidentales, Islas, y Tierra firme del Mar Océano». ¿Qué otros «juntos y legítimos títulos»...? Eso es lo que vamos a ver.

Por lo pronto, tenemos que saber que esa expresión de la Recopilación escrita por Solórzano Pereira, se sanciona en 1680. Esto es, ya iniciada la Decadencia Española. El tema del declinar del Imperio Hispano es inabordable e inacabable, puesto que ha convocado el interés de generaciones enteras de estudiosos españoles y extranjeros. No se puede resumir acá. Pero es un hecho histórico ínsoslayable, asimismo. Por lo tanto, muy simplemente, digamos que -a nuestros efectos- él se encierra entre dos fechas. Una, de comienzo: 21 al 28 de julio de 1588, derrota de la «Armada Invencible»del Duque de Medina Sidonia. Otra, de fin: 20 de octubre de 1805, derrota de Trafalgar.

Con esos dos acontecimientos navales, podemos establecer los jalones con que los pueblos de habla castellana y de religión católica dejaron de ser sujetos de la Historia, para pasar a ser, como decía Spengler, mero objetos. Eso, hasta que el Señor de la Historia, el alfa y el omega, disponga lo contrario, si así lo tiene previsto.

Con el crepúsculo primero, y el ocaso después, del Imperio Español, periclitó también su doctrina del universalismo cristiano, fundamentara de su dominio americano. «La Iglesia es verdadero reino - enseña el P. Mateo Liberatore, doctor de la ortodoxia -. Ella es el reino de Dios sobre la tierra, del cual Jesucristo es monarca invisible y su Vicario es monarca invisible[158]. Así es. Pero esa unidad de todo Potestativo, que abarca lo espiritual y lo temporal fue contestada y rechazada por el Mundo Moderno, guiado por las potencias septentrionales europeas, triunfantes en 1648 con la Paz de Westfalia. Desde entonces, el Papa deja de ser «dominus orbis» de la Cristiandad, y esa potestad se la atribuyeron y distribuyeron las Naciones - Estado que proyectaron su poderío sobre el orbe sucesiva o simultáneamente. Cuando el Imperio Cristiano fue reemplazado por los imperialismos modernos.

158.- Liberatore, Mateo, S.J, la Iglesia y el Estado, Bs.As., Rovira, 1946, p, 54

Y como el reloj histórico no se detiene, y los pueblos deben acomodar sus cargas conforme a las horas que marca, hubo que hallar alguna otra solución al problema de la convivencia armónica de las naciones. Sin Papa con «plenitudo potestatis», y sin Emperador, el mal llamado «mando occidental» tuvo que acudir a otras reglas para intentar sortear sus múltiples conflictos.

De tal necesidad surgió, primero, el «Ius Gentium» adelantado por los «internacionalistas» salmantinos españoles, y plasmado por los «internacionalistas» salmantinos españoles, y plasmado por los iusnaturalistas calvinistas holandeses y germanos. Después, y su turno, aquella construcción realista decayó, y fue sustituida por el Derecho Internacional Público. Este, en un primer periodo, de predominio francés, pretendió ser aún de cuño románico o legal. Más tarde, con el triunfo anglosajón en todos los órdenes, se trasformó en derecho internacional Consuetudinario. Mas, tanto en una como en la otra, fue abiertamente positivista y agnóstico. Los autores, a su vez, a un nuevo derecho Público Europeo (Europa había desalojado a la Cristiandad), compuesto por ingredientes tomados de aquellos derechos; y que, a semejanza del Justinianeo, debía siempre constar por escrito. La buena fe sabida y la palabra guardada, ya no valían nada. En lugar del juramento ante la Cruz de Cristo y con la mano en la Biblia, regiría la «Fe de los Tratado»: «Pacta sunt servanda»; los tratados deben ser cumplidos. En vez de la Fe de la Iglesia, la fe de los pactos internacionales. La superstición legalista, divinizada en los Parlamentos y tergiversada en las Administraciones. «Pacta sunt servanda», es una proposición programática, un deber ser, no un ser. Como se trata de normas nacidas de la autonomía de la voluntad humana, a la hora de su interpretación, predominará la voluntad de los más fuertes.E1 espíritu que anima esas letras es la «Virtud de Maquiavelo, ajena a la virtud moral. Su fundamento, se dice, es la razón: la «Razón de Estado», que siempre anida a la sombra de los Estados de Razón». Su mayor exégeta contemporáneo será un tal Adolf Hitler, quien rebautizará a esos pactos con el donoso nombre de «Papeles Mojados».

España, que estaba en su Decadencia, tenía la Donación Papal. En tanto que dueña de las Indias, nada más debía acreditar. En el puro derecho la situación estaba resuelta. Pero la política tiene sus razones que el derecho no

conoce. La teoría ocupacional de Grocio y de Vatiél era una miseria jurídica, Mas, la Armada estaba vencida, y los vencedores dispuestos a todas las usurpaciones, en nombre de la libertad, de los mares, la democracia, el progreso y los derechos humanos. Como estos vencedores no eran católicos, nada les importaba de la potestad papal. Como eran semibárbaros hacían mofa del derecho Romano, y del Principio de la continuidad jurídica de los estados Y como eran ambiciosamente expansivos, su capitalismo colonialistas no reconocía limitaciones. Peligraba la herencia.

España trató de salvar hasta donde pudiera la ropa en naufragio histórico de su poder y de sus principios. Si la no era admitida que, al menos, rectificara la vigencia de su dominio americano. Se integró la régimen internacionalista, y reguló su vida de relación externas mediante los tratados multi y bilaterales. Duro empeño el suyo. Salvar sin nombrar, la valides de su dominio, con la garantía recíproca del «statu quo ex ante». No se trata un tilo autónomo o sustitutivo de la donación papal. Es un sucedánio de ocasión, un expediente de oportunidad, para que se acataran las obligaciones contraídas libremente. En los pactos celebrados se prohibiría el «casus foederis», generado de violaciones. «Ex iniuria non oritur- Ex delicto jus non oritur». De ese modo se colocaban vallas al quebrantamiento de los compromisos adquiridos. Lo que sucedería es que esas puniciones de los actos contrarios a las estipulaciones convencionales, carecían de estado jurisdiccional, hasta la creación de la Corte Permanente de Justicia de La Haya, en 1920. Dado que las «altas partes contratantes» no estaban en pie de igualdad, en caso de incumplimiento sólo quedaba la guerra o la aceptación pasiva de la injusticia. Un nuevo trato de paz, producto de una guerra. Guerras y paces. Paces y guerras. Y alianzas. España estaba un día en el séquito francés, y al siguiente, en el inglés, Casi siempre para pagar los platos rotos. Porque tanto el galo como el sajón sacan su propia tajada en cada acuerda bilateral. Entre dentelladas, Su majestad Católica, intenta salvaguardar lo que puede.

Como se advierte, en una situación de fuerza mayor, donde rige el ofarismo: «¡sálvese quien pueda!». No imputable a España.

Sin embargo, hay autores que piensan que los Austrias tuvieron su cuota de responsabilidad en ese trastorno histórico. Don Carlos Pereyra en su libro sobre. «El Imperio Español», contrariando la nueva tesis de la

declaración por el mercantilismo monetarista, propuso una explicación novedosa. La fincaba en el estanciamiento naval hispano, y en la preterición de los intereses indianos en beneficios de las luchas religiosas europeas. Nuestro maestro, Don Julio Irazusta, aceptando la primera, contesto la segunda. Luego de exponer otros argumentos, concluía:

> «Finalmente si el agnóstico que era Pereyra cuando expuso la tesis que discuto, podía dar de barato la lucha religiosa, hoy tal vez no ocurriera lo mismo, aunque no hubiese recuperado la fe de sus mayores. Pues como lo hemos visto en nuestros días, tantos los indiferentes en la materia religiosa como fieles de credos heterodoxos, reconocen el resultado benéfico que tubo para el mundo la acción española en favor de la ortodoxia católica. Aldeus Huxley escribió hace mucho, antes de su actual evolución espiritual, que la única nación europea que haya incorporado a nuestra civilización un país asiático fue España en Filipinas. Y Toynbee acaba de reconocer que si España hubiese prevalecido sobre Francia e Inglaterra en la lucha imperialista de los últimos siglos, el mundo no conocería el racismo, y habría resuelto la coexistencia de las diversas razas humanas mucho mejor que la solución alcanzada por los triunfantes anglo – sajones.
>
> En suma, no parece aceptable la tesis de la lucha por la fe haya sido inútil. Ni su colaboración, de que fue factor decisivo de la ruina de España”[159].

Sin computar la respuesta de Irazusta, Vicente Rodríguez Casado ha retozado la tesis de Pereyra, ampliándola. El anota con trazo firme la “acción dispersa de la conquista de América”, sin coordinación, y con disgregación material, cuya consecuencia principal sería que: “la penetración en el corazón del continente norteamericano fue tardía, limitándose el radio de la influencia española , y permitiéndose, con ello, la expansión futura del imperio anglosajón *y* el extraordinario auge de los Estados Uni-

---

159.- Irazusta, Julio, La obra de Pereyra, en: «Revista de Estudios Americanos», Sevilla, 1953, n° 17, ps.135-136

dos el XIX". Piensa que: "El corazón de la obra política de España debió establecerse en los dos grandes mares mediterráneos de América: el Golfo de México y el Mar de las Antillas», como lo propusiera Hernán Cortés. El "mito Incaico» del oro, a su entender, gestó ese desequilibrio; con lo que se provocó que: "al reducirse a Méjico a la situación histórica que todos conocemos, desapareció con ello la posibilidad de una acción conjunta. Al desaprovecharse las enormes ventajas geopolíticas de Méjico, el imperio español se condena a sí mismo a no tener la gran cabeza material y espiritual que necesitaba". E insiste en el factor naval:

> "El que posee las llaves del mar, posee las llaves del mundo. Y nuestra Marina, que era en los albores de la Edad Moderna la más eficiente y la mejor preparada del continente, se convierte a través de los siglos XVI *y* XVII en una de las más débiles.
> Carlos II no puede levantar el bloqueo que durante cuatro años mantiene en Nápoles una escuadra de cinco navíos. El motivo está en que los Reyes de la Casa de Austria nunca vieron en su Armadas el medio de imponer la ley, sino la colaboración obliga da a sus ejércitos de tierra en campañas anfibias: la batalla de Lepanto fue *sólo* defensiva. La Armada Invencible no tenía mas objeto que transportar las fuerzas del general español Alejandro Farnesio desde los puertos de Flandes a las costas de Inglaterra. Estos fueron los dos grandes empeños marineros del monarca más poderoso de su tiempo, Felipe II, cuyo Imperio lo limitaban los Océanos (Nota 4.Es notable que Francia cayera también en el mismo defecto político que España, cuando, tras Westfalia, ejerce la supremacía europea:" no conceder demasiada importancia al poder marítimo". Esta es, realmente, la última causa del triunfo inglés en Utrecht, 1713)»[160].

No podemos olvidar que don Vicente Rodríguez Casado es un defensor brillante de los Borbones, y en particular de Carlos III. Tampoco podemos omitir que es un crítico de1 Estado Misional: "La concepción dinástica de los Austrias, y la conciencia universalista de la Corona, se unen

---

160.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., I, ps. 213, 214, 217, 219 nota 4, 202 y nota 4

indisolublemente a la defensa militar del Catolicismo... Sin quererlo, hasta los escritores de mayor altura metafísica dan la impresión de confundir al enemigo con el hereje... y la postura de ser «más papista que el Papa" bordea él ridículo". «En un principio, en plano delirio de Estado Misional, se concibe la Monarquía universal, estática, intocable, por defender no ya só*1o* los derechos de la Iglesia, sino su misma existencia. En la práctica, confunde en su misión histórica la roca de Pedro con la dinastía austríaca. Error que les lleva a presentar un amplio franco descubierto al enemigo, que, al atacarlos por ese lado, destruye también el orden cristiano "internacional", basado en conceptos transcendente"[161].

Dicho lo cual, que nos separa obviamente de su cosmovisión, no podemos menos que compartir su visión geopolítica y marítima del problema, Que eleva el debate al nivel que corresponde, sin extraviarse en crónicas menudas. Desgraciadas opciones a omisiones inclinaron a los Austrías menores a abandonar la conquista sistemática de Norteamérica, facilitando la operación usurpadora anglosajona, con las evidentes consecuencias anteriores. Rodríguez Casado subraya una, por ejemplo:

> "La solución vino forzada. Por un lado, el triunfo en Westfalia de la concepción antropócentrista, y por otro el fallo político que supuso la forma dispersa de nuestra acción en América. Un falso planteamiento de la colonización española en el XVI, un siglo XVII, que persiste en el error de abandonar los caminos del mar, va a dar lugar, tras el paréntesis renovador de Carlos III, que si hubiera persistido habría cambiado el destino del mundo español, tras varias fechas de singular importancia en el XIX: 1795, firma del Tratado de San Lorenzo el Real, en donde es consuma la pérdida del Missisipi; 1800, tratado de San Ildefonso, en que se cede la Luisiana a Francia; 1813, en que perdemos la Florida occidental; 1819, en que se firma el tratado de Onís, por el cual España cede la Florida Oriental; 1845, año de la anexión de Texas, entonces de Méjico independiente, a los Estados Unidos; 1848, firma del Tratado de Guadalupe por el que Méjico

161.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., I, ps.252, 253

> pierde Nuevo Méjico y Alta California; y por último, 1898, fecha a partir de la cual casi todas las Grandes Antillas giran oficialmente en la órbita anglosajona, y una de ellas y Puerto Rico, pertenece a Estados Unidos como colonia, bajo el velo de Estado asociado"[162].

Todo esto parece ser así, nomás. Hubo errores de política exterior. Cual los adelantara Carlos Pereyra. Mas, asimismo, no creemos que se daba desequilibrar el balance de la gestión de los Autrias remarcando con exceso la "perspectiva de la Decadencia". A propósito de ello, decía Julio Irazusta:

> "Lo que ocurre es que Pereyra, con toda la buena voluntad que en aquella época de obra fundamental mostró lo español, no supo evitar la falsa perspectiva en que se colocaban, y en su mayoría siguen colocándose, en los estudiosos la empresa hispánica. Por haber sido rival de Inglaterra y Francia, el caso de España rara vez se considera en sí mismo, sino en comparación con las naciones que habían prevalecido sobre ella. Como aquellas no habían decaído, jamás se presumían que pudieran decaer en un plazo aproximado al historiador que razonaba sobre la decadencia de España. Y en ésta se buscaban por consiguiente las causas de ruinas antes que una explicación racional de la grandeza que alcanzó en su apogeo. Nuestra perspectiva ha cambiado, con los cambios producidos en el mundo en nuestra época. Hemos visto pasar del primer al segundo o tercer rango a Inglaterra y Francia; achicarse sus imperios, disminuir su preponderancia política en los países semi – coloniales, volatilizarse sus créditos financieros diseminados en todo el mundo; en suma, las vimos decaer sin perspectiva inmediata de recuperar el lugar que ocupaban en el concierto internacional. Por poco que la pasión política informe la investigación, las historias de Francia e Inglaterra pueden convertirse de un momento a otro en los catálogos de errores que suelen ser las historias de España, aún las escritas por los autores mejor intencionados. Pero

162.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., I, p.216

> mientras el espíritu científico siga viendo las cosas como son, ninguna evolución actual o ulterior nos persuadirá que la grandeza francesa del siglo XVII al XVIII, o la inglesa del XIX al XX, no fueron felices experiencias políticas, una vez descontadas sus naturales imperfecciones inherentes a todas las obras del hombre. ¿Por qué no aplicar a España el mismo enfoque? ¿A qué tanto averiguar las causas de su decadencia, y no las que entre los siglos XVI y XVII le dieron el lugar eminente que ningún otro país ocupo en mundo moderno?".

Ese es, también nuestro criterio. Considerar, primero: "la gran empresa que permitió a los hombres de nuestra raza conquistar el mayor imperio conocido y dar al mundo el estilo de vida que tuvo cuando ellos preponderaron"[163]. O sea: las causas de la grandeza, antes que la de la decadencia. Y aquellas no son otras que las de asocio a la Cristiandad. España evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra", dijo en frase de antología Don Marcelino Menéndez y Pelayo, Quien no lo vea de ese modo, por 1ogica tendrá que compartir la frase de Joaquín Costa de echar «siete cerrojos al sepulcro del Cid"', y adoptar el punto de vista burgués, agnóstico y proanglosajón de los vencidos ("cornudos. Apaleados, pero contentos»).

Espero, no sólo las causas última de la grandeza ibérica son conocidas; también lo son las de la operación imperial que la hizo posible.

Entre tantas obras que se han aplicado a tal examen, ninguna, a nuestro modesto entender, como la del historiador austríaco Alexander Randa ha rayado a tanta altura. Porque con los mapas y documentos de los archivos vieneses y germánico a la mano, ha podido redescubrir el diseño que cogmógrafo, teólogos, historiógrafos, juristas políticos elaboraron al servicio de Carlos V, Felipe II y sus sucesores. En las huellas de Kurt Breysig, y otros excelentes cronistas de los Austrias, Randa ha logrado mostrarnos el panorama de esa "Commonwealth Católica", que abarco los cinco continentes. Ese horizonte le permite suscrivir el aserto de Breysig sobre la magnitud del poderío Español:

163.- Irazusta, Julio, op. cit., ps.136-137

> "Jamás pueblo alguno se arrojó con mayor ímpetu que el Español hacia la concesión de los más altos objetos ideales y políticos buscando la creación del estado universal y de la iglesia ecuménica"[163Bis].

Esa idea imperial "era tan vasta", dice Randa, que "sólo pocos contemporáneos fueron capases de comprenderla. Creció hasta alcanzar magnitudes de aventuras planetarias y encontró un ocaso en el materialismo de una edad de hierro". La gran aventura se generó en el palacio de Sagres, por el asceta don Enrique el Navegante. Se lego en su inicio a la práctica por Colón en "la mayor obra de conquista de la Historia Universal", en realidad, "la última y la más grande de las cruzadas", y por Vasco de

---

163bis.- Randa, Alexander, El Imperio Mundial, Barcelona, Luis de Caralt, l967, p.280, cfr, Breysig, Kurt, Geschichte der Menschheit, Berlín, 1955, t° V, p. 7. La otra bibliografía principal que usa es: Randa, Alexander, Handbuch der Welteegch:lchte Olten, 1954; Breysig, Kurt, Historia Mundi, Berna, l959, t° VIII, Nemesio, Vitorino, Vida e Obra do Infante D. Henrique, Lisboa, l959; Costa Fontoura da, A Sciencia nautica dos Portugueses, Lisboa, l958; Vizconde de Satarém, Prioridade dos Discobrimentos Portugueses, Lisboa, l958; Kübler-Sütterlin, Otto, Kolumbus Australiens, Fiburgo / Munich, l956; Saenz de Santa María, Carmelo, S.J. Hernán Cortés, primer soldado del Imperio, Madrid, l958; Trisch, Walter, Charles Quint, París, l937; Rassw, Peter y Schalk, F., Karl V, Colonia, 1969; Tyler, Royall, Kaser Karl V, Stuttgart, l959; Davies, Trevor, Spaniens Goldenen Zeit, Munich, 1139; Zaragoza, Justo, Historia del descubrimiento de las regiones Austriales hecho por el general Pedro Fernández de Quirós, Madrid, l876; Ferra do Pérez, Roberto, «Felipe III y la política española en el Mar del Sur", en: Resvista de Indias, Madrid, n° 54, oct.-dic.1943, p. 539-558; Huizinga, J., Im Banne der Geschichte, Nimega, l942; Heilig, Konrad Joseph, Haus Osterreich und Haus Habsburgo, Viena, l936; Kahler, Erich von, Das Gegchlect von Habsburg, Munich, l9l9; Winkler, Arnold, Osterreich Weg, Viena, 1936; Jover, José María, 1635. La Paz, Austríaca, Madrid, l949; Reyes Testa, Benito, Carlos Quinto y el Canal de Panamá, Madrid, 1958; Wagner de Reyna, Alberto, Destino y vocación de Iberoamérica, Madrid, l954; Ibarra de Anda, F., El Padre Kino, Misionero y Gobernante, Méjico, 1945; Areán, Carlos Antonio, Los Austrias, Madrid, l953; Ibarra, Eduardo, España bajo los Austrias, Madrid, 1925; Miralles de Imperial y Gómez, Claudio, Angola en tiempo, de Felipe II, y Felipe III, Madrid, 19511. Schubart, Walter, Europa und die Seele des Ostens, Lucerna, l947; Martínez Arzanz y Vela, Nicolás de, Historia de la Villa Imperial de Potosí, Bs. As., 1943; Montalbán, Francisco, S.J. Das spanische Patronat und die Eroberung der Philipinen, Friburgo de Br., 1930; Fernández, y Fernández de Retana, Luis, España en tiempos de Felipe II, Madrid,1958; etc.

Gama. Con Carlos V, ondea la divisa "Plus Ultra" bajo la señal de la cruz; cuando H. Cortés le trajo a Carlos la corona de cien plumas de Méjico; cuando, cual dijera el obispo de Badajoz, España se convierte "en el corazón del imperio y en escudo y espada de todos los países". Carlos coronado en Aquisgrán, en el trono de Carlomagno, es la figura central de la estirpe, el único emperador europeo legítimo de Occidente durante un milenio. Ese mismo Carlos que inició la empresa indiana, es decir, la obra misional. Obra controvertida por Las Casas, quien disparó las "flechas envenenadas de una leyenda negra", convirtiéndose en "traidor de España". Carlos ordenó, también la erección del Escorial, la octava maravilla del mundo, reflejo del "castillo interior", inconmovible ante la herejía. Carlos, emperador de dos mundos, forjó un mundo unido, y en "mil años, desde Carlomagno hasta Napoleón, ningún soberano significó tanto para la cristiandad". Su hijo Felipe, cumplió con el testamento de su padre. Escribió: "Yo me he decidido a sacrificar a Dios mi carne y mi sangre, pues sitúo lo tocante a su servicio y al bien común por encima de toda consideración humana". En esa política universalistas hay hitos significados. "De igual modo que la victoria de Lepanto le había convertido en guardián del Mediterráneo, su victoria de los Azores le erigía ahora (1582) en guardián del Atlántico". El silencioso, el papelista, el fundador del Archivo de Simancas, de la Academia Española y de la Biblioteca Escurialense, fue también el creador de los "estados unidos de América", primer rey mundial de la historia, en el "hecho y la realidad", desde su sede El Escorial. Por su alianza matrimonial con la reina portuguesa, Felipe imperaba sobre el Brasil, el Africa y las Indias. Su heredero, Felipe III, pudo desarrollar ciertos proyectos imperiales que se venían gestando en tiempos de su padre y de su abuelo. De ese modo, vgr, se consideró e plan de Quirós, el "Colón de Australia", de 1606. La Paz Austriaca, de estos monarcas intercontinentales, se manifestó, por cierto, en América cuando se tendieron, dice Rada, "los puentes sobre el océano", los diversos tipos de embarcaciones que cruzaban el Atlántico. "Ante de que creciera en el Nuevo Mundo un gigantesco imperio de veinte millones de kilómetros cuadrados, hubiera de surcar las carabelas de Carlos V un inmenso desierto de agua de ochenta millones de kilómetros cuadrados". El Caribe se convirtió en un mar interior español; como lo sería, luego, el océano

Pacífico. El Imperio de los Austrias "nació como imperio marítimo; sus nuevas ciudades – puertos unían a una América unificada en Europa y con Asia. Pronto se pudo navegar de Veracruz a Sevilla y finalmente de Acapulco a las Indias Orientales. –En el transcurso de sólo un siglo surgió, entre las lenguas de tierra de arranque de las rutas veleras, una red de rutas panamericanas". Carlos estuvo próximo a construir el Canal de Panamá, la "gran zanja", en la frase de Gómara. Planeó asimismo la erección de Potosí, como Villa Imperial, la ciudad de la plata, en el corazón de América, con un sistema vial hacia el Pacífico y el Atlántico. Geoestrategia asociada a la geoeconomía, con la adaptación de numerosos cultivos: trigo, naranjos, limones, azúcar, bananas, olivos, vid, según los climas. La geopolítica trasladó instituto de libertad comunal, como los cabildos abiertos. Fue, anota Randa, una "teodemocracia", asentada en la donación Papal; en tanto que los "afrancesados Borbones fundaron su derecho de patronato, no sobre la concesión papal sino sobre su propia soberanía personal". No hubo ninguna "color line" o barrera racial, como las que introducirían los calvinistas. No se toleró la explotación laboral; Ya el 20 de diciembre de 1593, Felipe II declaro la jornada legal de 8 horas, "trescientos años antes de la fundación de la Internacional". En 1538 se erige la primera Universidad americana en Santo Domingo; Ahí mismo donde se echaban los "basaltos de la Nueva Atenas", con arquitectura propia.

Además, y contestando el alegato pro – borbónico de la ausencia imperial en la América del Norte, recuerda Randa aspectos de esa proyección. Florida, Tejas, Nueva México, Colorado, Arizona y California. La "Pascua Florida" de Ponce de León, de 1512, el Mississippi de De Soto y Colorado. "La Conquista había descubierto dieciséis de los actuales estados del pabellón estrellado". San Agustín, la primera ciudad de Florida (1563), San Antonio (1593) en Tejas, Santa Fe (1605) en Nuevo Méjico, y El Paso (1682); San Ignacio, Borja, Gertrudis, San Quintín, Loreto, en las misiones californianas del padre Kino, que se extendían desde el golfo del Méjico hasta el océano pacífico, pasando por San Javier del Vac en Arizona y Nevada (1775). Luego de los jesuitas, los franciscanos: "Los Angeles, San Francisco y Sacramento en términos generales fueron las últimas grandes realizaciones de la Misión Mundial".

Mas, el orbe hispano también se prolonga en otras direcciones. Debe memorarse en ese sentido los descubrimientos y conquistas de Nueva Guinea (1545), las islas Salomón (1568), las Filipinas, cuyas comunicaciones aseguró fray Andrés de Urdaneta en 1566 y Legazpi e 1571. Y el Japón, el "cipango" de Colón, en el avance de las "mil islas" desde Manila y corregidor. Francisco de Sande, lanzando a la conquista de China (1576) y Borneo. Los frailes que hacia 1578 llegan a Camboya, Laos y Siam. Francisco Galí que descubre Hawai, y Mendaña las Marquesas(1595). La ocupación de Formosa, las Marianas, las Carolinas, las Nuevas Hébridas con la voluntad del "Plus Ultra" para "llevar el evangelio sobre el más inmenso de los mares de la tierra". Con el Sudeste asiático dos terceras partes de la circunferencia terrestre quedaban jalonadas en las banderas imperiales.

Una América cristiana, una Africa cristiana, una Asia cristiana, en el imperio, que en el decir de Quevedo "no limitó ni el día ni la noche". El mundo panibérico, "una selva de lanzas españolas", fue 26 veces más grande que el imperio Romano. "Seguimos la del sol, pero estamos siempre sobre tierras nuestras y sobre mar nuestro". Un ámbito en que los adversarios no entrarían después de la victoria del almirante Santa Cruz sobre los franceses en las Azores (1582).

La unión ibérica profundizó en seis mil kilómetros la colonización de Brasil, a partir de Bahía, su capital. Felipe II de España y I de Portugal desarrolló la colonización de Sierra Leona, de la costa de oro, del Cabo Verde, del Congo, de Santo Tomé, de Angola y Natal en el Africa Occidental Cristiana. En el Africa Oriental: Mozambique, Somalia, Mogadiscio, Mombasa, Zanzíbar... y en el Indico, Goa la "roma asiática". Desde las plazas insulares de Tristán de Acuña, Santa Elina y Ascensión, las carabelas y los galeones del "Rey Prudente" con altas dosis de paciente energía, cubrieron 74 millones de kilómetros cuadrados de superficie acuática, rompiendo la comunicación transversal interislámica:

"El Océano Indico fue circundado por el imperio comercial de la espada cristiana, cuyo arco se tendía desde el arábigo Adé hasta las islas de Malasia y hasta las Molucas. Semejantes sector marítimo no podía tener un centro de gravedad de carácter continental. El índico virrey de Goa, la mayor de las fortalezas portuguesas, mandada sobre gobernadores, pero cada uno de éstos ejercía su cargo allá en una lejana isla, al otro lado del

mar. El gobernador de Africa tenía su sede en Mozambique, el de Arabia en Mascate, el de Persia en Ormuz, a la entrada del Golfo Pérsico; el de Ceilán en Colombo; el gobernador de Indonesia en Malaca, no lejos del actual Singapur, y el procurador de Macao solo se le encontraba, por así decirlo, en el mar Amarillo".

> Goa, era el mayor arzobispo del mundo; tres veces mayor que Europa. Con dos sientas mil almas sólo era comparable al de la villa de Potosí. Como el "estado dominico" de Timor sólo se parangonaba con el "estado jesuítico" del Paraguay. Desde esa plataforma, Quirós sueña con el quinto continente Australiano. Y San Francisco Javier, el "segundo Pablo", organiza la evangelización asiática. Veinte mil jesuitas lo secundan. Ellos fueron al Japón, a la China, al Tíbet. El alma del Asia quedó impregnada por el repique de las campanas de los frailes capuchinos en Lhasa en 1707.
>
> Antes ese ideal misionero mundial del "Plus Ultra" de los Austrias: ¿hay algo comparable con el gobierno de los Borbones...?

Contesta Alexander Randa:

> "El absolutismo iluminista de los Braganzas y de los Borbones expulsó, de común acuerdo, la orden jesuita, recibiendo en pago un documento jacobino bajo la forma de la Revolución Francesa...
>
> Los colosos del imperialismo colonial (moderno) que han convertido la Roma asiática de un santo en lo que es hoy, han periclitado ya a su vez y hasta su memoria ha sido avanzada. Habían incurrido en sacrilegio; su pecado original fue el culto materialista del poder y perecieron".
>
> Este fue el tiempo de los imperios Inglés, Holandés, Ruso y norteamericano; donde todo fue profanado. Lugar simbólico, Los Alamos, sede de una misión del santo de Asís, fue elegido 1945 como emplazamiento "del mayor de los experimentos destructores de la Historia Universal", el de la bomba atómica.
>
> Mas, queda la memoria. Cantada por los poetas: "El sol cuando se pone, sigue siendo el mismo sol". Baltasar Gracián lo pondrá en prosa: "La casa de más alta y divina elección, extendida por Dios sobre toda la redondez de la tierra para llevar donde quiera la Santa Fe

y el Santo Evangelio; Casa escogida por Dios por Ley de la Gracia, como la casa de Abraham en la sagrada Escritura, que así puede llamarse ¡Dios de Austria!".
Con toda razón, pues, pudo escribir Eugenio Montes: "Bajo ningún voló tan alta el águila de los Austrias como bajo el cielo español"[163bis-1].

Esa es la Grandeza que debe recordarse siempre.
Entonces como conclusión a este introito, sentemos una base metódica. No Ignoremos las causas internas de la ruina del imperio Español en Indias – cuando menos por aquello de Bolívar de que "el arte de vencer se aprende en la derrota"-, pero no olvidemos las causas externas que se conjugaron en su contra. Y, sobre todo, mantengamos la vista colocada en la edad de la grandeza, para resucitar la alta virtud que a la "hispana progenie hizo dueña de siglos": Cantos de vida y de esperanza. Ya que no esta dicha la última palabra en estos "corsi e ricorsi" de la Historia.
Fijado así el marco global del problema, podemos ahora ir al detalles de los Tratados, cuyos pactos se hacían para ser cumplidos.

El eje de este asunto bilateral – que a veces se torna multilateral – es, por cierto, el (o los) Tratado de Utrecht de 1713. Por que, como indica Julius Goebel (h):
"Los tratados que constituyen la paz de Utrecht fueron las nuevas bases del derecho público de Europa... el fundamento de todo cuanto se relacionó con la política internacional en el siglo XVIII...
Lo que se pretendía obtener era idéntico a la finalidad perseguida con la paz de Westfalia, esto es, establecer un orden legal...una mayor solides del "status quo", que tendría la permanencia y merecería el respeto que se concede a un código de derecho...(en) asunto de interés general para todas las potencias europeas"[164].

163bis-l.- Randa, Alexander, "El Imperio Mundial», cit., ps. 5-6, 17, 18, 27, 37, 4l, 5l, 52, 65, 66, 68, 69, 71, 76, 79, 87, l2l, 123-124, l48, 8l, 187, 194, 199, 209, 2l8, 239, 240, 241, 267, 268, 195, 101, 25
164.- Goebel, Julíus, h., op. cit., ps.196-197

Enseguida debemos tener presente que: "La paz de Utrecht había de transformar al mundo, y de ella, decaído el Imperio español, habían de surgir nuevas potencias, consolidándose la preponderancia de Inglaterra»[165].

Una tercera advertencia elemental reside en el hecho de la conexidad pactista. Antes y después de Utrecht hubo otra serie de Tratados, particularmente referidos a la situación de la navegación en los mares que España consideraba suyos, y al derecho de poseer tierras, que se presentan entrelazados unos con otros. A cada situación bélica se sigue un pacto de paz, el cual es vincula con los anteriormente celebrados entre las partes. Por ello, anota Manuel Hidalgo Nieto que:

> "Una de las características del derecho internacional positivo o en la Edad Moderna es la mutua dependencia de sus instrumentos de tal modo que cada uno de los tratados de paz, alianza comercio es entronca con otro a otros a los que hace referencia sirviéndose de recíproca garantía.
>
> Esta ligazón da una mayor seguridad al cumplimiento de las obligaciones relacionando unas potencias con otras y extendiendo el área de acción de los compromisos internacionales..."[166].

Así las cosas, podemos enumerar brevemente los principales tratados generales, cuyas cláusulas sean más atinentes al tema de nuestra obra. A saber:

1). - Tratados de Comercio Anglo - Hispanos Previos:

1499; 5 de junio de 1507; 19 de junio de 1519; 11 de abril de 1520; 5 de agosto de 1529; 3 de diciembre de 1543; 1604.

Salvo el último, ellos se refieren al comercio de España con Europa; por lo que según Goebel, no se abarcó «los territorios españoles de ultramar». En el de 1604 ya sí planteó la lucha inglesa contra el monopolio hispano americano, en función de la colonia de Virginia[167].

165.- Ballesteros, Beretta, Antonio, Síntesis de Historia de España, 8a,ed., Barcelona, Salvat, l952, p.378

166.- Hidalgo Nieto, Manuel, op. cit., p.152

167.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.145-147

2),- Tratado de Münster:

30 de enero de 1648; celebrado entre España y los Estados Generales de las Provincias Unidas de los Países Bajos.

Sus artículos más importantes son:

art. VI:«En cuanto a las Indias Occidentales... los súbditos de los dichos Señores Estados no navegarán ni traficarán en ninguno de los puertos, lugares, fuertes, alojamientos o castillos que posea el dicho Señor Rey (Felipe IV)».

art. XXIII: «No será lícito venir a tierra, entrar o permanecer en los puertos, ensenadas y playas de uno y otro (España y Holanda), con navíos de guerra y soldados, en número que pueda causar sospecha, sin licencia o permiso de aquel a quien los dichos puertos, ensenadas y playas pertenezcan, excepto en el caso de ser forzados por el mal tiempo o a ellos obligados por necesidad o para evitar los peligros del mar".

Por estas cláusulas, anota Goebel, se excluyó a los holandeses de todas las "costas desiertas donde pudieran establecer colonias", dejándoles sólo libertad «para que molestaran a los portugueses en sus posesiones del Brasil...Por supuesto, estas medidas fueran ineficaces para impedir el comercio de contrabando que prosiguió sin sufrir mengua alguna". No obstante, allí se sienta una doctrina que se volcará en los tratados siguientes:

> «él convenio de no comerciar con las Indias españolas debía observarse en forma tal que transformara en mares cerrados no solamente el litoral, sino también la alta mar frente a las posesiones españolas. Durante los 150 años siguientes, la diplomacia española se empeñó en poner en práctica este principio. Es evidente que habla de ser combatido empeñosamente, pero, España, sacrificando a sus enemigos las conquistas efectivas que hubieran hecho, pudo, no obstante, conseguir que aquel fuera ratificado hasta la época de la Revolución Francesa. En consecuencia, durante los idílicos intervalos en que reinaba la paz, era legalmente imposible adquirir colonias en la esfera de influencia española, y los estados marítimos se contentaron en un principio con realizar un activo comercio de contrabando con las colonias españolas"[168].

168.- Goebel, Julius, h., op. cit, p.150

Esa era una forma "legal" de reemplazar la sanción de la excomunión "latae sententiae", que estos herejes no respetaban. Debe aclararse también que la posesión que el Tratado acepta es la del «derecho de poseer" (jus possidendi), derivado de un título dominial y no el mero «factum" posesorio (jus posessionis).

3°) Primer Tratado de Madrid:

23 de mayo de 1667, entre los Reyes de España e Inglaterra. Es una de las tantas paces de la época de la Guerra de los Treinta Años, como las llamadas de los Pirineos (1659), de Nimega (1678) y la tregua de Ratisbona (1684). Salvador de Madariaga señala con acierto (dentro de sus caprichosas interpretaciones de la historia española) que:

> «Con el advenimiento de la reina Isabel al trono de Inglaterra, la rivalidad instintiva entre España o Inglaterra toma cuerpo en la historia y constituye uno de los ejes de la política europea hasta que Inglaterra priva a España de su rango de gran potencia: primero, en el tratado de Utrecht, y, luego, otra vez, en el Congreso de Viena...
>
> Inglaterra tuvo como principio secular de política exterior la debilitación gradual del Imperio español y su destrucción definitiva con la adquisición de todo punto estratégico que cayese en sus manos durante este proceso»[169].
>
> Por algo los españoles la llamaron «la pérfida Albión"...

Bien: en este Primer tratado de Madrid, los artículos a tener en cuenta son:

art.1: «Ninguno de los sobredichos Reyes, ni los habitantes, pueblos o súbditos de sus dominios atentarán, harán o procurarán que es haga con ningún pretexto, pública o privadamente, en algún lugar, por mar o por tierra, en los puertos o en sus ríos cosa alguna que pueda ser en daño y detrimento de la otra parte; antes bien, la una tratará a la otra con toda amistad y benevolencias.

art. VIII: "...por lo que mira a ambas Indias (Occidental y Oriental) y a otras Cualesquiera partes, quiere la Corona de España que todo lo que es

---

169.- Madariaga, Salvador de, España. Ensayo de historia contemporánea, 5a.ed., Bs.As., Sudamericana, 1959, ps.318, 320-321

concedió a los Estados Generales de las Provincias Unidas de los Países Bajos por el Tratado de Münster, celebrado en el año 1648, se entienda concedido y otorgado al Rey de la Gran Bretaña y a sus vasallos con la misma firmeza y ampliación como si estuviese aquí inserto capítulo por capítulo y punto por punto, sin omitir cosa alguna; obligándose las mismas leyes a que estén obligados y sujetos los súbditos de los dichos Estados, y guardándose una recíproca amistad".

4°) Segundo Tratado de Madrid, o Tratado Americano:

También llamado de "Godolphin", por el nombre del ministro británico que lo tramitó. l8 de Junio de 1670.Colebrado entre S.M.C. Carlos II de Habsburgo y S.M.B. Carlos II. Stuart. Los artículos que interesan son: art. II: "...que haya paz universal y una sincera y verdadera amistad, así en la América como en las demás partes del mundo, entre los serenísimos reyes de España y de la Gran Bretaña, sus heredero y sucesores y asimismo entre los Reinos, Estados, colonias, fortalezas, ciudades, gobiernos e islas, sin distinción de lugares, sujetos al dominio de uno y otro, y entra sus pueblos y habitantes, la cual durará desde hoy y para siempre y se observará religiosamente así por tierra como por mar y en todas las aguas».

art. VII: «Además, se conviene que el Serenísimo Rey de la Gran Bretaña, y sus herederos y sucesores, gozarán, tendrán, mantendrán y conservarán perpetuamente, con pleno derecho de soberanía, propiedad y posesión, todas las tierras, provincias, islas, colonias y dominios situados en la India Occidental, o en cualquier parte de América, que el dicho Rey de la Gran Bretaña y sus súbditos tienen y poseen al presente, de suerte que ni por razón de esto, ni con cualquier otro pretexto, se pueda ni se deba pretender jamás alguna otra cosa, ni mover de aquí en adelante controversia alguna".

art., XV: "E1 presente tratado en ninguna forma derogará cualquier preeminencia, derecho o señorío, que uno a otro aliado tenga en los mares, estrechos o corrientes de agua dulce de América; y los tendrá y conservará de una manera tan completa y amplia como corresponda según el derecho, debiendo entenderse en todo momento de que en ninguna forma debe interrumpirse la libertad de navegación, siempre que no se co-

metan actos que sean contrarios al verdadero sentido y significado de estos artículos".

¡Rule Britania! «England rale the waves". Las olas que bañaban las playas americanas, ya podrían comenzar a ser gobernadas por Inglaterra. Las colonias costeras del Atlántico norte, en tierras de la Donación Pontificia, eran reconocidas de pleno derecho como patrimonio de la Corona británica. Por la Real Cédula del 7 de junio de 1672 (n° 26/27), se aclara cuales eran las posesiones "actuales" de Gran Bretaña, las de Norteamérica y de las Antillas. Julius Goebel estima quepa pesar de esas concesiones a Inglaterra, la cláusula principal era la que establece «la prohibición de llegar a los dominios españoles, desde el punto de vista del derecho"; y que la declarada libertad de navegación era, "en realidad una restricción de la navegación". Sin embargo, el mismo autor señala que en los hechos, esa paz no rindió frutos. A los piratas, patentados por la Corona inglesa:

> "La firma de la paz de 1670 no les preocupa más que la de 1667. Continuaron saqueando a los españoles con el mismo placer y con una creciente ferocidad»[170].

Opinión que comparte José Arce, cuando dice: "si nos atenemos a la ley internacional positiva que regla las relaciones de España con la Gran Bretaña en la época que estudiamos, resalta evidente que esta última potencia no respeta ninguno de los compromisos que había suscrito y que con sobrada razón España pudo acusarla, como la acusó, de mala fe y de violación de los tratados"[171].

¡Pacta sunt servanda!

5°) Tratado del Asiento de Negros:

Madrid, 26 de marzo de 1713; entre S. M. B. la reina Ana Staurt y S.M.C. el rey Felipo V Borbón. Forma parte del conjunto convencional de Utrecht.

170.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.152-153

171.- Arce, José, op. cit., p. 168

Dice:

art. VIII: "...Y considerando que entre las otras condiciones de la paz general se establece por coman consentimiento como regla principal y fundamental que el ejercicio de la navegación y el comercio con las Indias occidentales de España quede en el mimo estado en que se encontraba en tiempos del mencionado Rey Carlos II. Que en consecuencia esta regla sea observada en adelante con fe inviolada y una manera ininterrumpida... Ni el Rey Católico ni alguno de sus herederos o sucesores podrán vender, ceder, empeñar, transferir o por cualquier medio y bajo nombre alguno enajenar por su parte y la de la Corona de España a los franceses o a cualquier otra nación, tierras, dominios o territorios, o parte de los mismos pertenecientes a España en América. Por el contrario, para que los dominios de España en América puedan ser conservados en su totalidad, la Reina de Gran Bretaña promete solicitar y dar a los españoles, para que los antiguos límites de sus dominios en las Indias Occidentales sean restituidos y establecidos como estaban en la época del mencionado Rey Católico Carlos II, si apareciera que en cualquier forma han sido violados y disminuidos en cualesquiera de sus partes...".

¿Cómo? ¿Qué había pasado para que la usurpadora se convirtiera en fiadora y garante de la inalienabilidad territorial de la América española...?

La respuesta se llama Guerra de Sucesión, europea y por la Corona de España, entra Francia y los Aliados. Y es claro que, por sus vastas consecuencias, no podemos seguir adelante sin decir antes dos palabras sobre tan famoso acontecimiento, que demandé trece años de luchas.

Al morir Carlos II Habsburgo sin descendencia directa, se abrió el pleito dinástico en el que Luis XIV impuso a su nieto Felipe de Anjou, quien reinaría en España con el título de Felipe V Borbón. Pero esta imposición francesa fue resistida por el Archiduque Carlos de Austria, apoyado por los otros Estados europeos, especialmente por Inglaterra, Holanda y el Imperio austríaco, a quienes movían los celos por la preponderancia francesa. Coronado Felipe en España, contra la opinión de los reinos de Aragón y Cataluña, Carlos se hizo a su vez proclamar en Portugal como rey, y la guerra, iniciada en 1702, se generalizó por toda Europa. «Austria ataca a Francia y España en diversos teatros de guerra europeos, principalmente en Flandes y en Italia. Inglaterra, enseguida, se llama a la parte en conflic-

to, y, seguían su tradición, se pone enfrente de quien más dificulta la expansión de sus ambiciones, que, naturalmente, es el bloque francoespañol, potencias marítimas y coloniales que de antaño obstaculizan sus pretensiones a la supremacía marinera. Los satélites de Albión, Portugal y Holanda, secundan los designios de su rectora y entran en la liza...La lucha por la sucesión de Carlos II se hace, pues, una conflagración europea y americana, porque los navíos angloholandeses hostilizan nuestras colonias y las de Francia en el Nuevo Continente"[172]. La escuadra angloholandesa de los almirantes Rooke y Allemond desembarca en España. Marlborough ("Mambrú"), Peterborough, Darmstadt, Gallway, y otros no dejan tropelía por cometer. Don Marcelino Menéndez y Pelayo decía que prefería pasar ea silencio la Guerra de Sucesión:

> "Y en verdad que me huelgo de ello, pues no es ciertamente agradable ocupación para quienquiera que tenga sangre española en las venas penetrar en el oscuro y tenebroso laberinto de las intrigas que se agitaron en torno al lecho de muerte de Carlos II, y ver a nuestra nación sin armas, sin tesoros ni grandeza, codiciada y vilipendiada a un tiempo mismo por los extraños; repartida de antemano y como país de conquistasen tratados de alianza, violación abominable del derecho de gentes, y luego sometida a vergonzosa tutela, satélite humilde de la Francia, para servir siempre vencedora o vencida, y perder sus mejores posesiones de Europa por el Tratado de Utrecht, en que inicuamente se la sacrificó a los intereses de sus aliados...vieron a nuestros ejércitos desalojar, uno tras otro, los presidios y fortalezas de Milán, de Nápoles, de Sicilia y de los Países Bajos, y vieron, sobre todo, con lágrimas de indignación y de vergüenza, flotar en Menorca y su Gibraltar el pabellón de Inglaterra, jamás vinieron sobre nuestra raza mayores afrentas!"[173].

Al final, Francia o Inglaterra pactan la paz. Felipe V será validado en el trono, a cambio de su apartamiento de la tutela francesa. La Monarquía

---

172.-Ximénez de Sandoval, Felipe, La piel de toro, Cumbres y simas de la historia de España, Barcelona, Juventud, l950, p.181

173.-Menéndez Pelayo, Marcelino, Historia de España, 6a.ed., Madrid, Cultura Española, l950, ps.176-177

Católica pierde todos sus "vectores europeos y mediterráneos» (Sicilia, Países Bajos, Gibraltar, Menorca, Nápoles, Cerdeña, el Milanesado, etc.). José Luis Comellas apunta que:

> «Espada era, pues, la máxima sacrificada...La Guerra de Sucesión..., no fue en el fondo más que una entrada a saco en el fabuloso botín de los dominios españoles...Los tratados de Utrecht, Rastatt y la Barrera significaron también algo más en la geopolítica de Europa: consagraron a Inglaterra como gran Potencia ...Una serie de compromisos, de fórmulas de contrapeso, "barreras" interpuestas entre las grandes potencias, impedirían toda futura expansión de unas sobre otras. Europa ya no admitía otro imperio que el del equilibrio»[174].

Equilibrio anglo – francés, momentáneo. Pero derrota inapelable española. Cual dice Felipe Ximénez de Sandoval:

> "Los lobos no muerden a los lobos, Queda para sus dentelladas el cordero español. Los satélites británicos hacen también su paz con Francia. España, abandonada de Francia y con la división interna en Cataluña, firma también las paces en Utrecht con Inglaterra, Holanda, Portugal y Prusia y, en Rastadt, con Austria. ¡Las paces de Utrecht y de Rastadt, dramático regalo de bodas de la piel de toro con la flor de lis! Por ellas, España, sin gloria, vuelve a su rincón europeo, semiafricano, barrida del concierto - o desconcierto - de Europa en que llevara la batura siglo y medio...¡Ya no hay Pirineos...! Pero tampoco hay unidad, tampoco hay integridad, tampoco hay dignidad...La paz de Utrecht nos paso al pie el grillete de un poder extranjero"[175].

Todo eso que los historiadores tradicionalistas subrayan (y que los progresistas, discretamente, callan), es verdad. Pero, no lo es menos que, por el momento y en el papel, América no sale tan disminuida. Las cláusulas

---

174.- Comellas, José Luis, Historia de España Moderna y Contemporánea (1474-1965), Madrid, Rial, l967, p.300

175.-Ximénez de Sandoval, Felipe, op. cit., p.182

del "statu quo» territorial y de la inalienabilidad, que Gran Bretaña (este reino se denomina así desde 1707, con la unión de Escocia e Inglaterra) no sólo se obliga a respetar sino que se convierte en su garante, preservan la integridad americana, Claro que, por lo pronto, a cambio del privilegio en el tráfico de esclavos que implica el Tratado del Asiento Negrero, y del «barco de permiso» en el comercio con las Indias Occidentales.

6°) - Tratado Preliminar de Paz y Amistad:

Madrid, 27 de marzo de 1713; entre S.M.B. y S.M.C., parte de Utrecht:

art. XIV: «Su Majestad Británica ha convenido en promulgar desde luego las más fuertes prohibiciones y debajo de las más rigurosas penas a todos sus súbditos, a fin de que ningún navío de la nación inglesa se atreva a pasar a la «Mar del Sud", ni a traficar en otro paraje alguno de las Indias españolas, excepto solamente los de la compañía del asiento de negros».

7°).- Tratado Definitivo de Paz y Amistad:

Utrecht, l3 de julio de 1713; entre Sus Majestades el Rey de España y la Reina de Inglaterra:

art. VIII: «...Ni el Rey Católico ni sus herederos ni sucesores pueden vender, ceder, empeñar, traspasar, o, de cualesquiera otra manera o nombre, a Francia o a cualesquiera otra Nación, tierras, dominios o territorio algunos en la América Española, ni de parte alguna de ellos, ni enajenarla en modo alguno de parte de sí, ni de la Corona de España... Y para que se conserven más enteros los dominios de la América española, promete la Reina de la Gran Bretaña que solicitara y daré ayuda a los españoles para que los límites antiguos de sus dominios de América se restituyan y fijen como estaban en tiempos del referido Rey Católico Carlos II, si acaso se hallare que en algún modo o por algún pretexto hubieren padecido alguna desmembración o quiebra después de la muerte del dicho Rey Católico Carlos II...entre otras condiciones de la paz general se ha establecido por común consentimiento como regla principal y fundamental, que la navegación y uso del comercio de las Indias Occidentales del dominio de España queden en el mismo estado que tenía en tiempo del dicho Rey Católico Carlos III.

He ahí la paradoja antes detectada. "Inglaterra - observa Hidalgo Nieto- es aquí la garantía de integridad de nuestro imperio». Más todavía, como lo reseña Camilo Barcia Trelles:

> «El statu guo existente en tiempos de Carlos II fue restaurado por el artículo 8°...se garantiza la integridad del Imperio español en América...Parecen terminantes esas palabras, y así debió creerlo igualmente Shelburne en sus diálogos con Masserano (177C), ya que recurrió al grosero subterfugio de aducir que aquellas disposiciones de Utrecht se referían a los súbditos de las Naciones contratantes y en modo alguno a los Estados como tales, alegación inconsistente, ya que allí se habla concretamente de vender, ceder, pignorar o trasmitir a cualquier Nación (to any other nations), no a ciudadanos considerados como tales.
>
> No es cláusula ocasional la contenida en el articulo 8° del Tratado de Utrecht. Puede aseverarle que el principio de la inalienabilidad de América integraba nuestro derecho fundamental respecto del Nuevo Mundo. Ello se demuestra recordando que en su parte sustancial el artículo 8° se hace eco de disposiciones dictadas ya a comienzos del siglo XVI; aludimos a la Ley promulgada por Carlos V en 1519, ratificada por Felipe II en 1593 y por Carlos II en 1681...(Recopilación de leyes de los reinos de Indias, ley I, título I del libro III).
>
> Así, pues, en Utrecht se continúa una historia precedente, afirmándose el principio de la intangibilidad de nuestro imperio...Así lo reconoció Inglaterra cuando en 1740 se opuso a que Rusia realizase exploraciones en el Pacífico, apoyando su negativa en la consideración de que España era la única soberana del Pacífico"[176].

8°).- Acta de Garantía de Ana, Reina de la Gran Bretaña; y Tratado de Comercio. Ratificación:

Del 9 de agosto y del 9 de diciembre de 1713, la primera y los segundos, respectivamente. De Sus Majestades el Rey de España y la Reina de la Gran

---

176.-Hidalgo Nieto, Manuel, op. cit., p.166; Barcia Trelles, Cami1o, «El. Asunto, etc.», cit., ps. 42, 43, 44

Bretaña. El 14 de diciembre de 1715 se volvió a suscribir otros tratado confirmatorio de los anteriores. En el de «Comercio» se decía que se ratifica y:

> "confirma nuevamente el tratado de 1670, concertado entre las coronas de Gran Bretaña y España, para evitar todas las diferencias, restringiendo las depredaciones y estableciendo la paz en América entro lea mencionadas coronas, sin perjuicio, sin embargo, de cualquier contrato u otro privilegio o autorización concedido por su Majestad Católica la reina de Gran Bretaña o a sus súbditos en el último tratado de paz o en el contrato de Asiento..."

Por estas ratificaciones, el Tratado de Utrecht se anuda con todos los anteriores. Específicamente con: Paz de Westfalia, 1648; de Münster, 1648; de Madrid, l667 y 1670; Paz de Nimega, 1678-1679; de Riswick, 1697, y los 4 anteriores de Utrecht de 1713. Como, oportunamente, se remitirán a él sus consecuentes: de Baden, 1714; de La Haya, l7l7;de Londres, 1718; de la Haya, l720; de Viena, 1738; de Aix-la.Chapelle, l7481 de Madrid, l750.- y de París, l763.

La conclusión general la asienta Julius Goebel (h), al explicar el Privilegio dado a la empresa inglesa "South Sea Company":

> "E1 resultado legal de los dos tratados firmados en Utrecht y del asiento firmado en Madrid, fue el de restablecer el sistema que había regido con anterioridad a la guerra de Sucesión española...la prosecución del sistema legal existente tenía muchas derivaciones, que resultaban de importancia internacional. En primer lugar, el comercio de contrabando era extra legal y no podía recibir apoyo oficial en el caso de que España adoptara medidas de fuerza para destruirlo. En segundo lugar, España había negado el acceso a los mares que rodeaban las posesiones españolas en la América Central y del Sud, salvo con el propósito de acarrear esclavos, siendo esta negativa incorporada a los tratados. En tercer lugar, no cabría la posibilidad de un relajamiento del sistema legal de exclusión...(que) debía comprometer legalmente a las potencias prácticamente durante el período de un siglo"[177].

177.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.193-194

De derecho al menos (aunque no de hecho) el principio "pacta sunt servanda" quedaba asegurado.

9°) Tratados de la Haya y Cambray:

De 1720, explanado el 13 de Junio de 1721.Celebrado entre el Rey Felipe V de España y los soberanos de la Cuádruple Alianza (Francia, Austria, Inglaterra y Saboya).

Los jurista o historiadores ingleses, a fin de justificar las continuas violaciones a los Tratados de Utrecht, sostienen que esas paces concluían con los estados de beligerancia posteriores. En este primer caso, con la guerra de la Cuádruple Alianza, de 1718 a 1720. Eso, en principio, es cierto. Pero, no lo es menos que la nueva paz convalidaba las anteriores. Así: art. I: se ratifica el art. VIII del Tratado Final de Utrecht, "que indica es deje a los españoles el libre comercio y navegación eje las Indias Occidentales y el mantenimiento de los antiguos límites como en la época del Rey Carlos II».

Julius Goebel lo anota de este modo:

> "el efecto general de la pacificación de 1721, fue el de restablecer el sistema organizado por los tratados de Utrecht En otras palabras, al derecho público establecido en 1713 fue reafirmado y vuelto al statu quo"[178].

Bajo la influencia de sus privados (primero la Princesa de Ursinos y después el Cardenal Alberoni), y de su segunda esposa Isabel Farnesio, Felipe V intentó, de modo bastante descabellado, revertir las consecuencias de los Tratados de Utrecht. Así, se vio envuelto en estas dos guerras de la Cuádruple Alianza (la primera de 1718-1720, y la segunda de 1739 a 1748), por el dominio de Cerdeña y Sicilia (que terminó perdiendo), mezclada con la guerra de sucesión austríaca, y confundida con la guerra de los filibusteros pintorescamente llamada "Guerra de la Oreja de Jenkins", que recién concluyeron con la Paz de Aquisgrán (o Aix-la-Chapella) del 17 de octubre de 1748. En ese marco bélico general se insertan los tratados de La Hayas, Cambray, que acabamos de ver, y el de Sevilla, que ahora anotamos.

178.- Goabel, Julius, h., op. cit., p.203

10°),- Tratado de Sevilla:

9 noviembre de 1729; entre las Coronas de Francia, España o Inglaterra:

art. I (separado): "...el comercio de la nación inglesa en América se restablecerá sobra el pie de los Tratados y convenciones anteriores...y en esta denominación general se incluyen los tratados de paz y Comercio concluidos en Utrecht en 13 de julio de 1713 y 9 de diciembre del mismo año, en los cuales se comprenden el Tratado de 1667, hecho en Madrid, y las Cédulas mencionadas en él; el Tratado posterior hecho en diciembre de 1715, como también el contrato particular nombrado comente del "asiento de negros" para la introducción de esclavos negros en las Indias españolas, que se hizo en 26 de marzo del dicho año de 1713 en consecuencia del artículo 12 del Tratado de comercio de Utrecht..."

> Este tratado fue seguido de una "Declaración", del 8 de febrero de 1732, por la cual S.M.B. se comprometía a prohibir toda navegación ilícita en los dominios de S.M.O, perdonando a sus funcionarios que: "no fomenten ni protejan invasiones en los dominios de Su Majestad Católica».

En el. juicio de Goebel estas convenciones, no produjeron mejoras sustanciales en las relaciones entra España e Inglaterra, por la cuestión de las indemnizaciones pactadas con los filibustero ingleses. Entre ellas, la de un capitán Jenkins, quien había perdido una oreja en la represión española, y la conservó en una botella durante ocho años.

En las tratativas de paz brilló la astucia del embajador inglés Keene, contrarrestada en forma diversa por los ministros españoles Carvajal y Ensenada, Ya estamos en el reinado de Carlos III Borbón, y en las alianzas franco - hispanas conocidas como «Pactos de Familia", de 1734, 1743, 1761 y 1762. Sobre ellas indica Rafael Altamira:

> "La experiencia de la guerra de Sucesión no influyó lo más mínimo en la política internacional subsiguiente. Por una parte, la natural alianza con Francia, puesto que la dinastía reinante era común, tenía que arrastrar a España a sufrir las consecuencias de las enemistados francesas. Esta solidaridad política se remachó en 1761 y 62 con la firma, entra España y Francia, de la alianza llamada «Pacto de familia". El Tratado de 1761, titulado «de amistad y unión», tenía por base el principio de que "quien

> ataque a una de las coronas, ataca a la otra". El de 1762, más explícito, se titula de «alianza ofensiva y defensiva» y se dirigió expresamente contra Inglaterra"[179].

Por cierto que Vicente Rodríguez Casado, en su cerrada defensa de la política borbónica, tras una otra explicación de estos acontecimientos. Para él, la Corona española, desde Fernando VI define con claridad una «vocación americana»:

> «Es decir, desde 1746 en adelante América se convierte en el eje de la política internacional española y el gobierno de Madrid se apresta para dar la gran batalla al imperio anglosajón. También en esta misma época, Francia, que posee colonias de explotación en las Antillas - las más importantes son las islas Martinica y Guadalupe y países continentales tan inmensos como el Canadá y la Luisiana región esta (última que ocupaba toda la zona central de los actuales Estados Unidos, desde el Colorado hasta los Apaches, desde de la región de los Grandes Lagos hasta el Golfo de Méjico- se prepara del mismo modo en la defensa de sus intereses americanos,

Hacia 1750 las tres potencias- España, Francia a Inglaterra, mantienen un precario equilibrio de fuerzas. Pero, muy poco después, el gobierno británico pretende romperlo, ensanchando la base de su imperio a costa de Francia, liada podía ser más funesto para España. Mientras subsistiesen las colonias francesas en Norteamérica el empuje expansivo de los colonos anglosajones no podía tener como meta nuestros territorios septentrionales del Virreinato de Méjico: Texas, Cohauila, Nuevo León, Nuevo México, las Californias. Lo mismo podía decirse del Caribe... Era el equilibrio de las tres potencias en América, lo que nos permitía fortalecer nuestro imperio indiano...

Inglaterra, por el contrario, considera que sus colonias, situadas en esa faja estrecha de tierra continental que va de los Apalaches al mar, superpoblada para la demografía de la época ...precisan expansionarse hacia el Oeste, a costa principalmente del Canadá y la Luisiana francesa,

---

179.- Altamira, Rafael, Manual de Historia de España, 2a.ed., Bs. As., Sudamericana, l946, p.433

esta última apenas colonizada. Por ello, aprovechando todos los conflictos bélicos que se declaran en Europa y en los que, de modo sistemático, la Gran Bretaña participa en la alianza opuesta al bando francés, los ingleses emprenden operaciones en el continente americano»[180].

Esa es su justificación (muy lúcida) de la obligación hispana con Francia, que no sería tanto dinástica como geopolítica. Explicación que no es compartida por la mayoría de los historiadores españoles, quienes ven en la Guerra de los Siete Años europea, la causa del conflicto. Don Antonio Ballesteros y Beretta, vgr. ,piensa que esa alianza deshonró a Espada:

> "No había sido, por cierto, un "affaire de coeur", como decían los franceses, sino una alta conveniencia para nuestros vecinos y un mal negocio para España, que muy pronto iba a sufrir las inmediata consecuencias. Los franceses realizaban el pensamiento de Luis XIV y las ventajas eran positivas. En cambio, España, presentando mayor blanco, se comprometía en una guerra para la cual no estaba preparada. En una palabra: cándidamente le hicimos el juego a Francia"[181].

Como fuere, lo seguro es que los inglesas se apoderaron del Canadá, de Cuba y Filipinas (ya estaban consolidados en Barbados, Bermudas, Bahamas y Jamaica).Y con la victoria inglesa de Plassey, en la India, l757 (Robert Clive), se arriba a la paz de París de 1763.

11°).- Tratado de París (Fontainebleau):

10 febrero de 1763. Firmados por una parte por S.M.C. (Su Majestad Católica, de España) y S.M.C. (Su Majestad Cristianísima, de Francia), y por la otra por S.M.B.(Su Majestad Británica) y S.M.P.(Su Majestad Fidelísima, de Portugal).

art. II: se confirman todos los tratados anteriores, desde Westfalía, l648, en adelante.

España perdió La Florida (cambiada por Luisiana Occidental), la bahía de Pensacola; el derecho de pesca en Terranova; la prohibición de exlotación inglesa de Honduras Británica (Belice); y la Colonia de Sacra-

180.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., II, ps.37-38

181.- Ballesteros y Beretta, Antonio, "Síntesis, etc.", cit, ps. 404-406

mento, conquistada a Portugal, Cuba y Filipinas le fueron reintegradas, Francia perdió el Canadá y la Luisiana Oriental. Desde el punto de vista jurídico, señala Julíus Goebel (h):

> "el tratado de París no originó de hecho una alteración real del principio del aprovechamiento exclusivo de las posesiones coloniales en beneficio del país al cual pertenecían, ni tampoco de su corolario, el de los mares cerrados .En realidad, las disposiciones que establecían la evacuación de los territorios ocupados por los ingleses, fueron agregadas con el fin de asegurar la observación más estricta de las reglamentaciones prohibitorias españolas"[182].

Visto desde el ángulo político, José Luis Comellas lo considera como una paz:

> «desastrosa para Francia, simplemente desfavorable para España...La finalidad del Pacto de Familia había fracasado...la derrota lo hizo más duradero que los anteriores acuerdos de familia. Los Borbones siguieron estrechando sus relaciones en busca de la revancha»[183].

12°).- Tratado de Versalles.- San Ildefonso:

Tratado definitivo de paz entre España e Inglaterra, después de la guerra de independencia de Estados Unidos; suscrito en Versalles el 3 de setiembre y ratificado en San Ildefonso el 12 de agosto de 1786;conveucidn iniciada en 1783.

art. VI: "...los súbditos de Su Majestad Británica y otros colonos que habían gozado de la protección de Inglaterra evacuarían los países de Mosquitos igualmente que el Continente en general y las islas adyacentes sin excepción»

Dice Comellas que: «fue la confirmación del poderío español...pero no garantizaba un futuro tranquilo. En Europa, Inglaterra no había sido atacada, y conservaba incólume su arma de siempre: la escuadra más poderosa del mundo. En América, el peligro británico subsistía, aunque más atenuado, de momento"[184].

182.- Goebel, Julius, h., op. cit., p. 245
183.- Comellas, José Luis, op. cit., ps.335, 336
184.- Comellas, José Luis, op. cit., p.377

13°),- Tratado del Escorial de San Lorenzo, o Saint Laurence Convention - Wootka Soand:

28 de octubre de 1790, entre SMC y SMB:

art., IV: "Su Majestad Británica se obliga a emplear los medios más eficaces para que la navegación y pesca de sus súbditos en el océano Pacífico o en los mares del sur no sirvan de pretextó a un comercio ilícito con los establecimientos españoles; y con este mira se ha estipulado además, expresamente, que los súbditos británicos no navegarán ni pescarán en los dichos mares a distancia menor de diez leguas marítimas de ninguna parte de las castas ya ocupadas por España".

art. VI: «Se ha convenido también en lo que respecta a las costas tanto orientales como occidentales de la América meridional y las islas adyacentes, que los súbditos respectivos no formarán en lo venidero ningún establecimiento en las partes de estas costas situadas al sur de las partes de las mismas costas y de las islas adyacentes ya ocupadas por España..."

España tenía posesión antigua de esta caleta de Nootka Sound; en ella apresó a las tripulaciones de tres buques inglesas. Inglaterra amenazó con la guerra. Carlos IV apeló a Francia, que se desentendió de la alianza. Por eso, el Rey de España tuvo que pactar. El principio de «mare clausua" cayó, y el Pacífico quedó libre a la navegación y la pesca. Apunta Goebel que:

> «En otras palabras, la red de tratados que había sostenido el sistema colonial español fue relegada de un solo golpe al limbo de los recortes de papel...(pero) la rendición no fue tan absoluta como se podría suponer. El derecho británico a colonizar, sólo fue reconocido en lo que se refiere a la costa noroeste de Norte América...Lo que ya se encontrase ocupado debía permanecer en status quo»[185].

14).- Paz de Amiens:

1802.

Es como una continuación de los tratados de Versallos -San Ildefonso, por las nuevas guerras que se entablan entre Inglaterra y lo franco - espa-

---

185.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.473, 478-479

ñoles. Hubo una primera guerra en 1797, con la derrota naval del cabo San Vicente; y una segunda guerra, o «guerra de las naranjas", en 1801, ambas por la decisión de Manuel Godoy, El Príncipe de la Paz. Comellas expone que:

> «La "paz de Amiens» (1802) es otro jalón en la desconcertante política de la época. Francia e Inglaterra, la tierra y el mar, luchan por la hegemonía política y económica del mundo, pero no saben cómo asestarse golpes decisivos, porque usan armas completamente distintas; no puede derrotarse a la "Grande Armée» de Napoleón con una escuadra ni pueden controlarse las rutas del mundo con un ejercito. Unos y otros recurren a armas ajenas: los ingleses, a los aliados continentales; los franceses, a la flota española. Estas ayudas no les resaltan todo lo eficaces que era de desear, comprenden la conveniencia de hacer la paz. Para volver...a la guerra un año más tarde...España, contra su voluntad, se vio envuelta en aquella complicada sucesión de acontecimientos. En la paz de Amiens tuvo que resignarse a la pérdida de la isla de Trinidad»[186].

15°).- Tratado de Paz Apodaca - Canning:

14 de enero de 1809. Entre España e Inglaterra.

De nuevo, Carlos IV y Godoy tuvieron que seguir a Napoleón en su lucha con Inglaterra. Esta tercera guerra, concluyó en 1805 con la batalla naval del cabo de Trafalgar, donde la escuadra del Almirante Nelson deshizo a la flota franco - española al mando de Vílleneuvo. Esto gestó la crisis final. Sin marina, la América española queda a merced de los ingleses. Napoleón, por su parte, por el Tratado de Fontainebleu (1807), impuso el estacionamiento de su ejército en la península ibérica para ocupar Portugal. En marzo de 1808, estalló el Motín de Aranjuez, que depuso a Carlos IV e instala a su hijo Fernando VII. Pero el general Murat ocupa Madrid, y Fernando VII y Carlos IV tuvieron que abdicar en Bayona. Comienza la Guerra de la Independencia, que conducen gobiernos metropo-

186.- Comellas, José Luis, op. cit., p.394

litanos ilegítimos. Ellos pactan con Inglaterra, el auxilio de las tropa de Sir Arthur Wellesley, Duque de Wollington. De esos arreglos, nace el Tratado Apodaca - Caning de 1809. Su artículo I restablece todos los tratados históricos anteriores.

16°).- Tratado Montellano - Bathurst:

5 de julio 1814. Tratado de Amistad y Alianza entre el Reino Unido de la Gran Bretaña y España, por el que vuelven a regir las convenciones de paz anteriores.

Vicente Rodríguez Casado lo interpreta de esta manera:

> «A partir de entonces España es sitúa a la rueda de Inglaterra, con anterioridad al Congreso de Viena, refrendamos en 1814 un «Tratado de paz, amistad y alianza" hispano – británico, de manifiesta desigualdad. Por 41 nos comprometimos a no aceptar ningún convenio internacional que perjudicase los intereses del gabinete de San James, y en caso de que es abrieran al comercio extranjero los mercados de Hispanoamérica, concederles el trato de nación más favorecida y privilegiada; su compensación a todo ello la Gran Bretaña sólo se obligó a que sus súbditos no proporcionaran armas, municiones o cualquier otro artículo de guerra a los rebeldes americanos que en aquellos días luchaban por su Emancipación».

Y lo vincula coja la neutralidad anglosajona ante nuestra Guerra de Independencia:

> «¿A qué se debe la «no-intervención" extranjera en un problema cuya solución afectaba tan directamente a los intereses anglosajones? Sin duda que Inglaterra se sentía atada por el tratado hispano británico de 1814pon el cual es había comprometido a impedir que sus súbditos auxiliasen con armas a los rebeldes, y Estados Unidos sin el apoyo británico, no estaba en condiciones políticas de actuar con claridad»[187].

Así, termina la serio de Tratados, especialmente pactados con Inglaterra, referentes al Dominio español de América.

187.- Rodríguez Casado, Vicente, op. cit., II, ps. 130, 156

Conclusión:

Estos 16 Tratados - cuyos textos es pueden consultar en los grandes repositorios internacionales, como los del jurista argentino Carlos Calvo, y otros[188]- eslabonan una conducta de las partes interesadas en la cuestión de la soberanía americana. Desde el ángulo Jurídico que nos importa, Julius Goebel (h), extrae estas conclusiones generales:

> "...el sistema colonial vigente en aquella época tenía un carácter legal internacional tan definido, que sólo mediante un solemne tratado podía ser modificado, aun cuando se tratara de beneficiar a un aliado. Este es un hecho que somos propensos a olvidar en estas épocas modernas...a los ojos de los estadistas del siglo XV III no había reglas del derecho internacional que fueran más sagrada, que las que aseguraban la estabilidad de los convenios políticos del continente y el sistema económico del nuevo mundo...el derecho público, establecido por los convenios internacionales de carácter general ... había aceptado el sistema colonial entonces en boga...el acceso a los puertos de las distintas colonias europeas de las Américas, constituía un derecho del que sólo se disfrutaba en virtud de un permiso especial...
>
> Se trataba en cierto sentido de un desarrollo de las reglas de las bulas papales, pues los españoles, obligados a abandonar ea pretensión de ejercer la jurisdicción completa en su más amplio sentido, trataban de conservar en lo posible los fragmentos de esta jurisdicción que aún podían pretender»[189].

El desarrollo de las reglas de las balas papales...Es decirlos tratados no inventan una situación dominial: la reconocen. América, que ya era española por la Bulas Indianas, continúa siéndolo parcialmente por el sistema legal de

---

188.- Calvo, Carlos, Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios, cuestiones de límites y otros actos diplomáticos y Políticos de todos los Estados, desde el año 1493 hasta nuestros días, Besanzon, J. Jacquin, 1866; Cantillo, Alejandro del, Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias extranjeras los monarcas españoles de la Casa de Borbón desde el año 1700 hasta el día, Madrid, l843; Colección de tratados de paz, alianza y comercio..., ajustados por la Corona de España con las potencias extranjeras, Madrid, Imprenta Real, 1862

189.- Goebel, Julius, h., op. cit., ps.176, 198, 210-211, 213

los tratados, Dado que los herejes y los agnósticos no pueden admitir aquel título, se recurro al eufemismo de «los antiguos límites del Rey Católico». A sus efectos, es lo mismo. Aquella omisión incrédula no intervierte el título, ni produce novación. Simplemente, recoge una otra fórmula de mantenimiento incólume del dominio hispanoamericano, los tratados no suponen un "'segundo título». Es el mismo primero y único, restablecido, una y otra vez, en su vigencia legal (que no fáctica) por virtud de estos modernos procedimientos emanados del Derecho Público Europeo.

En rápidos pantallazos hemos anotado también la significación histórico - política de tales convenciones. En particular, la conducta inglesa en estos acuerdos, Quien desee profundizarla, que lea el memorial que, John Pullen, aceptado por el ministro Oxford, elevó a la Reina Ana, en 1711, y cuyo título lo dice todo: "A proposal to Humble Spain»: "Propuesta para humillar a España"...El "Sea Power» de la "Royal Navy", o los corsarios que trabajaban para la Corona inglesa, desequilibraron la balanza del poder. Contra viento y marea, ellos perforarían el «mare clausua» ibérico cuantas veces es les ocurriera. Para controlar ese despliegue naval – mercantil, la diplomacia española se aferra al «Pacta sunt servanda", como su ancla de salvación.

Eso es lo que hemos visto en este capítulo. A un Estado, que aún en su decadencia, supo comportarse como diría Oswald Spengler como un «Estado en formal", y maniobrar disciplinada y ordenadamente ea retirada estratégica, obligado por los vendavales adversos de la Historia. Y esto, también, es una buena lección.

Capítulo 2

Otros supuestos - títulos

El francés Paul Groussac se burlaba de los abogados españoles que hacen “flecha de cualquier madera”. “Las discusiones jurídicas – decía -, en general, se caracterizan por la profusión de argumentos; jamás tienen bastante”[190].Y su cuota de razón tenía. No sello los hispanos, los Juristas de cualquier nacionalidad, tienden a probar demasiado. Con lo que pierden de vista el objetivo principal de su alegato, y hasta por ahí esgrimen un palo de «boomerang» que, lanzado, retorna contra sus propias pretensiones,

Tal acontece con los llamados ,otros justos títulos» de la dominación española de América, Por ejemplo, con el de la Prescripción Adquisitiva; sin advertir que nadie puede prescribir contra su propio derecho. O con la larga lista de «títulos» que esgrimía fray Francisco de Vitoria que, por ser “méritos” morales, o institutos de Derecho Internacional Privado, o causas para una Guerra Justa, nada tienen que ver con el dominio eminente o soberano, de Derecho Público. O las «tomas de posesión» con alcance ocupacional privatista, con las que se comienza por aceptar el debate en el campo propuesto por el adversario anglosajón. O los risueños “avistamientos» de tierras o islas, que quieren hacer las veces de descubrimientos, para deleite de cronistas ayunos de toda formación jurídica...

De algunos de esos “títulos” tendremos que decir dos palabras, a fin de redondear y cerrar nuestra tesis.

190.- Groassac, Paul, op. cit., ps.166 nota 232, 158

1. Prescripción:

Entre los legistas españolas quien más padeció de ese error de querer probar demasiado, fue don Juan de Solórzano Pereira, en su «Indiarum Jure" (1629-1636).Su conducta nos parece absolutamente explicable. Le toca defender el derecho de dominio hispano, en tiempos de decadencia, cuando desde adentro (Escuela Salmantina y lascasiana), y desde afuera (Grocio, los protestantes y anglosajones), se impugna aquel derecho. Era 1ógico y natural que es inclinara por no contender en exceso con los adversarios a fin de conseguir favorecer sin alegación. El estaba bien convencido de la bondad del título pontificio. Poner en duda la potestad petrina, decía, "es querer dudar de la grandeza y potestad del que reconocemos por Vicedios en la tierra". Lo afirmaba contra los extranjeros y herejes que «escriben libre y atrevidamente contra la conquista española", y contra "otros católicos que no tienen por muy subsistente la concesión pontificia", es decir, la Escuela Salmantina. En esa encrucijada de opuestos argumentos de autoridad, Solórzano opta por un cierto ecleticismo. Trazó un cuadro con los títulos aprovechables, divididos en dos categorías, los con valor parcial (a. El descubrimiento y la ocupación; b. El barbarismo de los indios; c. Por impedir la predicación; y d. Alianza en guerra justa), y los con valor general, pero muy discutido (a. Donación especial de Dios; b. Elección voluntarias. Infidelidad a idolatría de los indios; d. Concesión imperial; y e. Concesión pontificia). Su propósito era: «Sin dar a ningún título más fuerza ni aprobación de la que por si mereciere, y esperando que juntos todo, puedan acreditar y asegurar, a pesar de la envidia, el derecho y justicia de nuestros Reyes y Señores" (lib,Ipeap.Ilpp.20).Con ese criterio sumatorio, añadió todavía la Prescripción Adquisitiva, supuesta la posesión por nuestros soberanos de aquellas provincias «con buena fe y por transcurso de largos años»[191].

Tal el origen de este "título". Un afán bienintencionado y pero equivocado. Lo que nos lleva a aclarar de modo muy breve nuestro aserto.

La "usucapión» o prescripción adquisitiva es un instituto romano del derecho privado. Estaba ya en el Digesto (Libro 48, título V, ley 29), y de ahí

191.- Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", cit., p. 287, 297

pasó a la legislación canónica medieval y a los códigos modernos. Como es sabido, la prescripción o saneamiento de los títulos por el transcurso del tiempo, cuenta con dos modalidades: una, adquisitiva (en beneficio del poseedor) y otra, extintiva (en favor del deudor) o liberatoria. La inactividad y el paso del tiempo son sus fundamentos. Se castiga la incurría o se presume la negligencia de quien contando con un derecho mejor no lo accionó dentro de un lapso. El beneficio se suspende cuando opera un impedimento, de hecho o de derecho, para desenvolver la actividad («contra non valentem agera non currit praescritio").Otro tipo de obstáculos, borran o cancelan los efectos temporales, esto es, interrumpen la prescripción.

Tomando, como en otros casos, de modelo las normas del Código Civil Argentino, podemos fijar algunas características de este instituto en su faz adquisitiva. Así:

> "Los derechos reales y personales es adquieren y se pierden por la prescripción,la prescripción es un medio de a4qaírír un derecho, o de libertarse de una obligación por el transcurso del . tiempo» (art.3347 O.C.A.).

Interpretación judicial:

> "El caso de dada ha de estarse por la solución más favorable por la subsistencia de la acción...dando preferencia al plazo de prescripción más amplio»[192].
>
> "El Estado general o provincial, y todas las personas jurídicas o visibles, están sometidas a las mismas prescripciones que los Particulares, cuanto a sus bienes o derechos <u>susceptibles de ser Propiedad privada;</u> y pueden igualmente oponer la prescripción» (art.3951 C.C.A.).
>
> "Pueden prescribiese todas las cosas cuyo dominio o posesión puede ser objeto de una adquisición». Nota: «El Cód. francés...declara que <u>no</u> puede prescribirse el dominio de las cosas que <u>no están en el comercio</u>. Troplong, en el comentario de dicho artículo, dice: «Hay cosas que son <u>imprescriptibles por sí</u> mismas...y no son susceptibles de apropiación privada" (art.3952 C.C.A.).

192.- Salas, Acdeel E., op. cit., III, p.1838

"La ignorancia del poseedor, fumada sobre un error de hacho, es excusable; pero no lo es la fundada en un error de derecho» (art.4007 C.C.A.).

Interpretación judicial:

«Quien posee un inmueble ubicado en territorio argentino en virtud de un título otorgado por un Estado extranjero que nunca tuvo jurisdicción sobre esa tierra, no puede invocar una posesión de buena fe fundada en el error, ya que este es de derecho y por tanto inexcusable"[193].

La usucapión puede ser corta o larga (praescripto longissimi temporis), según que la posesión haya sido de buena fe o viciosa (adquirida por fuerza o violencia), coja lo que varía el lapso necesario para el saneamiento. 'LO que importa es que ni aún la segundas o «inmemorial", procede contra la «res puiblicae» (doctrina de los arts. 953, 2336, 2337, 2338, 2344, 2415, 3951, 3952 y 4019 inc. 1C.C.A.).»'La posesión - dice Spota- , aun ab inmemorable, no puede constituir un título válido frente al Estado dominio público se mantiene inalterable"[194].

Bien; si esa es la ubicación del instituto en la esfera del Derecho Privado, con mucha mayor razón lo debe ser en el ámbito del Derecho Internacional Público. Es decir: que no debería existir la prescripción adquisitiva en el plano de las relaciones públicas internacionales, conforme a los principios romanistas.

No obstante, ya sabemos cómo el predominio anglosajón en el orbe moderno, y en particular en el campo del llamado Derecho Internacional Consuetudinario, ha desvirtuado y tergiversado las instituciones jurídicas nacidas en Roma. No sólo por su ignorancia bárbara del génesis latino de esos institutos, sino principalmente, por el colonialismo que los ha guiado. Fue así como hallaron en la prescripción una manera de convalidar lo adquirido por el mal denominado «derecho de conquista»,

193.- Salas, Acdeel E., op. cit., III, p.1888

194.- Spota, Alberto G., op. cit., t° I, vol.3, p.6, 8

Por modo tal que, desde 1919 cuando comenzó a juzgar la Corte Permanente de - Justicia Internacional de La Haya, la opinión de los tratadistas se dividió en la materia.

Los norteamericanos, en el caso de «El Chamizal", planteado entre EE.UU, y Méjico, invocaron la prescripción;auaqae luego, en la famosa controversia con Holanda por la Isla de Palmas (1928), sus abogados sostuvieron que: "la prescripción entre Estados no estaba firmemente establecida en la ley de las naciones»[195]. Ahí, el Juez Haber fallé en favor de la prescripción. Esto dio aliento a los ingleses para interponerla en diversos casos. Sin embargo, tal cual sus primos norteamericanos y más que ellos, los británicos no fueron coherentes coja su posición. Se trataba de dos conflictos jurisdiccionales, el del Mar de Bhering y el de la frontera de Alaska, ambos trabados con los EE.UU. En principio, el Reino Unido sostuvo la actitud negatoria romanista, En el segundo caso, el abogado de la Corona, Sir Robert Finlay, aseveró que:

> «la posesión- aun una prolongada posesión- entre naciones no puede, por sí misma, conferir un titulo. Quiero decir que si un territorio es reconocidamente del Estado A, por mas prolongado que sea el tiempo en que haya estado en posesión de B, A tiene el derecho de plantearlo y refirmar sus títulos...No hay en el derecho internacional, realmente, nada que corresponda, al estatuto de limitaciones».

Hasta ahí todo estaba muy bien. Pero, como el abogado ingles sabía que su país, en otras situaciones, invocaba la prescripciones pasó de sofista y quiso abarcar demasiado. Al querer dejar abiertas las puertas para soluciones contrarias, añadió: "Estoy hablando de dos naciones como A y B. Pero si hay una controversia sobre quien es el dueño del territorio, la poseída prolongada constituye un elemento material para determinar cuál de las naciones tenía el derecho...una larga posesión es algo que el tribunal debe tener en cuenta».

Entonces, el presidente del tribunal tuvo que cortarle las alas al vuelo inglés, indicando que:

195.- Ferrer Vieyra, Enrique, Las Islas Malvinas y el Derecho Internacional, Bs.As., Depalma, 1984, p. 201

> «Mal vez haya usted puesto las cosas en el lugar correcto, señor abogado. Pero lord Hannel, en el arbitraje sobre el mar de Bhering, expresó una clara opinión, en el sentido de que la prescripción propiamente hablando, no tenía lugar entre las naciones»[196].

Esto es: que le recordó al inglés Finlay que su antecesor Hannel había apostado todo a la imprescriptibilidad internacional, y que no era muy congruente jugar ahora a dos cartas. Así qued6 al descubierto la dualidad de conducta británica (muy semejante a la de sus eventuales opositores estadounidenses). Algo por el estilo de lo que ut infra hemos visto referente a las «tomas de posesión" fictas o efectivas.

Teniendo presente esas instrumentaciones del derecho es que los juristas modernos de formación anglosajona, no se sienten muy inclinados a defender aquel estatuto I. Brownlie, por ejemplo, dice que: "uno puede dudar si hay algún papel en la ley para la doctrina de la prescripción como tal"; y J.H.Verzijl anota que se trata de un, "mito jurídico y una incorporación errónea de los principios generales del derecho privado a la ley de las naciones»[197]. Por cierto que para los peritos latinos el caso no ofrece la menor dada. El argentino Lucio Moreno Quintana, como juez de la Corte Internacional de Justicia, fundó un fallo, disintiendo con la hipótesis de que, el reconocimiento de que la soberanía territorial podía ser adquirida por prescripción, institución de derecho privado que no tiene lugar, considero, ven el derecho internacional»[198].

Esos son los términos de este problema jurídico. A la luz de ellos, resalta bien claro que España no podía, por tradición latina y apego a su coherencia románica, invocar una doctrina que ni hoy los mismos anglosajones pueden sostener. Máxime que, en el caso indiano, nos hallaríamos con el absurdo de un propietario legítimo que, a mayor abundamiento, intentaba prescribir contra su propio título dominial.

Con lo cual, podemos desechar sin más consideración el falso "título" pretendido por don Juan de Solórzano Pereira

---

196.- Ferrer Vieyra, Enrique, op. cit., p.200
197.- Ferrer Vieyra, Enrique, op. cit., ps.159, 218
198.- Forrer Vieyra, Enrique, op. cit., p.159

2.Pactos de Vasallaje

Este otro título o método de conquista, se remonta a los pactos de Hernán Cortés con los indios tlascaltecas, y a los acuerdos convenidos por Jiménez de Quesada, en Bogotá. En las "Ordenanzas de nuevas poblaciones y descubrimientos» de 1573, Juan de Ovando, luego de encomiar la Donación Pontificia, aconsejaba a los expedicionarios las «tomas de posesión» respecto de las tierras, y en orden a los indígenas que se asentaran «paz y alianza con ellos y coja sus repúblicas»[199]. Es claro que esas instrucciones apuntaban a métodos de colonización y evangelización. Pero los tratadistas contemporáneos han querido ver en ellas una distinción en los títulos.

Ya hemos enunciado los criterios últimos de Alfonso García Gallo al considerar el tema de los beneficiarios de la Donación- "la concesión de la bula es refiere al territorio y sólo a éste; no a los pueblos que lo ocupan"-; como nuestra posición de que las bulas incluían tanto pueblos como territorios, tal cual acontece en cualquier partición territorial moderna.

Veamos ahora la reiteración de esa temática, conforme la expone Víctor Tau Anzoátegui. Dice este jurista - historiador argentino:

> "Según este autor (García Gallo), durante el mencionado reinado (de Felipe II), las bulas papales fueron consideradas como el título inicial y básico del dominio, pese a las discusiones suscitadas. De tal modo, su presencia en el Código de Ovando de 1573 se hace inexcusable, junto al descubrimiento y la posesión, en una visión que abarca todas las Indias. Para entonces es ya necesario desdoblar el problema, considerando de una parte los territorios ocupados y gobernados por los españoles, con una población indígena sometida, de los territorios aún no ocupados ni descubiertos, sobre los cuales se pretendía extender el dominio. ...Ahora bien; la cuestión tomó un nuevo sesgo cuando se planteó la legitimidad del poder de los reyes y caciques indígenas. El primero que lo hizo fue el virrey limeño Francisco de Toledo.

199.- Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.», cit., ps, 209, 211

Luego de una indagación que manda realizar, llegaba a la conclusión de que los incas habían sido tiranos, tanto en el Origen de su poder como en su ejercicio. Reconocía, en cambio, la autoridad de los caciques, a quienes en señal de ese reconocimiento se les extendían títulos de sus cacicazgos en nombre del rey, con lo que aquellos vinieron a reconocer el señorío castellano en el Perú. Esa carencia de señorío legítimo en los incas habría llevado al virrey Toledo a juzgar como inconveniente que se capitulase con el descendiente de aquellos la renuncia del señorío. En cambio, fue distinta la vía que llevó en México a admitir la renuncia o sumisión voluntaria de los príncipes indios, a cuya cabeza estaba el emperador Moctezuma. Sumisión que ratificada por 1os descendientes, permitió a estos, siglos después, su ingreso en la grandeza de España.
De tal modo, puede advertirse como en el caso de los territorios ya ocupados es procuraba perfeccionar el título que fundamentaba el dominio político, más allá de la conocida pontificia, procurando obtener el consentimiento y sumisión voluntaria de las comunidades de naturales, a través de distintas vías, en este caso la compra de derechos o la declaración de ilegitimidad de quienes ejercían el señorío hasta entonces. En cuanto a los territorios aún no ocupados, es posible extraer el criterio oficial de las “Instrucciones» y «Ordenanzas, para nuevos descubrimientos y poblaciones de 1556 y 1573. En realidad, en estos textos no se encuentra una definición de la cuestión, pero la iluminan al ordenar cómo se debía proceder en las nuevas empresas...
Se insistía, eso sí, en la toma de posesión de los territorios descubiertos y se apreciaba una actitud de respeto hacia los indios. García Gallo ha puntualizado como en uno y otro precepto se puede percibir, ora el influjo de Vitoria, ora el de Las Casas, para conciliar, de una parte, los derechos emergentes de la concesión efectiva de las Indias por las bulas papales y, de otra, la libertad o independencia de los indios según el derecho natural...
Según García Gallo, para entonces se entendía que la concesión pontificio se refería al territorio y no a los pueblos. De ahí que se

> tomara posesión de aquél en nombre del rey, pero al ser los indios libres e independientes por derecho natural, se debían establecer con ellos tratados de alianza y amistad"[200].

En otro libro, el mismo tratadista agrega:

> "Varios autores de la época hacían también particular referencia a otro título: el derivado del descubrimiento de los nuevos territorios, a los que cabía agregar el de la ocupación efectiva o virtual de los mismos, más que un título frente a los indígenas ocupantes del territorio, era un <u>derecho preferencial oponible a los demás estados europeos</u>...
>
> Como sostiene Silvio Zavala, "la posición de la Corona ante el problema Jurídico de las Indias no podía ser ¡gana a la de los publicistas, porque sus intereses políticos lo restaban libertad", por eso, pese a seguir con interés el desarrollo de la controversia y aplicar muchos de los principios propuestos, admitió todos los títulos alegados, empezando por la donación pontifica, a la que mantuvo en primer lugar...
>
> ...También recurrió la Corona, en otras ocasiones, y como <u>un medio de reforzar</u> sus tradicionales títulos, a la <u>compra</u> de derechos sobre territorios en poder de los aborígenes y aceptó, asimismo, los <u>Pactos</u> voluntarios de sujeción celebrados por los Conquistadores con los caciques indios"[201].

Bien. Explanada tal interpretación, diremos dos o tras cosas a su respecto, Juan Manzano Manzano ha estudiado acabadamente el tópico de las «Averiguaciones» del Virrey Toledo. En su análisis subraya que ellas surgieron como respuesta a la difusión en el Perú de las doctrinas lascasianas. El problema lo había detectado el Visitador real de Felipe II y consejero de Indias, licenciado Jerónimo de Valderrama en México (1563-1565). En su Informe observa que el Obispo prior de Oaxaca había discutido con él asunto de los títulos de

---

200.- Tau Anzoátegui, Víctor, Los <u>Derechos de España a la Conquista de América. Conciencia autocrítica y defensa pragmática, en:</u> Acavedo, Edberto Oscar, y otros, <u>América y España: el encuentro de dos mundos, Bs.As., Angel</u> Estrada y Cía, 1988, ps.35-36

201.- Tau Anzoátegui, Víctor, y Martiré, Eduardo, <u>Manual de Historia de las Instituciones Argentinas</u>, 5a.ed., Bs.As., Macchi, l981, ps.37, 38

dominio, diciendo: «S (u). M(ajestad). no tiene aquí más de lo que el Papa lo dio, y el Papa no le vado dar esta tierra sino para el bien espiritual de los indios, y el día que tuvieren gobierno y estuvieren instruidos en las cosas de la fe, es obligado el rey a dejar estos reinos a sus naturales"...»Todas estas cosas-sigue diciendo Valderrama- huelen mal y saben a comunidad...". Y en sus recomendaciones, aconseja: "la. Que no se metan los religiosos en hablar pública ni secretamente en el derecho que su Magestad y los encomenderos en su Real nombre tienen en esta tierra". Quién aprovechó esos informe fue precisamente Juan de Ovando. Al poco tiempos don Francisco de Toledo marcha al Perú dispuesto a esclarecer el problema del pretendido señorío incaico. Ya contaba con el examen del oidor de la audiencia de Charcas Juan de Matienzo, acerca de la tiranía incásica. Entre 1570 y 1572 levantó el Virrey sus «Informaciones», las cuales: "viene a echar por tierra la tesis de fray Bartolomé de las Cazas sobre el señorío de los reyes y caciques indígenas. Estos no eran señores naturales, reyes legítimos del Perú como aquél sostenía, sino modernos conquistadores...La tiranía de lo antiguos reyes y señores particulares de los indios quedaba suficientemente probada con las Informaciones toledanas. Ya no es trataba de una simple sospecha o afirmación sin fundamento sólido, sino de un hecho absolutamente irrebatible, perfectamente comprobado con las declaraciones de un centenar de testigos de la máxima autoridad...Toledo reprocha al Consejo (de Indias) su enorme ligereza de haber admitido, dado por bueno, sin prueba suficiente, el señorío de los Incas...Y por análoga razón entendió resultaba sumamente improcedente y hasta vergonzoso el respetar la capitulación que, inspirada en aquella falsa idea, había concertado años antes (24 de agosto de 1566) el licenciado Castro con el Inca Tito Cusi". Así es lo hizo saber, no sólo al Rey Felipe II, sino también a los caciques y dignatarios indígenas. Encargó a Pedro Sarmiento de Gamboa la composición de su «Historia Indica", obra que influyó sobre la "Geografía y descripción universal de las Indias" de Juan López de Velazco, sobre Juan de Ovando, como asimismo en el «Arte de Contratos» (1573) de Bartolomé de Albornoz, quien por su parte probó que Moctezuma "no tuvo verdadero derecho hereditario sobre Anáhuac, porque sus antepasados fueron invasores militares que despojaron a los primitivos desafíos del territorio". De todo lo cual, Juan Manzano Manzano infiere esta conclusión general:

"Bien tranquilos podrían vivir los católicos reyes de España respecto d la legitimidad de su dominio sobra Indias. No habían despojado de sus derechos a ningún señor natural»[202].

No es, pues, de las averiguaciones administrativas en el sitio de los hechos de donde podría surgir la idea de una transacción o conciliación sobre los títulos dominiales. Estas, como siempre, provinieron de los errores conceptuales de las escuelas salmantina y lascasiana.

Atendiendo a ese influjo teórico pernicioso, como a los argumentos no monos especiosos de los doctrinarios holandeses y británicos, es como podría explicarse la debilidad de la Corona española - si es que la hubo en esa época- al intentar su título legitimante con ocupaciones, tomas de posesión o compras y pactos voluntarios de vasallaje.

Actos todos que eran superfluos o innecesarios. Como lo afirma el historiador francés Louis Bertrand a propósito de las Bulas Alejandrías:

«He aquí, pues, un Continente entero dado a los españoles por la gracia de Dios, pero con el cargo de dar a conocer su nombre y extender su culto. Como ea representante en la tierra, el Papa osa hacer algo inaudito: regalar un mando a un príncipe cristiano, conferirla una autoridad absoluta sobre millones de seres vivos y sobre inmensos territorios que no conoce, y de los que ignora ha ata los nombres. Y este acto inaudito no sólo es respetado por toda la Cristiandad, sino hasta admitido por los pueblos conquistados...Hay que partir de aquí (del espíritu religioso), si se quiere comprender algo de la colonización española su América"[203].

202.- Manzano Manzano, Juan, «La incorporación, etc.", cit., ps. 237, 238, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266 y nota 63,268-269. Tampoco encontramos nada que confirme la hipótesis de Martiré y G. Gallo en el prolijo trabajo de: Martínez Constanzo, Pedro Santos, La Política de Juan Ovando y su actividad recopilador, en: VV.AA., Historia General de España y América, cit., t° VII, ps. 455-463. Otro bien estudio sobre Las Informaciones del virrey Toledo en: Mónica, Sor M., Ph. D., La Gran Controversia del siglo XVI acerca del dominio Español en América, Madrid, Cultura Hispánica, 1952, 5a.parte, ps.275-289

203.- Bertrand, Louis, Historia de España, traducción de Luis Santa Marina, Barcelona, 1933, p.260. Deben computares los errores del autor acerca de la Demarcación.

Acto que no era «inaudito", sino que se basaba - cual lo señala el jurista argentino Juan Casiello- en "la doctrina unánanimente admitida de la supeditación de los derechos del mundo infiel a la autoridad cristiana"[204].

Lo inaudito era peticionar para las Indias Occidentales un régimen mixto o sincrético que no se había hecho con los «guanches» de las Islas Canarias, ni con los pobladores del Reino de Navarra, ni con los africanos de Guinea.

Pero, volviendo al supuesto histórico del pactismo, no hallamos ni en las «Informaciones» del virrey Toledo, ni en los escritos de sus coetáneos- Juan Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo, Pedro Sarmiento de Gamboa, Juan López de Velazco -, nada que justifique citarlos en apoyo de dicha teoría. Por algo, fueron atacados por los vitorianos José de Acosta, Francisco Falcón y Diego Fernández, en su tiempo, y por los modernos historiadores anglosajones Clemente R. Markham y Philip A. Means[205]. Si, por otra parte, tanto en las Ordenanzas de Cañete como en las de Ovando tampoco existe ninguna referencia explícita a tales "pactos de vasallaje», sino que los autores las infieren del buen trato recomendado para los, indios (que es muy otra cosa), nos parece que todo este a santo no es más que un medio para reintroducir - por la ventana histórica- las teorías do fray Francisco de Vitoria. Porque él sí, en efecto, había propuesto como sexto y Séptimo "título legítimo» la «verdadera y voluntaria elección" (por mayoría democrática) recibir por príncipe al rey de España, y «por razón de amistad y alianza" con unos indios mover la guerra justa a otros indios[206]. En la Cuarta Parte de nuestra obra nos, ocupamos de la "crítica del criticismo» vitoriano. Allí nos remitimos para los correspondientes juicios que nos merecen todos esos hipotéticos "títulos" (derechos subjetivos de alcance internacional méritos morales en los cuales fundar la «justa causa" de las guerras que era lo que le interesaba a Vitoria, y no los títulos dominiales).

204.- Casiello, Juan, Iglesia y Estado en la Argentina. Régimen de sus relaciones, Bs.As., Poblet, 1989, p. 23

205.- Hanke, Lewis, op. cit., ps. 406-426, donde analiza con detenimiento toda la controversia sobre las «Informaciones».

206.- Vitoria, Francisco de, op. cit., ps. 206-207

También debemos decir una palabra sobre una tesis semejante, defendida por el jurista- historiador Francisco Eduardo Trusso. Según ella Revolución emancipadora americana no: se fundó en la teoría de un «pacto social" a lo Rousseau, ni de un pacto de obediencia a lo Suárez, sino en un pacto histórico concreto. A ese evento, acude a 1os dichos de revolucionarios como Mariano Mereno, Simón Bolívar, Bartolomé Mitre o Juan José Castelli. Ellos, para sostener la noción de que se debía vasallaje a la Corona, por la unión personal de las indias con él monarca, pero no-sumisión a la Nación o el Reino Español, arguían con tira mítico "pacto". La vinculaban a la cláusula de inenajenabilidad de América, contenida en la ley l, tít. l, libro III de la Recopilación de Indias de 1680, tomada de las reales cédulas de Carlos V, del 14.9.1519, 9.7.1520, 22.10. 1523 y 7.12.1547, y, siguiendo a Covarrubias, hacían desprender de allí el denominado «derecho de retroversión», de la soberanía al pueblo. Entendemos que en todo, esto hay una confusión. La inenajenabilidad, la unión personal, o el derecho de retroversión, nada tiene que ver conceptualmente con un hipotético «pacto de vasallaje". Los revolucionarios, de 1810 1o invocaron por error, o por desconocimiento del genuino derecho, y Trusso, que como aquellos no acredita en forma alguna la realidad histórica de tal "pacto», incurre en igual equivocación; eso, como dijimos, sin perjuicio de la validez de los otros institutos que se amalgamaron el «pacto». Precisamente, quien si ha indagado en dos casos de elegantes del, «pacto», el peruano Juan Pablo Viscardo y el mexicano Fray Servando Teresa de Mier, como lo fue el historiador chileno Mario Góngora, afirma que tal pretensión «no puede ser juzgada como resultado de una, investigación histórica, sino como ideología y como expresión de sentimientos» y lo mismo cabe predicar para Bolivar[206bis].

A todo evento, podríamos convenir que esos conjetúrales "pactos de vasallaje» - que no suprimían el recurso extremo de la guerra con los indígenas recalcitrantes -, podrían haber funcionado, a lo sumo, como los

206bis.- Trusso, Francisco Eduardo, El derecho de la revolución en la emancipación americana, Bs.As., Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1969; Góngora, Mario, «Pacto de los conquistadores con la Corona y antigua constitución indiana: dos temas ideológicos de la época de la independencia», en: Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene, Bs.As., 1965, n° 16, p.21.

Tratados con los Estados Europeos, el antes estudiado "pacta sunt servanda". Pero nada más. Es decir, un modo de reforzar la vigencia del único título de dominio eminente, en épocas en que ya era cuestionado desde adentro y desde afuera de España. Atinentes, pues, a la vigencia, pero no a la valide z de l derecho primigenio. Simplemente maneras con la Corona tuvo que cubrirse ante los avatares y vaivenes del avance de la Modernidad.

Conclusión:

La rueda del tiempo ha dado una vuelta completa. Lo que dijeron en otras épocas los calvinistas holandeses o los anglicanos británicos, no puede preocupar hoy al juicio del historiador.

La Corona española se tuvo que defender como un gato entre la leña en momentos en que los incrédulos y herejes amenazaban sus dominios americanos.

Eso sirve para explicarnos los errores sincretistas de los legistas reales. No para seguir justificándolos. En este campo ha llegado la edad de la siega. Se puede y se debe separar el trigo de la cizaña.

Al presente tanto da que uno reconozca la Plenitud de Potestad Pontificia o que busque casino «indirectos» para tornar más agradable la autoridad papal. Los agnósticos que gobiernan el mundo no admiten ningún tipo de poder ni en Cristo, ni en su Iglesia, ni en el Sucesor de Pedro. Porque, simplemente, recusan la existencia de lo sobrenatural, libre entonces, de consideraciones políticas de oportunidad y conveniencia, el historiador cristiano debe proclamar su verdad, sin importarle poco ni mucho del qué dirán de los incrédulos.

El deber del historiador al tratar este tema de los justos títulos. No temer

Con ese criterio, que no excluye las obligaciones hermenéuticas propias de las ciencias históricas y jurídicas, hemos analizado esta materia, de esos que, con impropiedad, Solórzano Pereira denominaba «otros justos y legítimos títulos".

En beneficio del eximio jurista de Indias, anotemos que para el había un titulo que colocaba por encima de todos los demás. El de Derecho Divino: "que vale por todos, de que Dios Nuestro Señor, que lo es universal y absoluto de los reinos e imperios, los da, quita y muda de unas gentes en otras por sus pecados o por otras causas, que de su soberano juicio dependen, queriendo que sean caducos o inestables; para que se entienda que todos proceden de su divina disposición»[207].

Tal la óptica providencialista correcta; la que se inspira en San Pablo: Dios "fijó el orden de los tiempos y los límites de cada pueblo" (Hechos

207.-Solórzano Pereira, Antología. Política Indiana, Antología, Selección y prólogo de Luis García Arias, Madrid, Editora Nacional, 1947, t° I, p. 69; corresponde al libro I cap. IX de «Política Indiana"

de los Apóstoles, l7, 24).Visión providencialista de la Historia que, para los católicos, debe ser el modo de enfocar sus sucesos (Libro de la Sabiduría: 6, 8; 8, 1; 9, 21; 12, 13; 14, 3. Eclesiásticos: 11, 14. San Mateo: 6, 25;10, 29), porque, es dogma de fe (Concilio Vaticano I, sesión primera, Capítulo primero: Denzinger, «Enchiridion", 10, n° 1.784).

Si eso es así, como lo es, no se advierte para qué andar "probando demasiado", pesquisando inasibles derechos corroborantes, quien crea en el Dios Trino y en su Iglesia, comprenderá enseguida el esplendor cristiano de la Bula de Donación. Quien sea escéptico, pero honesto historiador y serio jurista, convendrá también que esa fue la ley justa de la época de la Cristiandad. Y no es necesita más.

Precisamente, y para cerrar esta Tercera Parte de este libro, elegimos las palabras de un testigo fiel. Un miembro de la Real Academia de la Historia de España, a quien Azorín comparó con Teodoro Mommsen y Pastel de Coulanges, por su inmensa erudición, y cayos dichos le valieron ser fusilado el 1 de octubre de 19369en el kilómetro 3 de la carretera de Vicálvaro, de Madrid, luego que el 14 de abril de 1931 le quemaran en su convento del Colegio de Areneros 30.000 fichas, material para su monumental "Historia eclesiástica de España". Con la suprema elocuencia de su vida y de su muerte, dijo el Padre Zacarías García Villada, S.J. que el Descubrimiento de América fuesen sentido estricto, una empresa religiosa. Y que:

Hermoso texto de un mártir de la guerra civil española

> «Un nuevo acontecimiento vino a imprimir aún más acentuado sello religioso a la empresa. A raíz del primer viaje de Colón, promulga el Papa Alejandro VI aquellas dos Bulas, por las que repartía los nuevos Países entre Portugal y España, tocando a ésta las tierras descubiertas o por descubrir al Oeste de las Azores y de Cabo Verde. A1, acatar las dos naciones el arbitraje papal reconocieron al Vicario de Cristo como dueño, por delegación divina, del suelo descubierto, con el derecho de distribuirlo, atendiendo a la mayor gloria de Dios y al mayor bien de la Religión"[208].

Si alguien tiene un testimonio mejor, que lo presente. Para nosotros, al menos, todo está dicho; no hay nada que añadir ni enmendar. Cosa juzgada.

208.- García Villada, Zacarías, S.J., El destino de España en la Historia Universal, 3a.ed., Madrid, 1948, ps.126-127

¿SE PUEDE CRITICAR EL CRITICISMO?

Ensayo sobre Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca

Para Elvira, Ernesto y sus familias, a pesar del tiempo y la distancia.

«¡Ay dulce y cara España,
Madrastra de tus hijos verdaderos!
Y, con piedad extraña,
Piadosa madre y huésped de extranjeros. !
Envidia en ti me mata,
Que toda patria suele ser ingrata».

Lope de Vega, La Arcadia

"¡Oh, desdichada España!. Mil veces he revuelto en la memoria tus antigüedades y anales, y no he hallado por qué causa seas digna de tan porfiada persecución. Sólo cuando veo que eres madre de tales hijos, me parece que ellos, porque los oriastes, y los extraños, porque ven que los consientes, tienen razón en decir mal de ti».

Francisco de Quevedo, España defendida

Capitulo 1

Vitoria en sí mismo

1. 1. Introducción

La presente no será una biografía de fray Francisco de Vitoria O. P. Tampoco, en sentido estricto, existe alguna biografía del mencionado religioso. No lo son las obras que más se asemejan a ese género, como las de los PP. Vicente Beltrán de Heredia y Luis G. Alonso Getino[209]. Y no lo son, no por defecto de los autores, sino por ausencia de material biográfico.

Es normal que un intelectual, dedicado al estudio y no a la acción, produzca pocos hechos vitales fuera de la escritura de sus obras. Aún así, el caso de Vitoria es llamativo, Personaje de fama internacional, su historia real se puede asentar en diez líneas. A raíz del fenómeno intelectual, conocido como del «renacimiento vitoriano", de comienzos del siglo XX, numerosos han sido los eruditos consagrados a la búsqueda de papeles antiguos que documentan tránsito vital de Vitoria. Pues, los resultados son magros. Escasas cartas, algunas publicaciones póstumas. La imagen queda en la penumbra del claustro velada y grisácea; como si escondiera un misterio, que estuviera reservado a algún historiador afortunado el develar.

No obstante, tal pobreza documental ha sido suplida por una vasta fantasía hagiográfica. A veces, hasta en el linde la paradoja. Fray Bamón

209.- Alonso Getino, Luis G., El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia, Madrid, Labor.1930; Beltrán de Heredia Vicente, «Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal", en: «Introducción» a: Vitoria Francisco de, Relectio de Indis o Libertad de los Indios, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1967; Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria, Madrid - Valencia.1928; Francisco de Vitoria, Barcelona, Labor.1930; Francisco de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, Salamanca.1934, t° III; «Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma", en: La Ciencia Tomista, Madrid. 1934,n° 49, ps.5 - 29; 11 ¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario" en: La Ciencia Tomista, Madrid, 1943, n° 64, ps. 49 -59; «Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria. La prueba documental que faltaba", en: La Ciencia Tomista, Madrid, 1953, n° 80, ps, 275 - 289; «Vitoria", voz en: Dictionnaire de Théologie Catholique, dir. Vacant, Mangenot, Aman, París, 1950,t° 15, 2a. parte; «Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones de Indis, acerca de la colonización de América», en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1929 – 1930, II

Hernández O. P. comienza por decirnos que Vitoria se «consumió entero al expirar»; puesto que no se dejó registro «ni de sus apuntes ni de sus huesos", ignorándose donde esta su sepultura. Además, prosigues:

> «Tampoco del físico de tan, celebrado internacionalista nos ha quedado la más leve descripción. Nadie se preocupó de retrarlo. Ninguno de sus numerosos discípulos, amigos, hermanos de hábito, se interesó por decirnos nada de su apariencia externa: ¿alto, delgado, rubio, ojos azules?. Todo lo temporal de Vitoria goza del viso de lo problemático o de lo no plenamente seguro. No existen retratos físicos contemporáneos de ninguno de sus rasgos»[210].

Paradoja, hemos dicho. ¿Por qué?. Porque el mismo Director del Instituto Dominicano de Salamanca que acaba de informarnos, acto seguido reproduce la foto de la estatua de Vitoria hecha por el escultor Francisco de Toledo, ubicada frente a la fachada del templo de San Esteban, en la ciudad del Tormes, sin la menor advertencia. Tal vez al modo en que en el Palacio de la Sociedad de las Naciones en Ginebra se entronizó otro retrato de Vitoria, sin sustento fáctico.

El P. Teófilo Urdánoz, O. P. precede su edición de las obras de Vitoria, con un excelente retrato de este personaje, sin indicación de su autor; y luego escribe:

> «No conocemos tampoco la imagen física del maestro. Su retrato nunca debió existir... Por otra parte, algunas representaciones pictóricas que se han hecho de Vitoria en estos últimos años son malas y ni siquiera responden a los rasgos conocidos de su fisonomía moral o a la indumentaria de la época"[211].

Entonces, el lector coman empieza a sospechar que algo anda mal en estos libros que difunden una imagen que carece de cualquier apoyatura real. ¿No será esto, quizás, un símbolo de cuanto acontece en el orbe intelectual vitoriano..?

La mistificaciones no paran allí.

210.- Hernández, fray Ramón, O. P., Fray Francisco de Vitoria, O. P, Síntesis de su vida y pensamiento, Burgos, OPE, 1983, ps, 44, 36

211.- Urdánoz, Teófilo, O. P.. Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas, edición critica del texto latino, versión española... Madrid, B. A. C., 1960, p. 66

Se extienden hacia su nacimiento, el P. Joaquín Iriarte Aguirrezabala S. J. publicó un trabajo en el que sostenía que Vitoria había nacido entre los años 1483 y 1496 en la ciudad homónima de la provincia de Alava, de lo cual, el político separatista Manuel de Irujo infirió que:

> «no debe ser reputado, pues, un hecho casual en la historia, que del seno de la raza vasca surgiera en el siglo XVI Francisco de Vitoria para sentar las bases del derecho internacional, que Hugo Grocio sistematizó después».

Aseveración racista que ha bastado para que Enrique de Gandía - para quien Vitoria sería un antecesor de Rousseau y de Sartre- afirmara que nuestro personaje tenía una "patria euskara"[212].

Lamentablemente, para el racismo vascuence, Fr. V. Beltrán de Heredia ha probado terminantemente que Vitoria nació en Burgos, hacia 1492; y que si bien su padre, Pedro, procedía de la ciudad de Vitoria, su madre, Catalina de Compludo, era de Burgos. A continuación, el biógrafo se extraña del carácter toponímico de estos apellidos, y observa que:

> «En Burgos abundaban las familias de conversos. En 1952 publicó Eugenio Asensio un texto de Domingo de Baltanás tomado de la «Apología de los linajes» (Sevilla 1557) en que se enumeran varios sujetos de ascendencia judía, la mayor parte de Burgos y entre ellos nuestro Francisco de Vitoria"[213].

Agrega Beltrán de Heredia que no serán los escritos de Vitoria los que esclarezcan el tema, puesto que «si unas veces parece favorecer a los judíos, otras se muestra neutral o adverso». Destaca que Fr. Diego de Vitoria, hermano de Francisco, impugnó «el conato del cabildo de Burgos de implantar en él el estatuto de limpieza de sangre, que al fin no llegó a imponerse». Y concluye:

212.- Gandía, Enrique de, Francisco de Vitoria y el mundo nuevo, Bs. As. Editorial Vasca Ekin,1952.p.83. El inventor de la versión de que Fr. Francisco habría tomado como sobrenombre el de su ciudad natal (Vitoria) habría sido el P. Juan de Marieta O. F., en 1596; y el primer destructor de ese entuerto lo habría sido el P. Gonzalo Arriaga, O. P.

213.- Beltrán de Heredia, Vicente, «Personalidad, etc.", cit., p. XIV

> "La misma profesión comercial, frecuente en los Compludos y Vitorias, parece corroborar el aserto de Baltanás. En todo caso la ascendencia judía le vendría a nuestro maestro de parte de su madre"[214].

«Recordemos que fray Francisco de Vitoria - dice Marcel Bataillon - es mencionado como de linaje converso junto a otros nueve teólogos dominicos ilustres»[215]. Según Luciano Pereña Vicente, esa noticias:

> «estaba vinculada a familias dedicadas al comercio con factorías en la Bretaña francesa y en Flandes, probablemente de ascendencia de judíos conversos. Formaron una familia de posición acomodada"[216].

Los lazos con Flandes - con la ciudad de Nantes **-,** más la condición de aprovisionadores de la Corona, fortalece esas conjeturas. Be1tran de Heredia al asociar datos, trae un testimonio de la época, conforme al cual el origen burgalés «hace abrir los ojos para confirmarse que era converso, porque ser burguense da mala sospecha en esta materia". Mas serio elemento podría ser su estancia «in Flandria", donde evacuó consultas de los mercaderes.

Empero, lo importante de esta hipótesis filiatoria son las consecuencias político - religiosas que la calidad de converso aparejaba en la Castilla de aquel tiempo. Por lo que pasamos a ocuparnos brevemente de este asunto.

1. 2. Marranos

Este es un tema ríspido, en el que es conveniente evitar los autores sospechosos de antisemitismo. Porque el problema de los judíos y de los judaizantes – "marranos", en la denominación popular -, desde 1391 hasta la primera mitad del siglo XV en Castilla fue tremendamente polémico. La sola mención de la Inquisición sevillana, o la del Inquisidor General

214.- Beltrán de Heredia, Vicente, «Personalidad, etc.», Cit., ps. XIV, XV

215.- Bataillon, Marcel, Estudios sobre Bartolomé de las Casas, Barcelona, Península, 1976, p.30 nota 29. Cita la Apología del Maestro frac Domingo de Valtanás sobre ciertas materias morales en que hay opinión, Sevilla, 1556; reeditada por el P. Alvaro Huerga, O. P. y Pedro Sáinz Rodríguez, en la colección «Espirituales españoles», Barcelona.1963. P. 157

216.- Pereña, Luciano, Introducción, a: Francisco de Vitoria, Escritos Políticos Bs. As. , Depalma, l967, p. X

para Castilla y Aragón, fray Tomás de Torquemada O. P. , a quienes se le imputan abusos contra el derecho de gentes, dan buena muestra de lo candente de este tópico.

Debe tenerse presente que había que distinguir entre el converso convencido (“mesumad») y el forzado (“anusim”). Categorías provenientes de los ataques de los «cristianos viejos» contra las aljamas judías, que inclinaban a muchos a disfrazar su fe, aparentando una conversión inexistente; conducta ésta que generaría graves consecuencias para la colectividad hebrea en su conjunto. Explica al respecto don Claudio Sánchez Albornoz que:

> «Nutridas minorías de judíos emigrantes se enriquecieron de prisa fabulosamente como agentes fiscales de los príncipes y como usureros - prestaban al 100 % al año y a las veces al 12, 50% a la semana - El pueblo por ellos explotado les favoreció con su saña. Cerraron sus ojos al peligro. Se sintieron seguros y llegaron a creer que en Castilla iba a realizarse el reino de Dios sobre la tierra. Las instituciones populares: las Cortes, forcejearon con los reyes para que limitaran la riqueza y el poder hebraicos. En 1391 los asaltos y asesinatos de Sevilla se propagaron a velocidad vertiginosa por todas las tierras de España. Millares y millares de judíos pidieron el bautismo para salvar la vida. Y así surgió una gran masa de conversos - los marranos - que naturalmente siguieron fieles a la fe mosaica. En su condición de cristianos escalaron fácilmente posición, a de mando en la vida política de los diversos reinos. Y los cristianos viejos se hallaron ante una ingrata realidad: con frecuencia les gobernaban gentes que continuaban practicando la religión judía, y que continuaban explotándolos y enriqueciéndose. La violencia había dado, como siempre, frutos amargos. Se creó así una creciente animosidad contra hebreos y marranos...
>
> Y la tragedia fue creciendo en intensidad y en arriscado dureza en el curso del siglo XV hasta que se produjo el cruel desenlace: el establecimiento de la Inquisición para perseguir la falsía herética de los conversos y el decreto de expulsión de los judíos. Desenlace, importa decirlo, provocado en gran parte por obra de

> muchos neocristíanos terriblemente hostiles a sus antiguos hermanos de raza»[217].

Un historiador judío, Cecil Roth, en su «Historia de los Marranos", indica que estos conversos «formaban en el organismo de la nación un extenso cuerpo extraño, imposible de asimilar y muy difícil de abandonar ... Fue, sin embargo, notorio que eran cristianos sólo de nombre... De la misma manera, hubo una gran masa de conversos dentro de la grey de la Iglesia Cristiana, trabajando insidiosamente por su propia causa dentro de las diversas ramas del cuerpo político y eclesiástico, condenando en forma abierta muchas veces la doctrina de la Iglesia y contaminando con sus influencias la masa total de los creyentes».

El profesor de la Universidad de Cambridge, J. H. Elliott, nos completa la descripción de estos Cristo - judíos, subrayando diversas características del grupo. Así:

> «En las primeras décadas del siglo XV los conversos o "cristianos nuevos» llevaban una vida difícil, pero no sin provecho. Su riqueza les dio entrada en el círculo de la Corte y de la aristocracia, las facciones políticas se disputaban su apoyo y algunas de las más importantes familias de conversos contrajeron vínculos matrimoniales con las de la alta nobleza castellana. Pero precisamente su poder e influencia como financieros, administradores o miembros de la jerarquía eclesiástica tendieron, como era lógico, a engendrar resentimientos y suspicacias, pues el auge de una clase de ricos conversos parecía amenazar el edificio del orden social de Castilla".

Luego vino el Edicto de Expulsión, del 30 de marzo de 1492; que no concluyó con el problema. En realidad:

> «Esto significó que un nuevo grupo de convertidos dudosos viniese a sumarse a las filas de los conversos, aunque, por otra parte, todos los habitantes de España - con la excepción, solo por unos años más, de los moriscos - fuesen en teoría cristianos. Como tales, estaban sujetos a la jurisdicción del Santo Oficio...».

217.- Sánchez Albornoz, Claudio, Los reinos cristianos españoles hasta el descubrimiento de América, Bs. As,. Depalma.1979, ps,61-62

Los castellanos «viejos» se defendieron de esa «invasión» de pseudo - conversos con la Inquisición; pero más que con los actos de este Tribunal acudieron a la doctrina de la «limpieza de sangre", que alcanzó ribetes cuasi - maníacos. Apunta Elliott:

> «Durante el siglo XV el problema judío se habla convertido en el problema converso y era seguramente inevitable que, tarde o temprano, se hiciesen intentos para excluir a los conversos de los cargos públicos... A finales del siglo XV y principios del XVI la limpieza de la ascendencia se convirtió gradualmente en condición indispensable para ser miembro de las Ordenes Religiosas así como para ser admitido en los Colegios Mayores de las universidades...
> en la Corte de Carlos V a diferencia de la de los Reyes Católicos, había pocos conversos, en parte quizá porque el emperador crea que habían estado complicados en la revuelta de los Comuneros"[218].

Tal la situación ambivalente de los «marranos", a la época que nos interesa.

218.- Roth, Cecil, The History of the Marranos, New York, Meridian Books - The Jewish Publications Society of America,1959, ps, 27, 30; Elliott, J. H., La España Imperial 1469-1716,2a.ed., Barcelona, Vicens - Vives, l969, ps. 109, 113, 236 - 237. La bibliografía sobre esta materia es enorme. Pueden consultarse, entre otros: Baer, Yitzhak, Historia de los judíos en la España cristiana, Madrid, l981; Caro Baroja, Julio. Los judíos en la España moderna y contemporánea, Madrid.1961, 3 vols.; Domínguez Ortiz, Antonio, Los judeoconversos en España y América, Madrid, 1971; Netanyahu, Benjamin, The Marranos of Spain fron the late 14 th to the early 16th Century New York, 1966; Suárez Fernández, Luis, Documentos sobre la expulsión de los judíos Madrid.1964; López Martínez, Nicolás. Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica, Burgos, l954; Loeb, Isidore, «Les nombre des juifs de Castille et despagne au Moyen Age", en: Revue des Estudes , París.1887, n° 149ps.161-183- Buenas síntesis en: Pérez ,Joseph, Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos, Madrid, Nerea, l988, ps.346-356;García Villoslada, Rafael, Historiador de la iglesia en España, Madrid, BAC, 1979, t° II – 2°, ps.515-547; Azconas, Tarsicio de, O.F.M.Cap., Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado, Madrid, BAC,1964, ps. 366-425. Muchos autores- William Thomas Walsh, Salvador de Madariaga, José Amador de los Ríos, etc.- recuerdan que la presencia de conversos entre los religiosos españoles era vista – en Italia, Roma, etc. – como signo de heterodoxia del catolicismo ibérico.

Unos 200. 000 judíos fieles a su retuvieron que emigrar; con sus posesiones confiscadas. Un número indeterminado de conversos sufrió una depuración canónica y seglar.

Algunos, para sortear tan triste destinase sumaron a los perseguidores.

Los «conversos exaltados, dispuestos a emplear armas violentas contra sus mismos hermanos", que «en muchas ocasiones se colocarán en la vanguardia de la persecución», indica el P. Tarsicio de Azcona, y destaca un caso que, señalamos:

> «Nombraron (los reyes) a un «pesquisidor» o inspector general, que recorrió Castilla en todas sus direcciones. Este inspector fue Diego de Vitoria, el hombre duro que examinaba por el mismo tiempo todos los tribunales de la Inquisición»[219].

Otros conversos podrían intentar vías diferentes para huir de las persecuciones. Constituirse en autoridad filosófica o teológico podía ser una de esas alternativas. En materia canónica el asunto estaba regido por la bula «Sicut judaeis", de Clemente III, dada en 1190, que incorporada a las Decrétales (V, VI, 9), se tuvo como carta de las libertades judías. En cuanto a opinión teológico se seguía a Santo Tomás de Aquino (Sum. Th, IIa. - IIae. , q. 10. 12, y IIIa. , q. 68, 10), quien mantenía que los niños judíos no debían ser bautizados contra la voluntad de sus padres, por contrariar la ley natural. En sentido contrario opinaba Dun Scoto («In IVm Sentent". , d. IV, q. 9). Por su parte, un importante canonista, Agustín Triunfo de Ancona ejemplificaba con los súbditos judíos de España para probar la necesidad del sometimiento de los infieles y paganos a la potestad pontificio e imperial («Summa de potestate ecclesiastica", ed. Roma 1582, q. XXIII ps. 136-140).

> El maestro de Prima de Salamanca, Fray Francisco de Vitoria, se apegaría a la preeminencia del Derecho Natural, contra Duns Scoto, y estaría muy atento al caso de los indígenas amerindios a fin de demostrar con ellos la doctrina del rechazo a las compulsiones evangelizadoras del poder secular hispano, y atacando a canonistas como Agustín Triunfo de Ancona, por quienes no sentía la menor simpatía.

219.- Azcona, Tarsicio de, O. F. M. Cap., op. cit., ps377, 372,652

¿Seria un exceso conjeturar que varias de las posturas ideológicas de Vitoria estuvieron condicionadas por su situación de converso, en un período histórico en que tales personas corrieron peligros graves..?

En todo caso, se trata de una hipótesis que los apologistas Vitorianos no han tenido en cuenta.

1. 3. El nominalismo parisiense

En 1506 Francisco de Vitoria entraba en religión en el convento dominico de San Pablo de Burgos. Su carrera :religiosa dentro de la Orden de los Predicadores la continuó en París, en el Colegio de Santiago (College Saint Jacques), hacia 1511. Allí, en filosofía tuvo por maestro «al valenciano Juan de Celaya, célebre nominalista formado en la escuela de John Mayr»[220]. En teología cursó con Pedro Grookaert y Juan de Feynier (Fenario). Crockaert, dice Eduardo Hinojosa:

> «había sido iniciado por Juan Mayor en los principios de la escuela terminista; pero se abrazó luego al Tomismo, conservando, sin embargo, resabios de sus primeras aficiones. Fue un agudo y sutil ingenio, y en temprana edad preparaba una edición de la «Summa" teológico de Santo Tomás, cuando le sobrecogió la muerte, quedando encomendada la terminación de aquel trabajo a su discípulo Francisco de Vitoria (Publicase en París esta edición de la «Secunda secundae» de Santo Tomás en 1512...)»[221].

O sea que el influjo de John Maior, y con él el de Guillermo de Ockham, llegaba por partida doble, bien que disimulado bajo ropaje tomista.

Ordenado sacerdote en 1517, se licencia en teología el 24 de marzo de 1522. y se gradúa de doctor el 27 de junio del mismo año.

Da clases en las "écoles majeures" de Saint – Jacques, y dirige la edición de los «Sermones dominicales» del burgalés Pedro de Covarrubias, del «Dictionnaire ou répertoire moral» del benedictino Pierre Bercheno , y de la «Summa Aurea» del arzobispo San Antonino de Florencia, en 4

220.- Pereña, Luciano, "Introducción", cit., p. XI

221.- Hinojosa, Eduardo de, Introducción, a: Francisco de Vitoria, Derecho natural y de gente, Bs. As., Emecé, 1946, p.17

volúmenes, obra que será una de sus constantes fuentes de consulta y de disensión.

En esa etapa parisién estuvo muy ligado al pensamiento que emanaba de La Sorbonne. Y, sobre este particular, conviene citar extensamente las conclusiones del P. Ricardo Garola Villoslada, puesto que él, en 1938, editó una tesis entera sobre las corrientes ideológicas predominantes en la Universidad de París en tiempos de los estudios de Francisco de Vitoria. A eso procedemos.

Los alumnos españoles se alojaban en dos Colegios Mayores: el de Monteagudo (Montaigu) y el de Santiago (Saint - jacques). La Universidad misma se dividía en cuatro Facultades - Artes (o Filosofía), Cánones (o Decretos), Medicina y Teología, esta última era la llamada «Sorbonne", por haber sido fundada por Roberto Sorbon, en 1257 -; junto a las cuales existían los Colegios (Navarra, Santa Bárbara, Monteagudo Santiago) y las «Naciones» (galicana, alemana, normanda y picarda), que agrupaban a sus 10. 000 estudiantes. Una deficiencia estatutaria hacía que el Derecho Civil o Romano no se enseñara (a diferencia de su rival, Bolonia), estudiándose sólo Derecho Canónico. Motivo por el cual sus graduados difícilmente podrían ser considerados «juristas» (calidad livianamente otorgada en España a Vitoria, Soto y otros salmantinos de formación parisiense).

En la Alta Edad Media la Universidad de París habla sido uno de los pilares de la Cristiandad. Se decía que tres potencias se repartían armónicamente la hegemonía del mundo cristiano: el Papado, el Sacro Romano Imperio y la Universidad de París. Tal era esta fama que Alejandro de Roes podía escribir que la Providencia de Dios «ha concedido a los alemanes el Imperium, a los franceses el Studium, y a los italianos el Sacerdotium». Y, por supuesto, la enseñanza en las Facultades de Artes y Teología era netamente escolástica tomista.

Mas, en las primeras décadas del siglo XVI, todo aquello era cosa del pasado; historia antigua para este período renacentista. Dice el P. Garofa Villoslada:

> «La universidad parisiense yacía en lamentable decadencia; decadencia científica, no menos que disciplinar. Luis Vives nos la pinta gráficamente como una vieja chocha que, consumida por los años, empieza a delirar...

El tomismo olvidado por completo en la época de Vitoria

> A juzgar por su fama mundial, cualquiera creerla que los estudios teológicos se mantuvieron siempre en París a la altura en que los dejaron Santo Tomás y S. Buenaventura, Nada de eso... La Teología se hallaba, al alborear el siglo XVI, en lamentable postración y se mostró más reacia que las Artes a toda reforma. Las causas de esta decadencia suelen buscarse en la intrusión de la filosofía aristotélica, mayormente de la dialéctica, en el campo teológico...
>
> El predominio de la dialéctica sobre la pura Teología, de la razón sobre la autoridad divina, se hizo sentir en los comienzos del siglo XVI y especialmente desde Ockham...
>
> La lista de los libros que se publican en París hasta comienzos del siglo XVI es para el historiador el mejor índice del ambiente escolástico... De los grandes teólogos de la Edad de oro, ninguna obra notable. Ya Gerson se quejaba en 1426 de que aquellos grandes teólogos, Alejandro de Hales y San Buenaventura, hablan caído en el olvido... De la inmensa producción científica de San Alberto Magno, apenas salían de la imprenta parisiense más que algunas curiosidades... De Santo Tomas. ¿qué extraño se publicara muy poco, si los mismos jacobitas (Nota: los del Colegio de Santiago o Jacobo), dijérase que le habían olvidados juzgar por lo que en esa época escribían?... El verdadero Doctor Angélico era un extraño en París ... Ni siquiera Pedro Lombardo, el libro de texto de todas las universidades, el libro que en París, por ordenación de los estatutos, debían llevar a clase todos los estudiantes, se dio a la imprenta hasta 1499".

De tomismo, pues, nada o muy poco. En cambio:

«La vegetación nominalista crece exuberante, sofocando la menguada y pobre producción de otras Escuelas ... Sí los grandes maestros Ockhamistas del siglo XIV (Burleigh, Holkot, Buridano, Andrés, G. de Rimini, Oresme...) son los que dan tono a la Universidad, sus epígonos del siglo XV (Pedro D' Ailly, Jacobo Lefévre d´Etaples, Martin Lemaistre, John Maior...), maestros parisienses todos, los vencen en fecundidad, si no en originalidad, y desatan por todas las prensas de París un verdadero

aluvión de libros terministas, a pesar del edicto de Luis XI... a 29 de abril de 1481, fue preciso revocar el edicto con gran júbilo de la universidad...

Consta que en Teología Guillermo Ockham, Roberto Holkot y Gabriel Biel eran en varias cátedras leídos y comentados. Tanto entre los artistas, como entre los teólogos. Pedro d' Ailly y Martin Lemaistre mantenían siempre alto prestigio. Posteriormente se impuso Juan Maior como teólogo ... dos autoridades, quizá las más descollantes de París, Juan Maiox y Jacobo Almain, y aun casi podríamos decir que toda la Universidad, defienden resueltamente la teoría conciliar y restringen la potestad del Romano Pontífice, podemos afirmar también en esto son discípulos de Ockham el defensor de Luis de Baviera contra Juan XXII. Desde Pedro de Ailly y Juan Gersón, el nominalismo se hace en Francia aliado inseparable del galicanismo...

> El vacuo terminismo de la época había chupado todo el jugo de la Escolástica ... No defendía un nominalismo puro... , sino que bien cierto conceptualismo o terminismo... dotado de tendencias eclécticas que le valieron el nombre de Escuela Independiente («non afectata»)... Podríasele llamar «Escuela hispano - escocesa» por ser principalmente escoceses y españoles sus más numerosos y caracterizados representantes».

En sumas que la Universidad de París, hacia 1515 era un sitio ideal para deformar la mente.

Un vitoriano ardiente, contemporáneo, Lucíano Pereña Vicente festeja ese influjo parisiense de este modo:

> «Sintió (Vitoria) la influencia del nominalismo que, dominando dos siglos la Sorbona, había degenerado en el terminalismo del escocés Juan Maior y el valenciano Juan de Celaya, su profesor... La enseñanza de Juan Fenario, su profesor de teología, y más concretamente su magisterio en París, antes de su doctorado (1516-1522), le sirven para profundizar en el tomismo, en contacto vivo con escotístas y nominales que luchaban contra el humanismo, el cual predicaba la nueva Era del Renacimiento en la Sorbona.
>
> Francisco de Vitoria conoció a fondo la corriente humanista que en París dirigía Jacobo Lefévre d'Etaples. En relaciones con

Quillermo Budé, Luis Vives y Desiderio Erasmo - triunvirato del humanismo europeo -, la Sorbona vivía momentos críticos bajo la hegemonía nominalista. El dominico español presenció aquella revolución ideológica *y* logró incorporar, con la serenidad de espíritu que le caracterizaras grandes conquistas del renacimiento erasmista. Se ha escrito bastante sobre sus relaciones con Erasmo y Vives. No intentamos repetirlo. Bástenos saber que si de los nominales recogió su espíritu crítico, moralizador y jurídico, su afición al derecho y a la política, en la «humanitas» bebió el espíritu de la reforma humana su dicción clara y transparente, su estilo de humanista consumado.
Este choque de ideas, que degeneró en lucha religioso - política, despertó en Vitoria nuevas ambiciones de regeneración, Pedro de Valla y Jacobo Almain, campeones entonces del Conciliarismo galicano, llevan la teología a la política. Vitoria presenció el duelo ideológico entre Almain y Cayetano, cuando los primeros soplos del luteranismo llegaban a París ... La aristocracia intelectual de Europa, aun la más indiferente y heterodoxa, también entonces se daba cita junto al Sena"[222].

La luz Europea se había transformado en un aquelarre de heterodoxias. Nominalismo, terminalismo, humanismo, conciliadores, galicanismo: ¡nadie podia decir que esas corrientes alimentaban la fuente de la ortodoxi católica!

En el Colegio Montaigu Jhon Maior enseñaba su versión escocesa del nominalismo, mientras Juan de Celaya y Martin Lemistre eran simple nominalistas. En Saint – Jacques Crockaert y Antonio Coronel se inclinaban por un tomismo diluído. En la Universidad los "terministas"(que eran simples nominalistas que llevaban al extremo la cuestión de la lógica puramente formal) luchaban con los "humanistas" (de Erasmo, Vives y Agrícola). El influjo conciliarista galicano se hacía sentir con Gabriel Biel, Juan de Buridan, Gregorio de Rímini, Pierre d'Ailly, etc. En ese bati-

---

222.- Pereña Vicente, Luciano, La universidad de Salamanca, forja el pensamiento político español en el siglo XVI, Universidad de Salamanca, 1954, ps19, 20

burrillo intelectual hasta había lugar para las obras de algún tomista ortodoxo como Juan Capréolo.

Paralelamente, se operaba la reforma conventual, Juan Standock había impuesto la austeridad de costumbres en el colegio secular de Montaigu. En el Saint -Jacques, existe más información.

Fr. Pedro Crockaert, de Bruselas, maestro de Artes y Teología practicaba el eclecticismo:

> «Eclecticismo y sobriedad son dos cualidades que los contemporáneos alaban en Pedro Crockaert, y que él mismo señala como propia norma... Eclecticismo heredado, sin duda, de su maestro Juan Maior... desde su entrada en la Orden de Santo Domingo, sigue a Santo Tomás con fervor de neófito, aun cuando, como tal, conserve todavía involuntariamente algunos resabios de la antigua escuela (nominalista)».

Acerca de Juan de Celaya se anota:

> «La Lógica de Celaya es, por lo general, la Lógica terminista de Juan Maior, la que reinaba en Monteagudo y en la mayor parte de los Colegios parisienses. Como casi todos sus colegas, el maestro de Vitoria abusa de la Dialéctica, se entretiene en sutiles argucias que hoy día nos parecen intolerables, un caprichoso juego de cintas que se cruzan entre él formando un verdadero rompecabezas con proposiciones a veces absurdas».

Vitoria está abierto también a adversarios declarados de Santo Tomás, como Juan Buridano o Durando de San Porciano; mientras no aprecia a Capréolo, "un guía más seguro, que por ej. Cayetano, para penetrar la mente del Angélico". No obstante, son dos no - tomistas los maestros directos de Vitoria: el escocés John Maior (Mair, Meír, etc.) y el francés Jaeques Almain.

En su país, Maior habla formado discípulos como el luterano Patricio Hamilton o el calvinista John Knox. En París, Maior se presentaba como un moderado, al punto que:

> «entre el nominalismo moderado de la escuela de Maior y el tomismo parisiense, no habla tanta diferencia, como pudiérase pensar de la contraposición de estos dos términos: nominalismo y tomismo... Maior fue en los tres primeros decenios del siglo XVI, la encarnación mas típica de la escolástica de entonces, y maestro de los maestros

de Vitoria... (aunque) el nombre de Santo Tomás es de los primeros que vienen a su pluma... Maior le abandona sin escrúpulo, cuando de la parte contraría hay mayor número de doctores».

¡Cómo estaría de deteriorado el tomismo parisiense como para que pudiera semejarse con un filosofía que negaba la distinción real entre esencia y existencia, entre el alma y sus potencias, y que privilegias voluntad por sobre el entendimiento!

Maior tuvo en París un discípulo avanzado y avisado: Jacobo Almain. Este unió el nominalismo ecléctico de Maior con el galicanismo y el conciliarismo, típicos de Francia. En defensa de esas tesis, intervino en el acto de las «Vesperias» del doctorando Luis Bergen 1512; y en ese mismo año publicó «De auctoritate Ecclesiae seu de potestate ecclesiastica et laica» , a favor de la validez del conciliábulo de Pisa - declarado nulo por la Bula «Sacrosanctae Roamanae Ecolesia"-, y contra un libro del Cardenal Cayetano.

En Almaín se condensa toda una tendencia herética francesa consagrada en la Pragmática Sanción de Bourges de 1483. Conciliarista y galicanista, afirmaba la separación de poderes de lo espiritual y temporal, la negación de la Realeza Humana Temporal de Cristo, la de la plenitud de la potestad petrina, la reducción de la Iglesia al plano sobrenatural, y la afirmación de un democratismo contractualista.

La enseñanza de Almain y de Mayr, los maestros de Vitoria

El ascendiente del pensamiento de Maior y de Almain sobre la producción intelectual de Vitoria es innegable. Aunque el P. Venancio D. Carro intente minimizarlo, otros vitorianos como Pedro Leturia, Luis G. Alonso Getino, Vicente Beltrán de Heredía, Guillermo Fraile y Teófilo Urdánoz lo han admítido sin retaceos. Lo que sucede es que si bien en sus «Lecturas» Vitoria cita a sus verdaderos maestros, luego en sus «Relecciones» omite cuanto puede la referencia a ellos. Dice el P. García - Villoslada sobre este particular:

«Vitoria las leyó (las obras de Maior y Almain) y estudió en la Universidad de París. Las tornó a leer y estudiar en Salamanca. Las tuvo presentes en sus lecciones ordinarias y en sus inmortales Relecciones. En lo que va publicado hasta ahora (1938) de sus Comentarios a la «Secunda secundae»... son los nombres de Maior y Almain, entre todos los maestros parisienses, los que aparecen citados con mayor frecuencia, después de Martín Lemaistre, siendo nombrado Maior nada menos que 55 veces y Almain 42".

Se detiene Garola - Villoslada en la cuestión central de la Primacla Petrína, y, al corroborar una vez más aquel influjo parisiense, observa:

> «Lo verdaderamente extraño es que un dominico español como Vitoria, tan poderosamente influido por las doctrinas teológicas de Cayetano y Torquemada, los grandes adalides del Primado romano contra galicanos y conciliaristas, se produzca con tanta reserva y cercene lamentablemente la «Plenitudo potestatis» del Sucesor de San Pedro... "la "plenitudo potestatis» (decían Maior y Almain) reside en la Iglesia, no en el Papa, y de éste puede apelarse al Concilio. Los obispos reciben su potestad jurisdiccional inmediatamente de Cristo. Esta última opinión... , fue también aceptada por Vitoria y defendida por él con todo el peso de su autoridad en la cátedra de Salamanca, y llevada por sus discípulos a Trento, donde brilló refutándo la serenamente el talento teológico de otro español que también habla conocido a Maior en París, Diego Laínez».

Es decir, que no todos los alumnos españoles de la Universidad francesa sucumbieron ante esas doctrinas erróneas Apunta Garola Villoslada que Vitoria:

> "se contagiaría del común entusiasmo, como se contagió un poco - fuerza es decirlo- de las ideas conciliaristas que se respiraban en la atmósfera universitaria y política de Francia -Seguramente que si a su lado estaba, como es posible, el dominico aragonés Cipriano Benet, se mostraría mucho más reservado, si es que no dio francas señales de reprobación y protesta (Cipriano Benet en su obra «De prima orbis sede» se muestra entusiasta defensor de la «plenitudo potestatis» del Papa en todas sus formas, aun en las más extremas, que sin duda parecerían a Vitoria aduladoras del Pontífice romano)".

Claro que el oponerse a las modas galicanistas ambientes implicaba una fortaleza espiritual que no todos poseían. En 1513 algunos miembros del Colegio Saint - Jaeques se permitieron criticar la Pragmática Sanción de Bourges; la consecuencia es que fueron encarcelados por el gobierno. Y, a pesar del Concordato de 1516, la Universidad de París prohibió en 1558 a los Backilleres citar el nombre del Cardenal Cayetano (por haber combatido el galicanismo). Así de espléndido era el naciente liberalismo democrático del secularismo galo...

Pues está claro que tanto Vitoria como Domingo de Soto, alumnos de aquellas aulas rindieron el esperado tributo a la filosofía moderna que en ellas imperaba, Señala García -Villoslada:

> «Y ¿ qué mejor testimonio que el de Domingo de Soto, egregio teólogo dominicano, lumbrera de Salamanca igual que Vitoria, y como él discípulo en París de los discípulos de Maior, que repetidas veces afirma ser mínima la diferencia entre Reales y Nominales...
>
> Maior, Antonio Coronel y otros muchos confiesan abiertamente su tendencia ecléctica, mas en ninguno se ve tan paladinamente proclamada como en Juan de Celaya... y es precisamente en una de estas cuestiones donde Bañez echa en cara a Vitoria influjos nominalístícos... Escribe Mahieu (León Makieu, «Frangoís Suarez; sa philosophie et les rapporte qu'elle avec sa tkéologie", París, l921, P. 33), que en Vitoria, como en todos los teólogos españoles del siglo XVI hasta Bañez. , se advierte cierta disposición al eclecticismo. El propio Bañez parece reconocerlo cuando reprocha a los «modernos tomistas»(Vitoria, Soto, Cano, Mancio) el no seguir estrictamente a Santo Tomás... En frente de los tomistas «moderniores» recuérdese que los nominales se llamaban «moderni») había otros tenidos por antiguos quizá por anticuados, a quienes Vitoria apellida «cabezudos»... Así se moldeó su espíritu dentro del tomismo discreto que reinaba en el convento de los Jacobitas».

Esa especie de tomismo modernista y ecléctico, propio de lo que se llamó la Segunda Escolástica o Escolástica Tardía, es el que aprendieron y divulgaron los futuros salmantinos. Los nominalistas tardíos, a su turno, son eclécticos, como Maior y Almain. Luego, las vinculaciones entre ambos grupos y sus respectivas obras fueron casi obvias. Aunque, como lo ha subrayado el P. Urdánoz, Vitoria se abstenga de mencionar a estos teólogos disidentes- o, por lo menos con la asiduidad debida, que debía ser mucha, toda vez que seguía «paso a paso» sus doctrinas - por motivos de una prudencia referida a la circunstancia hispánica[223].

223.- Urdañoz, Teófilo, O.P., op.cit.,ps.417 y nota 12,18 y nota 15,428 nota 27,51

En los libros y artículos apologéticos de Vitoria - que forman centenas- se suele afirmar que él fue el restaurador del tomismo en España; que a ese efecto introdujo en Salamanca la innovación de enseñar por la Suma de Santo Tomás y no por las Sentencias de Pedro Lombardo; que merced a su humanismo dio vitalidad a sus clases; y quien definitiva, fue un gran filósofo.

Quien examine la tesis del P. Ricardo Garefa - Villoslada con la debida atención, encontrará escollos para todas aquellas aseveraciones.

Vitoria no introdujo el tomismo en la Universidad española, por la muy simple razón que a principios del siglo XVI varios tomistas - Juan de Torquemada, Matías de Paz, Arnaldo de Víllanova, Diego de Deza, etc. - (y tomistas sin aditamentos «moderniores»), ya enseñaban en ella.

En segundo lugar, esos tomistas enseñaban por la «Suma» del Angelico, y no por 1as Sentencias de P. Lombardo. En Sevilla esta práctica se habla impuesto en 1508, y fue confirmada en 1529. El P. Matías de Paz O. P. , comentó a Santo Tomás en sus cátedras de Salamanca y Valladolid. Entonces, la introducción de ese método pedagógico «contra lo que algunos pensaron, no constituye una novedad genial, ni en él (Crockaert) ni en el catedrático de Salamanca(Vitoria)».

El aporte innovador de los universitarios parisienses fue, como queda dicho, el tomismo modernista o ecléctico, pro - nominalista. Porque:

> «Hasta el siglo XVI, en que maestros parisienses vinieron a Alcalá y Salamanca, ninguna Universidad del extranjero se vio tan inmune de doctrinas okhamistas.
>
> ¿Y por qué - se pregunta Quicherat - los españoles de París abrazaron tan tenazmente el nominalismo? (Quicherat, J. , "Histoire de Sainte Barbe: collége, communauté, intitucion", París, 1860 – 1864, t° I, p. 114).

Las respuestas a ese interrogante son variadas. Una posible sería la de seguir las «Súmulas» de Pedro Hispano (obra que se complacía "en fútiles y enmarañadas sutilezas»), por un prurito de pseudo - patriotismo. Otra razón fue: el carácter altivo e independiente de los españoles (que) pudo contribuir a que se sumaran a los nominales. Hacerse tomista o scotista era coartar su libertad de pensar... «Un tercer dato es el afán desmedido por las disputas:

> «Más que leyendo reposadamente o meditando con seriedad, se estudiaba oyendo, repitiendo, disputando - disputando sobre todo -, y esto no tanto para aprender, cuanto para salir victorioso en la disputa; más que para encontrar serenamente la verdad, para dejar sin palabras al contrincante».

Esto es, una cultura dialéctica, no metafísica, discutidora, no conocedora, es la que importaron estos maestros en el arte de argüir.

Otra costumbre pedagógica que trajeron desde París a Salamanca los Soto, Vitoria y demás, fue el «pendolismo"; es decir, la practica didáctica del dictado de las lecciones en las aulas. Acerca de lo cual comenta el P. Garola - Villoslada:

> «La costumbre de tomar notas en clase ha existido siempre en todas las escuelas... La costumbre de dictarl, es decir, de recitar o leer el maestro lentamente sus cartapacios, de manera que los alumnos pudiesen copiar palabra por palabra y frase por frase toda la lectura... (fue introducida) por los maestros de París (que) usaban y abusaban de la práctica del dictado...
>
> La Facultad de Artes, donde parece que se cometían estos abusos, no podía tolerarlos por mucho tiempo. El 10 de diciembre de 1355 decidió cortarlos radicalmente prohibiendo el dictado bajo graves penas... Más tarde el Cardenal d'Estouville, viendo que la costumbre de dictar había ya prevalecido a pesar de los estatutos y juramentos en contrario... determinó reglamentarla...
>
> ... en París fue donde aprendió Vitoria este método, del cual se mostró Partidario decididos pesar de los inconvenientes que en determinados adjuntos puede ofrecer, y lo trasplantó a España, haciendo que arraigara hondamente en la Universidad de Salamanca...

¿Qué pensar del dictado, como método pedagógico?

Vitoria lo defendía, según hemos visto. Suárez también abogó por él, no tanto de discípulo, cuanto de maestro. No así el P. Mariana ni Domingo de Soto... Que se presta a muchos abusos y que entraña no pequeños inconvenientes, no hay por qué negarlo ... Y no se diga nada del tiempo que se pierde vanamente, dictando en cinco días una cuestión que de viva voz y sin apresuramientos puede despacharse en una o dos horas.

... llegó a arraigar en la Universidad de Salamanca en tal forma, que cuando a los veinte años de muerto Vitoria, fue enviado allá el Doctor Simancas, Obispo de Ciudad Rodrigo, con poderes para extirpar aquella costumbre, aunque le fuese preciso diezmar el profesorado, tropezó con tantos y tales obstáculos, que apenas consiguió nada, y por fin, otro visitador, el licenciado Velarde en 1575 dejó en libertad a los catedráticos para proceder según les pareciese más con ducente».

El «pendolismo”: he ahí una de las conquistas de los parisienses...

Resta la afirmación sobre el gran metafísico Vitoria.

«No puede omitirse - observa García – Villóslada - la tendencia positiva. nada metafísica, sobre todo moralista. ¿Tomó de aquí Vitoria aquel matiz ético y jurídico que tanto campea en sus Relecciones? El ese más que nada, un moralista, un jurista... Iba eso en su temperamento».

Claro que si lo que le gustaba era el Derecho debió ir a estudiar a Bolonia, no a París, donde no se enseñaba.

Conforme a la tesis del P. Ricardo García - Villoslada (tesis nunca re – futada, ni siquiera contestada o aludida), las preferencias de Francisco de Vitoria quedan de manifiesto al ver las partes de la Suma Teológica que le interesan. Entonces:

> “aquí se revela genuinamente Vitoria -, el carácter positivo, es decir, el recurso frecuente a la Sagrada Escritura y el moralismo y cristiano eticismo de Santo Tomás. De su genial síntesis filosófico - teológica, con la rigurosa trabazón lógica de las partes y armonía del conjunto, ni una palabra. No parece ser eso lo que le seducía en la obra del Angélicosino su sentido Práctico”[224].

Un moralista; desinteresado de la Metafísica. Un tomismo módico y de trocha angosta. Tal el saldo de la formación parisiense que se trajo Francisco de Vitoria cuando regresó a España.

224.- García Villoslada, Ricardo, S.J., La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522), Roma, Universidad Gregoriana, 1938, ps.2, 9, 14, 117 ,118, 143, 197 - 198, 205, 207, 234, 468, 248, 249, 250, 48, 49, 50, 51, 6, 91 – 92, 86 –87, 55, 76, 77, 106, 135, 266, 144, 128, 165,179,173,125 – 126, 157, 172 – 173, 203, 284, 292, 199, 242, 243, 244, 117, 118, 119, 146, 120, 95, 261, 305, 416 – 417, 419, 418, 309, 310, 312, 315. 317, 318, 319, 121 – 122, 265

1. 4. Dudas y vacilaciones

En 1523 Francisco de Vitoria retorna a su país. Pronto es designado profesor de teología en el colegio dominico de San Gregorio de Valladolid (1523-1526). En 1525 la Orden lo nombró Maestro en Sagrada Teología.

Ya sabemos de su afición por la obra de Maior, que siguió difundiendo. Los apologistas disculpan ampliamente esta preferencia. El P. Leturia, tras anotar que Maior era el «jefe de los nominalistas de su tiempo", y que «mancha sus páginas con salpicaduras galicanas inaceptables", aplaude sin reservas sus tesis antipapales porque se trata de una proposición «tan obvia a nuestra mentalidad modernal[225]. Tal vez, quiso decir «modernista»... Enrique de Gandía, con su soltura habitual afirma que «Maior es un perfecto tomista"[226]. El P. Alonso Getino se sorprende al comprobar que si bien en los manuscritos de Vitoria las referencias a Maior son cuantiosas, en los volúmenes impresos casi no aparece alguna[227]. Beltrán de Heredia señala que en la familia de Vitoria hay casos análogos, como el del primo de Francisco, Gonzalo Gil, que fue un «célebre maestro nominalista"[228].

Mas, dejemos de lado esta influencia conocida, y vayamos a una situación paralela o antagónica, según se la mire.

Tangencíalmente se ha mencionado la influencia de Erasmo de Rotterdam y del humanismo renacentista sobre Vitoria; ahora veremos un poco más de este asunto.

Desiderio Erasmo, en el decir de Angel González Palencia, que para España «más peligroso que Lutero"[229], porque libros como el «Elogio de la locura» tuvieron en la península una vasta difusión. Crítico de la escolástica, de las exégesis del Magisterio, de los ritos y devociones católicas, con su pluma fácil llegó a conmover no sólo a laicos indoctos, sino también a ciertos religiosos, entran ellos, a Francisco de Vitoria.

225.- Leturia, Pedro de, S. I., Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493 – 1835, I. Epoca del Real Patronato 1493 - 1800 Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela. 1959 - Analecta Gregoriana. Vol. 101. Roma, Universidad Gregoriana. Ps. 274, 275

226.- Gandía, Enrique de, p.o.cit.,p93

227.- Alonso Getino, Luis G. 9 op. cit., p.274

228.- Beltrán de Heredia, Vicente, «Personalidad, etc.", cit, p. XIV

229.- González Palencia, ángel, «Erasmo más Peligroso que Lutero" en: Ecclesia, Madrid, 1942, nº 66,17 de octubre.

Cual lo advirtiera ya don Marcelino Menéndez y Polayo kubo un momento de entusiasmo erasmista en Vitoria; que es cuando Juan Luis Vives lo escribe al humanista de Rotterdans «Vitoria te admira y te adora". Este referido a Fray Francisco, pues su hermano de sangre y religión, fray Diego, se convertiría en uno de los más decididos anti - erasmistas españoles[230]. Francisco de Vitoria, entonces, "pasaba ante muchos como afecto a Eramo. Amigo de humanistas apunta fray Ramón Hernández -, había salido otro tiempo por los fueros del holandés. Se lo recuerda Luis Vives al de Rotterdam en carta del 13 de Junio de 1527: «este hombre, de gran fama y crédito entre los suyos, defendió varías veces tu causa en París"[231].

Sin embargo, precisamente en 1527, las cosas iban a cambiar. En ese año, el Santo Oficio de la Inquisición organizó en Valladolid tres juntas para juzgar la doctrina de Erasmo. Diego de Vitoría, gran orador, ha clamado contra Erasmo desde el púlpito de Burgos. Respecto de Francisco dice Beltrán de Heredia que: «Invitado por el inquisidor general Alfonso Manrique para expurgar la obra de Erasmo, el entusiasmo de Vitoria por Erasmo disminuye"[232]. En su dictamen acusa a Erasmo de nadar entre dos aguas y de tener un pie en la ortodoxia y otro en la heterodoxia. Según Marcel Bataillon, fue el clima riesgoso el que inclinó la balanza. El profesor de griego Juan de Vergara es condenado (en 1535) por erasmista; otro discípulo del flamenco, Pedro de Lema, tiene que abandonar el país; y varios «a son puestos bajo custodia y observación. Esa situación produce «algunas sorpresas» en la votación. Gouvea dirá que «Erasmo ha puesto los huevos y Lutero los ha empollado". Vitoria no ira tan lejos. Su conclusión es «media, igual distancia de las acusaciones y de las apologías apasionadas"; es decir que queda, en frase de Beltrán de Heredia en un "erismismo mitigado"[233].

230.- Menéndez y – Paleto, Marcelino, Historia de 1os heterodoxos españoles, Bs. As. Perlado.1945, tº IIp. 474; ofr. Höffner, Joseph, La ética colonial española del siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana, Madrid, Cultura Hispánica, l957. p. 298

231.- Hernández, fray Ramón, O.P., op. cit.. p.35

232.- Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., Voz «Vitoria", cit. ,p.3122

233.- Bataillon, Marcel, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 195O, tº I, ps, 287, 294 - 297 y nota 51. La carta de Vives dice textualmente: «Francisco de Vitoria, dominicano, teólogo parisiense... el

Una muestra de la subsistencia del influjo humanista se halla en la cuestión del rosario.

El fundador de la Orden de los Predicadores, Santo Domingo de Guzmán se había singularizado por su acento en el rezo del rosario. Los espiritualistas y místicos de las primeras décadas del siglo XVI - como Fray Luis de Granada- también subrayaban la ventaja de este rito. En posición antagónica corría otra que mezclaba una especie de ultrarrigoriesmo moral -a lo Jerónimo Savonarola - con la descalificación de lo ritual, en particular el menosprecio por la oración vocal. Estos últimos aconsejaban, con Erasmo y Maubarnua, su reemplazo por la oración mental. En esta puja entre espiritualistas y erasmistas, interviene Vitoria. Escribe el Dr. Fr. Brian Farrelly O. P. :

> «El Maestro Francisco de Vitoría no pareces haber simpatizado con las nuevas corrientes espirituales reinantes en Castilla. En su Comentario a los artículos 2 y 4 de la cuestión 182 de la IIa. Iiae. distingue tres ejercicios correspondientes a la vida contemplativa, oratio, meditatio, laudes. Después de hablar de cada uno escríbes «De aliis genere contemplatione... quod nunc habet monachi, qui manent per tempus longum elevati, nihil cogitantes, bonum quidem est; sed parum invenio in scripturis, et revera non est illud quod viri sancti commendant. Vera contemplatio et lectio scripturae sacrae, studíum verae sapientiae. Alii vero qui non possunt studere, orent». Alusión evidente al método del «No pensar nada, atento sólo a Dios y contento» que resume el recogimiento enseñado por Osuna. En otro manuscrito se lee: "De aliis exercitis quae nunc contemplativi facium, ut pensar el Rosario tres veces al día, illud est bonum et meritorium, sed non legimus illud apad sanctos»; frase que indica el método de Mauburnus y no la recitación del rosario mariano"[234].

---

cual más de una vez defendió tu causa en París en numerosas juntas de teólogos. En el ejercicio de las necedades escolásticas es peritísimo ... Te admira y adora, pero...es también...un tanto remiso». ¡buena pintura del personaje!

234- Farrelly, Brian, Dr., O. P., "Historia de un clásico de la literatura espiritual: el libro de la Oración y Meditación de Fray Luis de Granada", en: Estadios Teológicos y Filosóficos, Bs. - As. ,1979, tº X, fasc.1, p.59

Más trascendente es su posición frente al toma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Como la cuestión no había sido definida «ex cathedra» todavía, eran permitidas las opiniones teológicas al respecto. En general, lo autores franciscanos eran sus defensora, y los dominicos sus objetores. Entre 1619 *y* 1620, el Consejo Supremo del Santo Oficio de la Inquisición tuvo que considerar una denuncia en la que se acusaba a una proposición que eximía a la Virgen del pecado original de herética, según lo habían expuesto «graves autores, como Cayetano, Belarmino, Suárez, Vázquez, Córdoba y otros». El Consejo apartándose del criterio de esos autores, no censuró la proposición y, por el contrario, la tuvo por «piadosa y probable"[235].

Por su parte, la Universidad de París había impuesto en el juramento a sus doctores el sostenimiento del dogma de la Inmaculada, en el año 1469.

Francisco de Vitoria debió expedires sobre el problema. «Sospechoso de los dos bandos, el se inclinó por la verdad del privilegio de la Inmaculada, mas como simple posición «más probable", y sin adjudicarle valor dogmático. Mezclaba en esa decisión su condición de Doctor Parisiense, y decías:

> «Dubitatur quae pars est verisimilior. Ad koc dico quod pro utraque parte ego sum suspectus, quia ego sum thomista et de ordine predícatorum. Ex alia parte sum doctor Parisiensis, quia iuram tenere conceptíonem vírginis. Sed certe ex mulla karum partium ego negabo verítatem, quía Parisium non exigitur tale iuramentum, neo iurant artículos parisienses. Et sic non habeatis me suspectum in hac parte"[236].

Que para evitar sospechas de que él pusiera en duda su juramento parisiense, o que para elegir la verdad balanceara su condición de tomista y dominico con la de graduado en París, nos da una buena idea de los métodos mentales con que solía argüir Vitoria. En todo caso, alguien podría inferir que no era, lo que con propiedad se suele llamar, un «devoto mariano".

Mientras tanto, su fama crecía y, pronto, llegaría a Salamanca.

235.- De la Pinta Llórente, Miguel, O. S. A., La Inquisición Española y los problemas de la cultura y de la intolerancia, Madrid, Cultura Hispánica, 1953, tº I, ps. 42 - 43, nota 32

236.- Iannarone, Reginaldo Di Agostino, Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria, en: «Introducción» a: francisco de Vitoria, «Relectio de India, etc.", cit., p. XL, nota 35

1-5- Salamanca: lecciones y relecciones

En 1526 se efectuó un concurso de oposición por la cátedra primera (Prima) de teología, en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca. Vitoria se presentó al concurso, compitió con el portugués Pedro Margallo, y ganó. Desde entonces, y por el transcurso de veinte años, residió en el convento de San Esteban y regenteó la cátedra de la Prima en la Universidad de la ciudad que está junto al río Tormes.

En Salamanca creció y se consolidó la fama pedagógica de Vitoria. Sus notorias cualidades docentes fructificaron, al menos en los 31 discípulos que monopolizaron las cátedras salmantinas hasta el siglo XVII. No fue un maestro popular - asegura Enrique de Gandía, sin proporcionar la fuente de su aserto -, pero tuvo lo que no tuvieron otros polemistas: discípulos»[237]. Esto último es bien cierto; y tanto que de ahí en adelante, vitoriano casi equivalió a salmantino.

Uno de los méritos que se le atribuyen es el del método expositivo, con el dictado de las lecciones, y con la base de la «Suma Teológica», en reemplazo de las «Sentencias". Ya hemos visto que ese criterio no era invento de Vitoria. Fray Rubén C. González, O. P. lo confirma con estas palabras:

> «La preferencia de la Suma a las Sentencias habla comenzado en la Orden de los Predicadores, si bien esporádicamente, a principios del siglo XIV... Pedro Crockaert la implantó en París en 1509. En la Universidad de Sevilla se impuso como libro de texto en 1508 y en la de Alcalá en 1510»[238].

Es un asunto que no tiene gran importancia en sí mismo; pero que sirve para mostrar cómo hasta los más pequeños datos de la vida de Vitoria han sido mitificados por los apologistas.

En realidad, el gran interés que despertaron sus clases en el alumnado provino de la temática que abordaba, Vitoria privilegió lo político, lo jurídico y lo moral por sobre lo dogmático. Al tratar de las novedades o de los

Vitoria prefiere lo político sobre lo dogmático

237.- Gandía, Enrique, de op. Cit., p. 53

238.- González, Rubén C.,O.P., Francisco de Vitoria. Estado bibliográfico, Bs.As., Instituto Cultural Española, 1946, ps. 16, 17

problemas del día, concitó la atención de los estudiantes, siempre atentos hacia este tipo de cuestiones.

Por lo demás, Vitoria se apegaba al rigorismo moral, de la norma inflexible, sin excepciones. Tal conducta, en tiempos renacentistas, de laxitud de costumbres, le traía un halo de austeridad a lo Savonarola.

Acá se daba una especie de paradoja; puesto que los enfoques de las materias era bien renacentísta, desde la «conciencia", y no desde la objetividad del ser; en un estadio ya Próximo o previo al subjetivismo racionalista e irmanentista.

Camilo Barcia Trelles lo define como "moralista inflexible"', y Teófilo Urdánoz subraya su tendencia de «rigorista en los problemas morales". Empero, al mismo tiempo, Guillermo Fraile afirma de Vitoria que: «Difícilmente se encontrará en su tiempo un teólogo escolástico más influido por el Humanismo renacentista". Por su parte Beltrán de Heredia sostiene que aquél prefería las cuestiones morales -de la IIa. IIae. de la Suma tomista -, y no las dogmáticas y que su enfoque era desde el ángulo de los derechos humanos:

«no precisamente en cuanto cristiano, sino por una razón anterior y más obvia, por ser miembro de la sociedad humana»[239].

Don Ramón Menéndez Pidal opta por comparar las actitudes de Las Casas y Vitoria; el segundo según él un rigorista moderado, en tanto que el primorosos hizo un buen partido entre los eclesiásticos. Sobre todo frailes jóvenes, para quienes todo ultrarrigorismo moral es de suyo prestigioso, y entre los seglares dominó sobre muchas conciencias escrupulosas, tanto como sobresaltó a muchos sin conciencia"[240]. Esta distinción nos parece relativamente atinada. Porque olvida que ambos religiosos trataron los temas de la colonización de América, no desde una valoración prudencial

---

239.- Barcia Trelles, Camilo, Francois de Vitoria et l'Ecole moderne du Droit International, La Hay, Académie de Droit International, Recueil des cours, 1927, tº 17, p.115; Urdánoz, Teófilo, O.P., Síntesis teológico – jurídica de la doctrina de Vitoria, en: "Introducción" a: Francisco de Vitoria, "Relectio de Indis, etc.", cit., p. LXIV; Beltrán de Heredia, Vicente, O.P., "Personalidad, etc.", cit., p. LXIV., Beltán de Heredia, Vicente, O.P., "Obras. etc.," cit., ps.40,540

240.- Menéndez Pidal, Ramón, el padre de las casas, su doble personalidad, Madrid, Espasa – Calpe, 1963, ps 151, 347.

propia, sino desde una perspectiva moral genérica, guiados por la posibilidad de verificar el «pecado social» (de los reyes, de los conquistadores, del Papado). Posición que les otorgaría una audiencia segura (tal como ha acontecido, vgr, con los sacerdotes tercermundistas de la Teología de la Liberación de nuestro tiempo, prontos a ubicar en el Infierno a cuanto «burgués» se les pusiera a 'tiro) . Sin embargo, es muy cierto que Vitoria no incurrió en los excesos de formulación tan gratos al Obispo de Chiapas, ni pecó de manía grafológica. Cerebral, reflexivo, no solía Vitoria ponerse a perorar de cuanto ocurre en el universo mundo; de natural inteligente, perspicaz, claro en su expresión por la influencia francesa (que los autores españoles se niegan a reconocer), nada inclinado a los embrujos retóricos, universitario sumamente consciente de sus deberes académicos, dejó una obra de notable importancia, que vale la pena examinar.

Los originales con que Vitoria daba sus clases no se conservan; en cambio, se han hallado manuscritos y esquemas tomados por sus alumnos. Con ese material es posible distinguir bien su producción intelectual: por un lado las "lecturas» de las partes de la Suma de Santo Tomás, con sus lecciones habituales, y, por el otro, las «relecciones" o repeticiones, conferencias anuales, clases magistrales a las que estaban obligados los profesores titulares en Salamanca, y que nadie cumplió como Vitoria. Tal distinción formal implicaba otras notas que ya veremos.

Luciano Pereña Vicente ha proporcionado un listado ordenado y exhaustivo de la obra de Vitoria que pasamos a reproducirá

Lecciones

Curso	Parte de la Suma
1526-1529	Secunda Secundae
1529-1531	Prima Pars
1531-1533	Prima Secundae
1534-1537	Secunda Secundae
1537-1538	Tertia Pars (qq. 1-59)
1538-1539	Liber VI Sententiarum
1539-1540	Prima Secundae
1542	Secunda Secundae

Relecciones

Relección .	Curso	Fecha
1. De Silentii abligatione	1526-1527	1527, por Navidad
2. De potestate civili	1527-1528	1528, por Navidad
3. De Homicidio	1528-1529	1530, 11de junio
4. De Matrimonio	1529-1530	1531, 25 de enero
5. De Potestate Ecclesiae Prior	1530-1531	1532, primeros meses
6. De Potestate Ecclesiae Posterior	1531-1532	1533, mayo o junio
7. De Potestate Papa et Concilio	1532-1533	1534, abril o junio
8. De Aumento Charitatis	1533-1534	1535, 11 de abril
9. De eo ad quod tenetur	1534-1535	. 1535, hacia junio
10. De Simonia	1535-1536	1536, f. mayo o p. Junio
11. De Temperantia	1536-1537	curso 1537-1538
12. De Indis	1537-1538	Sobre 1 enero 1539
13. De Jure Belli	1538-1539	1539, 19 junio
14. De Magia	1539-1540	1540, 18 junio
15. ¿De Magia Posterior?	1540-1541	1543 ¿Primavera?[241.]

La sola cantidad Productiva Podría explicar la fama superior de Vitoria por sobre los demás universitarios españoles de su época. Un numero que exhibe una laboriosidad encomiable. Cualquiera que conozca algo de mundo docente no podrá dejar de admirar una labor tan seria. Con hipérbole notoría, el mismo Pereña observa la preeminencia de Vitoria, al decía:

> «Pocas veces en la historia un hombre, con su sola enseñanza... ha ejercido una influencia tan decisiva como el catedrático de Prima. Con razón ha podido ser llamado el Sócrates español»[242].

En efecto: el ascendiente obtenido con su obra fue tan grande como la cantidad de ésta. Y es claro que la aplicación tesonera a su labor fue uno de los pilares en que se sustentó. Bromeando él acerca de la superioridad conseguida, y aludiendo a un colega suyo de Valladolid, decía:

241.-Pereña, Luciano, "Introducción", cit., ps. XV- XVI .
242.- Pereña Vicente, Luciano, "la Universidad etc.", cit., p.24

«El maestro Astudillo más sabe que yo, pero no lo sabe vender tan bien como yo"[243].

La «venta", el «marketing", podría tener que ver con la perspicacia para ofrecer temas que interesaban grandemente en su tiempo.

Más allá de ese tipo de consideraciones, está el valor intrínseco de las «Lecturas» y «Reelecciones». Obras que, como decíamos, presentan un matiz diferencial respecto del tomismo más o menos seguido con fidelidad. Queremos puntualizar esa distinción porque no la hemos visto destacada por los analistas.

En otra parte de nuestra obra hemos escrito que una cosa es Santo Tomás comentarista de Aristóteles y otra Santo Tomás expositor de su propia concepción teológica. Algo análogo ocurre con Vitoria. De modo genérico, sus Lecciones resultan mucho más ortodoxamente tomistas que sus Reelecciones. ¿Por qué?. Porque en aquellas el expositor está atento al pensamiento del Aquinate, que se glosa; mientras que en éstas, el autor da más libertad a sus personales convicciones, coincidan o no con las del Angélico. Y esto, tratándose de un mismo tema.

Diferencia entre el Vitoria comentador y el Vitoria propiamente original

Pongamos algún ejemplo. En la relación entre Derecho y Ley, que es materia fundamental, en el comentario sobre el Derecho de Gentes, de la Suma Teológica -IIa. -IIáe. , q-57 - efectúa una concisa y brillante exposición de la doctrina tomista. Así, dice que Santo Tomás saca una conclusión importante: "que el derecho es el objeto de la justicia, pues no tiene en cuenta las condiciones personales del que obra, sino que se da y dice relación a otro"; con lo que contraria a Ulpiano y Justiniano, para quienes el derecho es un término derivado de la Justicia. Lo que implica que el Aquinate «niega que el Juez sea ley». En cambio, el heterodoxo Buridán se opone al Angélico, toda vez que para él «derecho no significa lo justo sino la ley misma». Añade Vitoria que para Santo Tomás «no todo lo bueno se llama justo", sino que "se requiere que eso bueno caiga de alguna manera bajo la necesidad de lo debido, es decir, que sea debido. El dar limosna, por ejemplo, aunque es una cosa buena y equitativa, no por eso es justo, pues no es debido". Y acentúa el valor de la «reciprocidad» de esa relación[244]. Eso es tomismo puro.

243.- Hinojosa, Eduardo de, "Introducción", cit., p.27

244.- Vitoria, Francisco de, "Escritos políticos", cit., ps. 295, 296, 297,298,

Pues, esa precisión tomista la olvidará, prácticamente, a la hora de escribir sus «Reelecciones". Más aún: en su reelección «De la potestad del Papa y del Concilio", del año 1534 - dada por los mismos años que aquel, comentario de la Suma citado -, afirma tajantemente: "la ley es el mismo derecho, o el derecho es efecto de la ley, derecho vale tanto como equitatívo"[245]. Conscientemente acá coincide con el nominalista Buridán (sin indicarlo, por cierto), y hasta haciendo creer que eso es tomismo cuando él sabe perfectamente que no es así.

Mostrada esa variable, veamos un poco más sobre el sentido de las «Reelecciones». Desde que dote no es un tratado sobre Vitoria, no vamos a estudiar una por una. Nos concentraremos en aquellas que, como dice Urdánoz, responden a un «plan unitario» de sucesivos estudios del tema de la autoridad; aunque, cual lo apunta también Urdánoz, en otras obras aparezcan definiciones filosóficas y teológicas que inciden sobre las materias políticas.

En la «Reelecciones» se aprecia un predominio de la Etica. El P. Rubén González O. P. , tiene a Vitoria "principalmente como moralista", sabe que con los juristas «parece que nunca se llevaba bien", y advierte que:

> «en Teología moral es menos independiente que en política. En aquella siempre tiene en mucha cuenta a las autoridades, y más de una vez doblega ante ellas su Intimo parecer»[246]

Lo que dicho de otro modo supondría que en derecho y en política no se atiene al argumento de autoridad escolgatíco. Punto grave, toda vez que son esos saberes los que le procuran su mayor fama.

Se menta el rigorismo de Vitoria. No obstante, debe notarse que esa actitud no nace con el tratamiento de los asuntos políticos o jurídicos mundanos de su tiempo, como es el tópico de los amerindios. No. Esa posición ya está de manifiesto en la Reelección «De la Potestad del Papa y del Concilio", del sólo 1534 - Curiosamente, allí, en el orden teológico fundamental que el tema abordado exigía, Vitoria se muestra «probabilíorista", es decir, que por igual de probable que el Papa o el Concilio sea el que prime. En cambio, en asuntos morales, y con margen

---

245.- Vitoria, Francisco de, "Escritos políticos", cit.,p.142
246.- González, Rubén C.,O.P.,op.cit.,ps.28,141,135

de opinión, es muestra ultrarrigorista. Sostiene que en orden a las dispensas pontificias de votos religiosos: «el vicario no puede hacer todo lo que no esté prohibido, sino todo lo que se le concede. Y Cristo no concedió al Papa autoridad para dispensar y desligar de sus mandamientos sino solamente el ministerio y el gobierno de acuerdo con ellos". Concluye que el Papa no puede dispensar votos porque «no es legislador o superior", no sólo –dice - conviene «que nunca es dispense", las normas eclesiásticas. sino incluso las meramente positivas. Agregando:

«Si sé comenzara a dispensar pronto seria mayor o se extendería más la dispensa que la observancia.

Y lo mismo sucede con las otras leyes humanas, que es mucho mejor nunca dispensarlas que mitigar su rigor con las dispensas»[247].

Los dogmas de verdades de fe definida, prefería dejarlos en el plano de las probabilidades; mientras que sus postulados morales eran inmodificables y pétreos como rocas. Si por una cuestión tan eclesiástica y canónica como la de los votos, no vacila en negarle atribuciones al Papado, ¡a qué extrañarse luego, cuando extienda esa negativa en el caso del dominio hispano sobre tierras de amerindios... !

A través de la obra se nos va presentando el personaje.

En la Reelección «Del aumento y disminución de la caridad», Vitoria se aparta expresamente del Aquinate para adherir a Duna Scoto y al nominalismo. Anota sobre esto el P. Urdánoz:

> «No cabe duda ninguna que la interpretación dada aquí por Vitoria a este problema teológico <u>no</u> refleja fielmente el pensamiento de Santo Tomás. Lo ha declarado con bastante sinceridad él mismo. Y, sobre todo, lo evidencia de un modo definitivo Bañez... Bañez observa con razón que el principal fallo de la posición de Vitoria consiste en la disociación, arbitraria que éste introdujo entre la gracia y la caridad, y en el diverso crecimiento de ambos dones divinos... La rectificación llevada a cabo por Bañez de la concepción de Vitoria no fue comprendida en todo su valor por

247.- Vitoria y Francisco de, "Escritos políticos", cit., ps.132-133, 144, 145

> los teólogos siguientes... Por ello optaron (Domingo de Soto, Melchor Cano, etc.) por una vía media, atenuando las soluciones tomistas con elementos de la teoría nominalista, bajo la influencia de Vitoria y sus inmediatos seguidores y siendo infieles al pensamiento del Angélico».

Es interesante que para su corrección Domingo Bañez tuviera que acudir a fray Matías de Paz, O. P. , el catedrático de Prima en Salamanca antes que Vitoria, y a quien éste intentó controvertir (tácitamente, sin nombrarlo) en la cuestión de los indios. Decimos que es interesante, porque para los Vitorianos prácticamente el dictado de la verdadera escolástica habría empezado en Salamanca con su maestro, sin mencionar jamás a Fr. Matías de Paz o a cualquier otro catedrático anterior a Vitoria.

En la Relección "Sobre el Homicidio» se aprecia un dualismo platónico, cuando indica que los apetitos pasionales son «extrínsecos» a la naturaleza humana racional. Más aún, cree que se pueden cumplir los Mandamientos divinos sin el auxilio de la gracia santificante:

> «Tal es la opinión constante de Vitoria... Siguiendo a Cayetano, exaltó con exceso las fuerzas de la naturaleza caída, enseñando que conserva capacidad y vigor para realizar este acto supremo de la virtud natural... La doctrina de sus discípulos y tomistas posteriores afinará más en este extremo, rebajando un tanto esa exaltación vitoriana del vigor de las inclinaciones naturales. Ello es, según la doctrina de Santo Tomás, de que el hombre sin la gracia no conserva fuerzas para cumplir ese y otros actos difíciles de la virtud».

La autosuficiencia de la razón y de la voluntad humanas, que caracterizan al naturalismo teológico - filosófico - derivado, como anota Urdánoz, de Cayetano y no de Santo Tomás - aparece en esa relección. Otro ejemplo lo hallamos en la Relección. «De aquello a que está obligado el hombre cuando llega al uso de razón». Así, al considerar el precepto de conversión a Dios en los niños.

> «Siguiendo a Cayetano, sostiene el maestro que «el niño no está obligado a convertirse a Dios explícita y formalmente"(n° 12), sino que al precepto se satisface con la simple conversión al bien honesto, que es al mismo tiempo conversión implícita a

> Dios... la conversión implícita que propone nada resuelve, ya que no sigue ninguna de las dos consecuencias o el pecado mortal o la gracia y remisión del pecado original... ¿Cuál era la sustancia de tal teoría?... Vitoria sostenía que los infieles pueden obtener la gracia y la justificación sin la fe explícita y la revelación de Jesucristo y aun sin fe algo sobrenatural, pero no así la salvación eterna... Con lo cual inaugura la célebre distinción, seguida después por otros teólogos, como Bañez, entre la primera salud, o la gracia. y la segunda salud, o la gloria... con tales doctrinas no logra mantener la doctrina tomista neta sobre la necesidad de la gracia para las obras naturales, para el cumplimiento de los preceptos difíciles y en especial para el precepto del amor a Dios, desviándose hacia el nominalismo y hacia el posterior molinismo en este punto, que luego ha de ser rectificado por los teólogos tomistas... el teólogo que impugnó duramente la teoría vitoriana fue su genial discípulo Melchor Cano... calificándola de "errónea» y mostrando que era incompatible con la doctrina de la Iglesia.
>
> Desde entonces ya ningún teólogo clásico se atrevió a sostener tal doctrina de la justificación sin la fe sobrenatural en ningún caso, aun el más excepcional. Se opone abiertamente a las afirmaciones del concilio de Trento. (D. 799. 80l), repetidas por el concilio Vaticano D. 1793) y en numerosos otros documentos de la Iglesia».

Es bien claro que esa doctrina- herética- de innecesariedad de la fe explícita para salvárselos salmantinos la trasladarían después al caso de los amerindios. Acerca de esto, apuntan Elisa Luque Alcaide y Joseph - Ignasi Saranyanas:

> «Se sabe. en efecto, que la Escuela de Salamanca, representada principalmente por Francisco de Vitoria, Somingo de Soto y Andrés Vega, se planteó si era necesaria la fe explícita en Cristo para la salvación porque, en caso afirmativo, ninguno de los habitantes de las Indias, anteriores a la llegada de los españoles. hubiera podido salvarse. Y, en tal caso, ¿ cómo entender el decreto salvífico universal de Dios? Vitoria habla intentado resolver la dificultad distinguiendo entre la primera salud o justifica-

> ción y la segunda salud o glorificación posterior a la muerte. Para ser justificado no sería necesaria la fe explícita en Cristo. Para ser glorificado, en cambio, era necesaria tal fe... La primera salud no exigirla una ilustración milagrosa, puesto que, según Vitoria, toda inclinación al bien natural honesto implica, por si misma, una conversión implícita a Dios (Vitoria se apartaba, en este último tema, de la teología genuinamente tomasíana, siguiendo, en cambio a Cayetano)'"[248].

Cayetanismo o naturalismo - nacido del profundo error teológico de suponer como real o histórico el meramente hipotético estado de naturaleza "pura», que obligaba a inventos y sutilezas heterodoxas.

Un dato más allega el P. Urdánoz al examen de estas primera Releccion, es que él supo "disimular» la paternidad de estas doctrinas, que fueron atribuidas a Domingo de Soto. En todo caso, no ha conseguido engallar a la posteridad; por lo cual, el Padre P. de Lanversin, S. J, habla de ellos dos aberrantes de la escuela tomista, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto"[249].

Por pertenecer a la Orden de los Predicadores, Vitoria tenía que ser tomista; empero, cada vez que podía, dejaba esta Escuela. A propósito de la Relección «De Augmento Charitatis"(de 1535), escribe el P. Beltrán de Heredias:

> «Frente a la posición tomista estaba la escotista... Vitoria plantea el problema en términos claros; pero no satisfaciéndole la solución tomista (de las virtudes teologales), adopta la escotista y además da cabida en sus razonamientos a resabios nominalistas, debido a lo cual la relección resulta inextricable como la califico Bañez medio siglo después. Acaso influyó en ello su formación matemática con maestros nominalístas y la moda del preciosismo logístico a que éstos eran inclinados"[250].

248.- Luque Alcide, Elisa y Saranyana, Josep – Ignasi, La Iglesia Católica y América, Madrid, MAPFRE, 1992, ps. 229 – 230

249.- Urdánoz, Teófilo, O.P., "La Ora, etc.", cti., ps. 951, 953, 1077, 1297 – 1298, 1299, 1300, 1301. Añade que Vitoria "Arrastró a otros teólogos hacia su teoría... de la justificación sin la fe, con sólo auxilio sobrenatural de la voluntad"; cfr. Lanvercin, F. de, S. J., Assroissement des vertus de 'aprés Suarez: Dict. Spir. I, col.164; Urdanoz, Teófilo, O.P., op. Cit., p. 939

250.- Beltrán de Heredia, Vicente, O.P., "Personalidad, etc.", cit., p. XXV

Enmarañado, confuso, difícil de desenredar, igual a «inextricable". Pues, algunos han desembrollado esa madeja. En el terreno filosófico es el estudiosos italiano Carlo Giacon quien nos aclarara el problema. Dice al respecto:

> "il Vitoria por, meno apeculativo e piú pratico (que Cayetano y Francisco Silvestre de Ferrara)... una apeculazione in modo preponderantemente morale e politica. Quando si fece metafisica pura e gnoseologia, non si rimase alle altezze del piú auténtico tomismo ... La speculazione morale veniva unque preferita alla speculazione teoretica. Era un segno deí tempi: la metafísica aveva perduto torreno, e aveva lasciato il posto o alla dialectica o alla morale... la metafisica non continuó a prevalece nelle trattazioni piú significative, ma prevalse 1'etica el il diritto. Se anche la metafisica fu coltivata, non lo fu piú con quella limpidezza e coerenza di concesioni, con la queale era stata coltivata da S. Tommaso... Non fu (Vitoria) grande metafinico, e non fu propio nella metafisica che la seconda Scolastioa si acquistó particolari mariti, ... La metafisica o fu trascurata no non fece gran passi avanti... Nella prefazione all' edizione della Secunda Secundae egli amnira e loda in S. Tommaso, non la grandiosa sintesi filosofico - teologica e il rigoroso metodo logico, ma il carattere positivo a causa del frecuente ricorso alla S. Scrittura, e quello pratico a causa dell 'eticismo e moralismo cristiano rifulgente nel Dottore angelico. Le questioni di speculazione para non lo interessarono soverchiamente, e rimasero sempre per lui como in secondo piano. Non riveló la differenze profonde, che separavano le tendenze realistiche da quelle nominalistiche. Egli era dello stesso parere di Domenico Soto e di Melchior Cano, 1 'uno suo collega e l'altro suo discepolo, che affermarono essere minima la differenza tra nominalismo e realismo, all' analogia, al principio di individuaziono e alle questioni prestamente scolastiche... A causa di questa noncuranza delle materia especulativo é stato detto che il Vitoria fu il restauratore piuttosto della teologia scolastica che della filosofia propiamente detta, della quale sarebbero stati nella Spagna

> veramente restauratori il Card. Villalpando (1527-1581) o Pietro Fonseca (1548-1599)»[251]

Si el juicio de este perito se incorporara a los manuales y enciclopedias españoles, otra seria la valoración de la famosa escuela salmantina.

1. 6. ¿Sócrates o Hamlet?

Si la filosofía especulativa contenía equivocaciones, nada de extraño que errara en la filosofía práctica, y que tras esos yerros se arribara a la gran falta americana, a esa concepción de Vitoria sobre los títulos, del dominio español de América.

Ahora, antes de ingresar a la última etapa, veamos sus postulados políticos.

El principal de todos ellos es que el Papa no tiene potestad temporal.

En 1539, en función de los indios dirá: «Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles". Tal apotegma tan grato a sus repetidores no era sino una aplicación consecuente de una posición más amplia sobre la materia. En 1532, en su primera Relección «De la Potestad de la Iglesia", habla colocado como primera proposición que: "El Papa no es señor del orbe"; como segunda que: "La potestad temporal no depende del sumo Pontífice"; como tercera que: «La potestad civil no esta» sometida a la potestad temporal del Papa"; como cuarta que: "El Papa no tiene potestad alguna paramento temporal»; y como quinta que: "La potestad temporal no depende absolutamente de la espiritual».

El papa no tiene potestad temporal

Hasta ahí su tesis no es otra que la divulgada por Juan de París, Guillermo de Ookham, Marsilio de Padua, los galicanos - conciliaristas hasta llegar a Maior y Almain. Pero Vitoria. acto seguido, introduce tres proposiciones más.

> La proposición que numera como sexta dices: A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la tem-

251.- Giacon, Carlo, S.J., La Seconda Scolastica. I grandi commentatori di San Tommaso, Milano, Fratelli Bocca, 1944, ps. 10, 30, 31, 167, 165, 166.
Las partes teóricas de la teología eran: "las de menos preferencia para sus gustos de fuertes querencias antropológicas y humanísticas": Hernández, fray Ramón, O.P., op. Cit., p. 24

> poral del Sumo Pontífice, sino a la espiritual"; y la proposición octava enuncia: En orden al fin espirituales Papa tiene amplísima potestad sobre todos los príncipes, reyes y emperadores". Es decir, esto sería lo que los autores denominan el «poder indirecto» del Papado, enunciado por algunos tomistas como Cayetano y desarrollado por Bolarmino y Suárez. En otra parte de nuestra obra nos ocupamos de esa sutileza teorética, casi imposible de llevar a la practica, toda vez que no hay hechos humanos indiferentes al orden moral, y porque , su aplicación, cual lo señala Paulino Castañeda, siempre tendría que ser directa e ilimitata, con lo que se borrarían las diferencias teóricas.

No obstante, la proposición que sirve para radiografiar mentalmente la personalidad de Vitoria es la que el enumera como séptima, y que dice textualmente: «La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo". Tras enunciarla, Vitoria pasa a argumentar dialécticamente, "sic et non», puntualizando dudas y proponiendo contestaciones. Y es acá donde su bizantinismo descontenta por igual a todo el mundo. Por un lado, insiste en impugnar a cuanto defensor de la «plenitud de potestad» haya (incluido hasta Pedro de Palude), recusando la realeza de Cristo, y controvirtiendo la imagen de las "dos espadas» de San Bernardo de Claraval; con lo que se acredita ante los escritores hoterodozos. Mas de inmediato (n° 19), introduce el punto de la «traslatio imperii» (con los casos del Papa Gelasio, del Papa San Zacarías, del Papa Esteban, de Pipino, de Carlomagno, etc. , hasta el de Inocencio IV con el rey de Portugal). Y, entonces, asienta esta reflexión:

> Respondo que todo esto no prueba más que lo que hemos asentado antes, a saber que en ciertos casos puede el Sumo Pontífice hacer todas esas cosas siempre que sean necesarias, para quitar el escándalo de un reino o para proteger la religión contra los paganos u otras cosas semejantes"[252].

252.- Vitoria, Francisco de, "Derecho natural y de gentes", cit., ps. 174, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 102

La pregunta lógica del lector es simple: ¿cuáles serían esos "ciertos casos" u otros "semejantes", en que el papado sí tendría potestad temporal..?

La única respuestas – o intento de respuestas – que conocemos es la proporciona el Dr. Fr. Venancio D. Carro, O. P. En primer término, é sostiene que Vitoria "prescinde del "directe" y del "indirecte", y hasta conocidas. Luego, añade que el maestro de la Prima de Salamanca tenía una concepción donde cada potestad, la espiritual y la temporal, "no se ordena a la otra "per se", pues tienen fin propio": paralelismo y autonomismo de lo natural – temporal respecto de lo sobrenatural – espiritual. Sin embargo, a pesar de lo anterior, Vitoria hallaría un "derecho de intervención" de la Iglesia, de orden puramente espiritual, pero aplicable al orden temporal. Así, dice Carro:

"Un lector superficial podría crearla contrarias o no muy armónicas (a las proporciones de Vitoria); quien analice su doctrina verá que todo es claridad. Las primeras proposiciones entre las formula Vitoria por la "vía temporal"; las últimas, por la "vía espiritual"... Sin duda Vitoria procedió deliberadamente. Para que el papa pueda intervenir, en ciertos casos, en los asuntos temporales no necesita ese poder "indirecto", que puede ser origen de confusiones. Le vasta su potestad "espiritual soberana" para intervenir en todo los que sea necesario en defensa de los derechos de la Iglesia y de la fe, sin mengua de la absoluta independencia del poder civil. Para el derecho de intervención no es necesario que la autoridad civil esté ordena a la potestad eclesiástica y sea "procter spiritualem", como algunos quieren... ¿Cómo concibe Vitoria esa intervención? ¿Cuál es el fundamento jurídico de ese derecho del papa?... ¿No es contraria esta proposición octava a la primera cuando negó que el Papa sea señor del orbe? La explicación ya la indicamos (El Maestro de Salamanca abandona ahora la "vía temporal" para trasladarse a la "vía espiritual"). Notemos, sin embargo, que Vitoria, niega en realidad lo que conceda en las palabras, si atendemos solamente a su sentido material. Pedagogo y maestro, gusta de las expresiones gráficas, que aprisionan la atención de los oyentes. Por eso, después de afirmar que en el Papa no hay "ninguna" potestad temporal, casi a vuelta de hoja nos dice que tiene "amplísima potestad temporal". La idea de Vitoria quedaría más claramente expresada de esta forma: "el Papa tiene amplísima y soberana potestad espiritual

en todo el orbe" sobre las cosas espirituales y también "sobre todas" las temporales en "orden al fin espiritual"[253].

Según nuestro escaso entender el Dr. Carro estaría proponiendo el siguiente orden de premisas:

1a.) Vitoria desecha el método de Suárez y Belarmino, del poder «indirecto», por considerarlo fuente de confusiones.

2a.) Vitoria tampoco acepta el método de Torquemada del «ex consequenti», u ordenación o prelación de fines.

3a.) Vitoria elige el método de las "vías", que son dos: espiritual y temporal, y que, al ser paralelas excluyen cualquier superposición o invasión de jurisdicciones.

4a.) Vitoria, no obstante, acepta una «intervención» puramente espiritual en lo temporal.

5a.) Carro, por su cuenta, identifica la fórmula de Vitoria con la de Torquemada, de ordenación de lo temporal al fin espiritual, basado en la proposición octava.

Sí eso es así, pareciera que el esfuerzo dialéctico del comentarista fuera encomiable.

Sin embargo, existe un pequeño problema.

No es con la proposición octava sino con la séptima donde se engendran las dudas de los intérpretes. Y en ese proposición séptima - «la Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo" Vitoria no habla para nada de lo "espiritual", sino expresa y exclusivamente de lo «temporal». Además, ilustra su proposición con ejemplos tomados de la «Translación Imperial", vgr. , el pase de la corona de los francos de la dinastía merovingia a la carolingia. Ahora bien: ¿qué tiene que ver eso con la «defensa de los derechos de la Iglesia y de la fe», de los que únicamente menta Carro? Entendemos que nada; puesto que son ejemplos sacados de la Cristiandad, entidad política temporal, y no del Cristianismo, unidad religiosa supratemporal. Tomando los ejemplos que indica Vitoria, el quitar «el escándalo de un reino», u otras" cosas semejantes» - en el

---

253.- Dr. Carro, Venancio D., O. P., La teología y los teólogos – juristas españoles ante la conquista de América, Madrid, Escuela de Estudios Hispano – Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, tº II, ps. 23, 24, 25, 26, 27,

listado que trae Waltor Ulimann, resultan cientos de «cosas semejantes", estaríamos de lleno en la "plenitudo potestatis», de la doctrina medieval, del poder, con jurisdicción plenaria pontificia. Y tanto que el mismo Vitoria ilustra su proposición séptima con la carta del Papa Nicolás II a los fieles de Milán, que dice: "Cristo dio a la vez a San Pedro, clavero de la vida eterna, derechos sobre el reino terreno y sobre el reino de los cielos", confirmándolo con la autoridad de San Bernardo y del Papa Eugenio[254]. Formulación típica de la denominada "teocracia».

Entonces resultaría que el talento dialéctico del Dr. Carro de poco serviría, puesto que se aplica a una proposición equivocada (la 8a. por la 7a.) (A propósitos: ¿cómo sería una «absoluta independencia del poder civil», que no sufriera mengua por las constantes «intervenciones» del poder eclesiástico..?).

Pero el Dr. Carro no es de los que, se rinden con facilidad. Agrega que el hecho de "que nuestra interpretación respondo al pensamiento de Vitoria puede comprenderlo quien siga leyendo a Vitoria"[255]. Bien, aceptamos la sugerencia, y ampliamos el campo de, 1ectura. Leemos 1a «Segunda Relección sobre la Potestad de la Iglesia", y anotamos una primera conclusión, la cual dice: «Toda la potestad de orden y jurisdicción estuvo en el apóstol Pedro". Como en la buena doctrina de la Plenitud de Potestad Petrina, acá no se inventan exclusiones que no contienen los textos bíblicos; y eso que es claro que se está hablado de la potestad de regir o gobernarlo de la enseñar. Pasamos a otra relección, la «De 1a potestad del Papa y del Concilio": En la proposición, 5° argumento en contra se lee: «El Papa es vicario de Cristo... Ahora bien, el vicario y el delegado pueden hacer todo lo que puede la principal autoridad, si no se les prohibe especialmente... y como el Papa hace las veces de Dios, puede, etc. " En la segunda proposición enuncia: "todos entendemos por Papa la persona en quien se halla toda la potestad eclesiástica, y si le estuviese vedado dispensar las leyes de la Iglesia, su potestad no seria universal, sino particular». Vayamos, por fin a otra relección, la «De la Temperancia». En la tercera conclusión expresa Vitorias:

254.- Vitoria, Francisco de, "Derecho natural y de gentes", cit., p. 94
255.- Dr. Carro, Venancio D., O.P., op. Cit., tº II, p. 28

> «El Papa tiene autoridad sobre los paganos... Y «se me ha concedido todo poder» (Mt. 28), ete. Por tanto, en virtud del mérito de su muerte, Cristo tiene potestad ordinaria sobre todo el orbe. La menor se prueba, porque Cristo dio a Pedro una potestad sin límites. "Apacienta mis ovejas"[256].

O sea: que a estar a estos textos, Vitoria no andaba buscando "vías» alternativas a la potestad directa y plenaria del Papado.

Sin embargo, no es menos cierto que el mismo Maestro de Prima en otras obras sostiene lo contrario de lo anterior. En la primera y segunda proposición del tratado 'Primero de la Potestad de la Iglesia", ya citado, al plantear las dificultades del argumento de la autoridad papal plenaria, dice que: «no se sigue de que Cristo tuviera la Potestad temporal o fuese señor del mundo, que dejase esta potestad a la Iglesia". Y no contento con esa negación, se eleva a otra mas alta, afirmando:

> "creo que Cristo no tuvo, ni siquiera por don de Dios, dominio temporal»[257].

Y claro: si Cristo no es Rey, menos lo será su mandatario.

Por modo tal que la doctrina de Vitoria acerca de este asunto fundamental, es ambivalente y dual; tan pronto adhiere a la correcta teoría, la de Santo Tomás, como enseguida cae en la posición antipontificia de un Juan Quidort de París o un Marsilio de Padua.

Y el método aconsejado por el P. Carro de proseguir con las lecturas no nos ha despejado las ambigüedades. Al revés. Porque si avanzamos en el tema del Papado, damos con otra aporía de la época: ¿ quién preponderaba, el Papa o el Concilio? Y, ante ese debate, Vitoria se expide con una relección, precisamente titulada «De la potestad del Papa y del Concilio". Conforme a su método dialéctico, va asentando proposiciones. En la tercera, luego de criticar a los conciliaristas Burilan y Gerson, expone que: «El Papa puede dispensar las leyes y decretos del Concilio general». Es la posición pontifical. Empero, luego, en las proposiciones 22a. y 23a. dice:

256.- Vitoria, Francisco de, "Escritos Políticos", cit., ps. 106, 128, 131, 136, 263,
257.- Vitoria, Francisco de, "Escritos Políticos", cit. ps. 60, 63, 68, 72, 73,

"... *si* el Papa mandara lo contrario (a los decretos del Concilio) podrían los obispos o el concilio provincial oponerse a este mandato, o también recurrir a los príncipes para con su autoridad resistir al Sumo Pontífice impidiendo el cumplimiento de sus mandatos...

Puede convocarse y reunirse el Concilio general contra la voluntad del Papa para oponerse a él y contrarrestar su insolencia, si con mandatos insolentes y dispensas injustas causa grandes quebrantos a la Iglesia"

Esto es conciliarismo puro, asociado, además al galicanismo (el derecho de los reyes contra el Papa).

No obstante, en una carta al Condestable de Castilla don Pedro Fernández de Velazco, alega que lo importante es la paz de los príncipes cristianos, y :»hasta que esto yo vea, ni daré un maravedí por Concilio, ni por todos remedios ni ingenios se imaginaren". Con lo cual, bajan las acciones conciliares.

Por último, retornamos al tratado aludido sobra el Papa y el Concilio, donde concluyes:

«Advirtamos, antes de probar la tesis, que respecto a la potestad del Papa y del Concilio hay dos opiniones una de Santo Tomás que siguen muchos teólogos y canonistas que dicen que el Papa es superior al Concilio; y la opuesta a ésta, que es común a los doctores de París y a otros muchos teólogos y doctores en teología y cánones, como es el Panormitano, que afirma que el Concilio está sobra el Papa. No se trata ahora de discutir cuál es más cierta. Yo tengo a las dos por probables»[258].

Santo Tomás y el Panormitano; los dos pueden tener razón o no tenerla. ¿Que es esto..? ¿Probabilismo, probabiolorismo indiferencia completa ante los problemas de conciencia que creaba..?

Pues, a través de la exposición de estas materias, vamos descubriendo y configurando la silueta real del afamado Maestro de Prima.

En asuntos más específicamente políticos persiste la dubitación vitoriana.

El profesor de la Universidad de California, J. A. Fernández Santamaría, estima que lo que buscaba Vitoria en el plano político era la formulación

258.- Vitoria, Francisco de, "Escritos políticos", cit., ps. 163, 165, 341, 135,

de un sistema que amparara «la autonomía del orden secular", regido por un principio «igualmente válido para un estado cristiano que para un estado pagano»; esto es, un orden natural que «no tiene nada que ver con el orden de la gracia", y que valiera para «todo el orbe». Lo examina luego con algún detalle, y concluyes:

> "El proyecto de Vitoria, al margen de que no consigue los dos objetivos básicos para los que su autor lo diseñó, es un esquema completamente abstracto"[259].

Recetas abstractas para un orden práctico concreto...

El P. Teófilo Urdánoz al describir la ideología del totus orbis» vitoriano resalta en ella "el origen democrático de la autoridad internacional»[260]. Esa es una interpretación de1 proyecto de la "republica orbis".

Otra, opuesta, es que da Faustino J. Legó, del círculo vitoriano de Buenos Aires. Opina él que:

> "no se descubra en Vitoria todavía ese hálito predominantemente popular que más tarde caracteriza a Suárez. Más aún, pareciera desconfiar de las banderías señoriles y de la «envidia democrática» - tan zamarreada por Maurras - cuando reflexiona que «donde son muchos los que dominan, son muchos los que ambicionan».

A pesar de esos ataques a la "envidia igualitaria", según Legón, Vitoria "no se queda ni con los democráticos ni con los autocráticos» sino que se refugia: "en un termino medio algo indeciso y desdibujado»[261]- De manera que estaríamos como antes en el mundo de lo incierto y lo confuso.

Hay autores que para resolver tales incertidumbres acuden, no ya a las «Lecturas» o a las «Relaciones", sino al epistolario rescatado por los historiadores. En este caso, creamos que interesan dos cartas, por sus confesiones sugerentes. La primera es la ya citada al Condestable de Castilla, en la que le dice:

259.- Fernández Santamaría, J.A., el Estado, la guerra y la paz. El pensamiento español en el Renacimiento 1516 – 1559, Madrid, Akal, 1988, ps.112, 109, 114, 119,

260.- Urdánoz, Teófilo, O.P., "Síntesis, etc.", cit., p. CXIX

261.- Legón Faustino J., El Estado en la especulación política de Francisco de Vitoria, en: Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, La Conquista de América y el descubrimiento del moderno Derecho Internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria, Bs. As., Kraft, 1951, p. 50

«Yo algunas veces pienso cuán grande desvarío es uno de nosotros no sólo hablar pero ni pensar en las cosas públicas y de Gobernación, que me parece que es mas fuera de término que si los señoras hablasen en nuestras filosofías; pero cuando se me acuerda que, si algunos hay por cuyo acuerdo se gobiernan estas cosas, son hombres de carne y hueso como nosotros, y que podría ser que quedasen fuera otros tan sabios como los que entran dentro, no tengo por gran locura tener que no lo aciertan ni alcanzan todo"[262].

La segunda es la carta al P. Miguel Arcos, del 8 de noviembre de 1534. En ella comenta la cuestión de los «peruleros» - los conquistadoras del Perú - acusados de crueldades con los indios, según noticias "que **se** me hiela la sangre en el cuerpo en mentárselas». Dice allí que él se abstiene de promover litigios «contra los unos y contra los otros", porque "no lo entiendo". A pesar de lo cual:

«Y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones en dudas en los que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenáis a su Majestad y que condenáis la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca. Itaque fateor infirmitatem meam, que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si omnino cogor a responder categóricamente, al cabo digo lo aun siento"[263].

Añade a continuación otras consideraciones, tales como la de que él no disputa «si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupongo que lo pueda, hacer estrictísimamente"; o la de la oposición a condenar guerras: "yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas». Benevolencia que no extenderá a los conquistadores del Perú, por su conducta delictual con los indios vasallos. De ahí que no vaya a firmar su inocencia ni a cambio del arzobispado de Toledo. En fin, que le resta el remedio de la composición: «Iterum clamor de los celosos de la fe y del que osa poner duda en lo que el Papa concede"[264].

262.- Vitoria Francisco de, "Escritos Políticos", cit., ps. 340 – 341

263.- Vitoria Francisco de, "Escritos Políticos", cit., ps. 337,

264.- Vitoria Francisco de, "Escritos Políticos", cit., p. 338. La mejor transcripción, traducción y exégesis de esta carta en: Andrés Marcos, Teodoro, Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana, Salamanca, 1937, ps.107-116.

Estas epístolas darían tela para una larga exégesis.

Abreviando el comentario, puntualizamos lo más sobresaliente. Lo primero, que si bien concede que el tema del gobierno es cosa ajena a su incumbencia, insinúa que los «sabios» -¿como él?- pueden opinar del asunto. Lo segundo: que por indiferencia o cautela ha preferido no tomar parte en la controversia de Indias; pero que, intimado, al final dice lo que siente, aunque lo tomen por cismático al osar poner en duda la autoridad pontificia.

'Estas epístolas develan posiciones encubiertas en la producción intelectual, o bien, confirman aseveraciones esbozadas. Así, cerca del Papado de su época había escrito en su Relección "De la Potestad del Yapa y del Concilio», que: «Mas por no decir nada mas duro de los recientes Pontífices, ciertamente son inferiores a los antiguos en muchas cualidades». Juicio que corrobora en la carta al P. Arcos, asentando su desconfianza sobre Roma: «Si presidiese allí San Gregorio, conformarme habría con su determinación; hora, algún escrúpulo me quedaría»[265]. No necesitaba, pues, mucho para atreverse "poner en duda en lo que el Papa concede". Esto, siempre y cuando, de ser posible, no quedara como un "cismático". Referente a los derechos del Emperador, es obvio que una eventual sanción le inquietaba menos. Pero; ¿acaso no tenía ante la vista los desafueros de Las Casas que quedaron impunes, y hasta encomiados por Carlos V..?

En esta reseña de ciertos tópicos políticos que va abordando en Salamanca el Maestro de Prima, no podemos omitir la materia jurídica.

Una noción singular en este plano es aquella de que todas las leyes temporales o civiles «obligan en el fuero de la conciencia», y no sólo en el contencioso, y que su incumplimiento implica "culpa» moral. Esto es de un positivismo jurídico digno de Kalsen, o de un ideologismo a lo Rousseau o Paine. Resulta que de su idea de fue el Derecho de Gentes seria positivo, y con fuerza vinculante, saca ya en 1528 (Relección «De potestate civili"), esta conclusión:

> "... el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por razón de pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una repú-

265.- Vitoria y Francisco de, «Escritos Políticos», cit., ps. 153, 339

> blica universal, tiene poder dar 1eyes justas y convenientes a todos, corno son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, en la paz o en la guerra, en los asuntos graves como la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación, puede tenerse por no obligada ante el derecho de gentes, porque éste ha sido dado por la autoridad de todo el orbe"[266].

¿Qué es esto..?

En contra de Santo Tomás, Vitoria afirma que «el derecho de gentes no es un derecho natural, sino positivo"[267]. Al eliminar la intervención de lo sobrenatural en lo natural, ha sacado de la cuestión el Derecho Divino, de forma que prácticamente prescinde de la autoridad de Cristo *y de* su Iglesia. El Derecho Natural, obra del Creador, de Dios Padre, en la conciencia humana, también es desplazado. En su reemplazo aparece este invento vitoriano del "ius gentium", con una "republica orbis" que cuenta con una autoridad universal. ¿Cuál..?¿. . ?

Encima, las transgresiones a su artefacto mental serían peores que las faltas a los Mandamientos de la Ley de Dios y a los Preceptos de su Iglesia. ¡Son pecados mortales... !¿Cómo si no bastara con los pecados propiamente dichos, Vitoria añade, por su cuenta, otro, como ese de faltarle el respeto a un Embajador extranjero... !

Lo que para un lector común es un disparate que llevaría a dudar de la salud mental de fray Francisco, para sus discípulos es su mayor título de gloria.

Como no podemos citar todos y cada uno de los que han quebrado una lanza en pro de la "republica osbis" de Vitoria, veámoslo tres panegiristas.

El P. Teófilo Urdánoz relaciona el proyecto de Vitoria con la ONU y la "planetización" de Teilhard de Chardin[268]. El P. Ramón Hernández sostienen que: "Vitoria no sólo preconiza la ONU, sino que sueña con una superONU", con "unicidad de mando democráticos"; aunque conviene en aclarar: "La historia tendrá que serrar algunos siglos, para protagonizar la mentalidad vitoriana"[269]. Antonio Truyol Serra, por su parte, lo inserta

266.- Vitoria, Francisco de, «Escritos Políticos", cit., ps. l8, l9,23
267.- Vitoria, Francisco de, "Escritos Políticos", cit. ps.309
268.- Urdánoz, Teófilo, O.P., "Síntesis, etc.", cit., ps. CXIII, CXI
269.- Hernández, fray Ramón, O.P., op. cit., ps. 48, 51

en una cronología que va del cosmopolitismo de la "civitas maxima" de Chistian Wolf, al estoicismo, al "derecho público europeo" de Martens, civilizacionismo de Bluntschi, al pluralismo religioso o "eumenismo" del presente, , y hasta con: "las nuevas corrientes de la exégesis bíblica y de la teología que han preparado las formulaciones del Concilio Vaticano II", y han "asumido" la Modernidad[270].

¿Qué decir de estos juicios..?

Que todo eso y mucho más puede predicarse en abstracto de la utopía del "sub specie orbis" vitoriano. Podría ser, cual afirma Gallegos Rocafull que Vitoria fuera "ante toso ciudadano del mundo"[271]. No lo negamos. Mas, permitacenos recordar a este respecto una palabra de don Ramón Menédez Pidal. A raíz que los hagiógrafos del P. Las Casas lo han presentado también como "un miembro cualquiera de las Naciones Unidas, hombre que se adelantó a su siglo", expresaba el antiguo Presidente de la Real Academia Española:

> "Pero el que en la práctica adelantar cinco siglos en la realidad, realidad que sólo ahora, después de la reciente universalización de la cultura, se vislumbra trabajosamente a tientas, y con la guerra siempre en el horizonte, ése no es un perspicaz, es un ciego; no se adelanta a su tiempo, sino que no llega a enterarse de lo que su tempo consigo de nuevo"[272].

Es decir, que las alabanzas que vierten los apologistas, mensuradascon el fiel de la prudencia política, tornan por la pasiva los elogios. Quien se adelantó, en el plano político, cinco siglos, no era un tratadista político sino un autopista típico.

A la hora de formar un balance provisional, ¿qué nos queda entre las manos..?

Conflicto de conciencia; aporías irresueltas; quimera cosmopolitas, y poco más.

270.- Truyol, Antonio, Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo, en: «Introducción", a: Francisco de Vitoria, "Relectio de Indis", etc. ",cit., ps. CXLIX, CL, CLI,CLII, CLVIII

271.- Gallegos Rocafull, José M., El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro, México, Stylo, l946, p. 27

272.- Menéndez Pidal, Ramón, o. p., cit., p. 136

En esos años de su lección salmantina, Francisco Vitoria ansiaba convertirse en "sabio" consejero de la corona (como en la realidad de su hermano Diego). Pero, como decía de ensueños mundialistas y no compartía la política de los Austrias, se quedó en teórico abstracto de un orden humano que es por definición estrictamente concreto.

Luciano Pereña Vicente lo ha llamado el "Sócrates español" Pareciera, mejor, que tanto cuestionar y cuestionarse dialécticamente terminó siendo el Hamlet ibérico, el Descartes hispano; el hombre de las mil dudas y de ninguna certeza.

1. 7. De Indis recenter inventis

Por supuesto que la fama de Vitoria no ha nacido de las Relecciones antes anotadas, sino de su célebre "De indis recenter inventie relectio prior", de 1539. Y tanto esto es así que hasta las primeras décadas de este siglo se citaba a Vitoria exclusivamente como el autor de la Relección De los Indios. Sin embargo, hoy bien sabemos que esta tesis académica no fue más que la aplicación a un caso concreto de los fundamentos filosófico - teológicos enunciados en las Relecciones previas. Como fuere, nadie objetará que se estudie por separado la famosa Relección.

Según Luciano Pereña la crisis espiritual de Vitoria «se manifiesta por primera vez al condenar la forma como se ha realizado la conquista del Perú (1534), se hace obsesión en la crítica serena sobre la política colonial de España (1537) *Y* se convierte en tesis científica en la «Relectio de Indis"[273]. Convengamos que el tema indigenista fue una de sus obsesiones; pero sin que se convirtiera en un monoideísmo al modo de Las Casas.

Es de sobra sabido que Vitoria organiza su Relección con el método de dos órdenes paralelos, el de los títulos "ilegítimos» de la dominación española en América y los títulos "legítimos»; encolumnados cada uno en número de siete (más un octavo título «probable» legitimo). Al respecto varías son las síntesis propuestas por los estudiosos de la materia. Elegi-

---

273.- Pereña Vicente, Luciano, El texto de la "Relectio de Indis", en: «Introducción» a: Francisco de Vitoria, «Relectio de Indis, etc.", cit., p. CLXXX

mos la dada por el P. Urdánoz, que nos parece más clara, y la reproducimos a continuación:

A. Títulos Ilegítimos

1. Autoridad universal del Emperador
2. Autoridad universal del Papa
3. Derecho de descubrimiento
4. Evangelización compulsivo
5. Represión de los pecados contra naturaleza
6. Elección voluntaria de los indios
7. Concesión especial de Dios

B. Títulos Legítimos

1. Derecho de comunicación y sociabilidad natural
2. Derecho de evangelización y tutela misional
3. Derecho de intervención
4. Monopolio misional
5. Derecho de resistencia a la opresión
6. Elección libre garantizada
7. Defensa de los aliados
8. Tutela civilizacional (probable)

Hay quien, tomando las variaciones del "ius gentium", procede a enumerar los títulos «legítimos» con estas categorías:
a.)- "ius communicationis»
b.)- "ius commercii"
c.)- "ius poregrinationis»
d.)- "ius hospitalitis»
e.)- "ius predicandi»

La enumeración misma, con sus respectivas correlaciones, ha sido motivo de la difusión y aceptación del esquema vitoriano. La sensación de ecuanimidad que de ella dimana resulta tranquilizadora para casi to-

dos los controversistas de la materia indígena. Por una parte, alienta a los enemigos de la Conquista, mas, por la otra, apacigua la conciencia de los Reyes, y, con ellos, la de quienes defienden la Conquista. Verdad es que los polemistas más recios, como Las Casas y Sepúlveda, se quedaron fríos ante tamaña imparcialidad, y prácticamente desdeñaron la cita del aporte de Vitoria[274].

La fachada del asunto es, pues, reluciente. Empero, cabe indagar un poco más en el tópico.

Es el propio P. Teófilo Urdánoz quien indica que, por lo pronto, el desarrollo de la Relección no corresponde con las cuestiones anunciadas. Así, en la Introducción, Vitoria dice que va a responder a estas tres preguntas:

1°.)- ¿ con qué derecho han venido los indios en poder de los españoles?

2°.)- ¿ qué potestad tienen los Reyes de España sobre ellos en lo temporal?

3°.)- ¿qué pueden los Reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual?

De ellas, comenta Urdánoz:

> "sólo llega a desarrollar parcialmente la primera cuestión... Las otras dos cuestiones anunciadas quedaron sin recibir su exposición cumplida"[275].

Más aún. En el tratamiento parcial de la primera cuestión, hay dos momentos: uno negativo y otro positivo, conforme se consideren los títulos «ilegítimos» o "legítimos", respectivamente. Pues, lo que los discípulos llaman etapa de «demolición» es muy ordenada y minuciosa, mientras que la doctrina «positiva» no reviste igual precisión, Urdánoz disculpa a Vitoria por esto, alegando que:

> «El maestro, en plena etapa inventiva, no se cuidó de sistematizar estas ideas y principios, que son proferidos sólo para propor-

274.- Hanke, Lewis, La lucha por la justicia en la conquista de América, Bs. As., Sudamericana, 1949, p. 381

275.- Urdánoz, Teófilo, O. P., «Síntesis, etc.", Cit., ps. LIV, LVI

> cionar un fundamento argumentativo a su exposición de los títulos de conquista"[276].

O sea, que Vitoria sería bueno para demoler pero no tanto para construir. Achaque común a los utopistas cuyo "phatos» motivador, su acento vital, está, puesto en la tarea destructiva. En este caso, no son los «derechos subjetivos internacionales» los que importan en realidad. Por ejemplo, no queda en claro si en el primer título ''legítimo» se incluyen o no el "ius peregrinandi et degendi", el "ius communicationis» y el "ius societatis", o las distinciones que podrían caber entre ellos. Lo que interesa es otra cosa. Cual bien lo subrayara Lewis Hanke, lo que no olvidará el lector, "en primer lugar", es que Vitoria «parece haber sido el primer español que afirmó que la donación papal carecía de valor político"[277]. El primer español que negó que el Papa o el Emperador tuvieran señorío sobre el mundo. Eso es lo que cuenta, lo que contiene la quintaesencia del pensamiento vitoriano, y la base de la gloria otorgada. El mismo Teófilo Urdánoz, gran perito en materia de "títulos", a la hora de redondear su juicio no se detiene sobre ellos, sino en lo siguiente:

Vitoria enemigo del poder temporal del Papa pero no el primero

> «Vitoria tiene así el doble mérito de haber sido el primero en rebatir abiertamente la tesis en sí del dominio universal temporal del Papa y de recusarlo, en consecuencia, como título de legítima conquista».

Genuino cimiento de su fama, con la que sentó escuela:

> «Huelga, por fin, observar que Vitoria fue seguido con unanimidad por teólogo y juristas de los siglos siguientes en esta demolición de los mitos e imaginarias concepciones formadas a consecuencia de la organización especial de la Cristiandad medieval con la supremacía del Papa y del emperador»[278].

Juicio al que nos permitimos observar que antes que Vitoria existieron ciertos heterodoxos antipontificios, como Juan Quidort de París, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, Dante Alighieri, Jean Charlier Gerson,

---

276.- Urdánoz, Teófilo, O. P., «Síntesis, etc.", cit., p. CI
277.- Hanke, Lewis, op. cit., p. 376
278.- Urdánoz, Teófilo, O.P., «Síntesis, etc.", Cit., ps. LXXXVII, LXXXVIII

Jacques Almain o John Maior, que ya habían negado toda potestad temporal al Papado. Lo singular acá reside en que negador es un teólogo dominico, tomista, español, súbdito del Emperador Carlos V, y catedrático en la principal Universidad de España. Que alguien con ese perfil se declarara antipapal y antiimperial era realmente insólito; y eso es lo que se acentúa al intentar definir a Vitoria.

Tal actitud es la que ha permitido ciertos excesos apologéticos, como el de Enrique de Gandía, quien considera que Jean - Jacques Rousseau y Francisco de Vitoria han sido los dos mayores liberales de la historia[279]. Y, sin alcanzar esa desmesura, otro vitoriano ferviente, como lo fuera el P. Venancio D. Carro ha colocado al Maestro de Prima en la cúspide del siglo XVI, por esa tesis. Si bien admite Carro que: "el Sócrates español no es un genio especulativo de primera magnitud", y, por lo tanto, no equiparable a Soto, Cano o Bañez, en cambio: "en lo fundamental, no hay escuelas; no hay más escuela que la de Vitoria, que es ya española para trocarse en universal». Además, Vitoria es:

> «el Maestro por antonomasia; antes de él ninguno había tratado todos los problemas teológico - jurídicos que se relacionan con la Controversia de Indias y sirven de base y contenido al Derecho de Gentes e Internacional con la amplitud, con la novedad, con el orden sistemático y método que admiramos en el Maestro de Salamanca"[280].

No es la profundidad de su inteligencia lo que se admira en este filósofo. Entonces: ¿cuál es la clave de tanto entusiasmo irrestricto..? El Dr. Venancio D. Carro lo expone de esta forma:

> «Lo primero que sorprende es la altura de miras y la independencia con que Vitoria expone su doctrina. Esta conducta será imitada por los teólogos - juristas que le siguen. En un ambiente imperial, orgullosos de ser españoles, de pertenecer a una Patria robusta y juvenil, creyentes y católicos con toda el alma, parecía natural que se dejasen sugestionar por ciertas teorías, que halagaban y favorecían su amor patrio y su fe cristiana, la Rey era ya Empera-

279.- Gandía, Enrique de, op. cit., ps. 53, 63, 71, 1081,109, 136, 1871, 279, 289,317

280.- Dr. Carro, Venancio D.,O. P., op, cit., tº I, ps. 414, 417, 415

> dor y los Papas favorecían los intereses de España; ¿por qué no dar acogida a las doctrinas que exaltaban el poder del Emperador y del Papa?. A pesar de esto, Vitoria habla de la potestad imperial, restringiéndola, como si el Emperador no fuese el Rey España; trata de la potestad pontificio con la serenidad e independencia de un extraño a la Religión Católica; estudia y analiza los problemas de Indias como si no fuera una parte del Imperio español»[281].

He ahí la razón de tanta maravilla: un católico y un español que no se comporta como tal. Un escritor que a la vez que critica a la Cristiandad, se siente «seguro de sí mismo». Esa actitud «no natural» cual dice Carro, impropia de un cristiano y de un hispano, es la que desata los torrentes admirativos y rompe los diques de la mesura.

Alvaro D´ Ors, desde una otra perspectiva, ve esa conducta de Vitoria de esta maneras:

> «Reducida la disertación de Vitoria a los términos más simples y significativos, podemos decir que Vitoria rechaza como títulos legítimos los de una concesión de la autoridad imperial o pontificia, y entroniza , en cambio, el principio del "ius peregrinandi»...

Quizá no sin razón quiso Sixto V prohibir las obras de nuestro teólogo...

A este respecto, es sumamente interesante el observar cómo el pensamiento heterodoxo moderno no ha dudado en rendir homenaje a la figura de nuestro dominico de Salamanca; precisamente por que ve en Vitoria el precursor intelectual de la ruina de un orden de ideas dogmático y católico...

Por mi parte, creo que no merece ser conservado en su candoroso ingenuidad el maridaje establecido entre católicos y heterodoxos para hacer coro unánime a la doctrina de «nuestro Vitoria", del consabido "fundador del Derecho internacional»...

... en los inicios de todo ese triste giro de nuestra historiase coloca la figura de aquel sabio teólogo de Salamanca de aquel intelectual de juicio claro, cuyas disertaciones escandalizaban, quizá con razón, al César Carlos»[282].

281.- Dr. Carro, Venancio D., O. P., op, cit, tº I, ps. 411 - 412

282.- D´Ors, Alvaro. De la guerra y de la paz, Madrid, Rialp, l954, po.124 –125, 130, 133, 136

El hecho en sí es indubitable, Vitoria fue contra la Cristiandad. Que a unos le parezca muy bien y a otros muy mal, es secundario. Lo importante es fijar la conducta de Vitoria en esta materia. Y, a tal efecto, Luciano Pereña Vicente dice lo suyos:

> "Francisco de Vitoria más que un hombre significa una idea, es una institución. Señala un momento histórico de la Europa moderna... Vivió sugestivamente una de las revoluciones más trascendentales que ha conocido la historia de la humanidad... Francisco de Vitoria se hace el oráculo en aquellos momentos trascendentales... Esta empresa, vivida con entusiasmo, hizo del ilustre dominico un gran reformador que, superando sofismas de la escolástica decadente... encontró la síntesis suprema... que debía transformar los tiempos nuevos... las ideas revolucionarias del maestro se fueron apoderando de las inteligencias vírgenes de sus discípulos, hasta lograr un pensamiento unánime... El Papado, que para Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz tenía el poder sobre todo el mundo, quedaba reducido, dentro de su función espiritual, sobre los fieles... Contra absolutistas e imperialistas dijo que los indios infieles y bárbaros eran pueblos soberanos, miembros de la comunidad internacional, con los mismos derechos que los pueblos cristianos. El derecho de gentes fue perfilado como derecho positivo que evolucionaba por voluntad de las naciones por el bien del orbe...
>
> Francisco de Vitoria hizo posible una nueva era... el concepto dinámico de la ciencia en su afán de modernización.
>
> Universal y supremo el poder político era también esencialmente independiente. Tiene en el la razón de su existencia no en el estado de gracia, en la religión, en el papado, en el imperio. Es igual para todos los pueblos sin distinción de razas, de religión o de cultura. Subsiste en sí mismo independiente de los otros poderes. Es un poder soberano...
>
> Francisco de Vitoria buscó el fundamento jurídico en la voluntad del Orbe...»Porque la República de todo el Orbe, decía Vitoria, tiene en al autoridad para dar leyes convenientes al bien del Orbe"[283].

283.- Pereña Vicente, Luciano, «La Universidad, etc.», cit., pa.18, 21, 23, 24, 31, 129, 140, 150

¡Notable resumen encomiástico!. Efectuado desde la filosofía hegeliana, con su dialéctica de las «superaciones» y de las «síntesis». Que sitúa a Vitoria en la época renacentista. de la Reforma protestante y de la crítica cartesiana; factores todos anticatólicos, "reformistas» o «revolucionarios", que el profesor de Salamanca saludó con alegría. Es neto el cuadro que proporciona Pereña. En la partición ideológico - cronológica de Cristiandad y Modernidad, Vitoria está con la segunda contra la primera, además, añade Pereña ese otro elemento fundamental: Vitoria exaltador del Estado Moderno, laico, pretandidamente soberano, liberal - burgués; Estado sin Dios y sin freno. Y, por último, Vitoria deleitándose en su Utopía total de la «republica orbis", con su Voluntad del Orbe que ocupa el lugar de la Inteligencia de Dios, "Excelente resumen"

Imparcialmente, don Marcelino Menéndez y Pelayo ya registraba en su tiempo: "Un abismo separa toda la teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba; y los maestros que después de él vinieron valen tanto más o menos cuanto se acercan o se alejan de aun ejemplos y su doctrina"[284].

Negación de la plenitud de la potestad pontificia: esa es la abismal diferencia de Vitoria con todos los teólogos hispanos que le precedieron. Y esa es, también, la base de sustentación de su discurso sobre los indios. Si Cristo no es Rey humano temporal, tampoco lo puede ser su Vicario. Si el Papa carece de plenitud de jurisdicción, la Cristiandad no pasa de ser una simple construcción época, medieval, perfectamente desechable. Si la Gracia no modifica en nada a la Naturaleza, y si la política deviene del estado de Naturaleza. Pura, sin relación intrínseca con lo sobrenatural, la invención renacentista del Estado - laico o religioso - es excelente. Si el orden del Estado es paralelo y separado del de la Iglesia, debe hallar sus normas en la autosuficiente razón natural, específicamente en el Derecho de Gentes. Este Derecho, por su carácter, es Internacional, y es el que debe regir tanto a cristianos como a pagano, y no el Derecho Divino que inspirara a la Cristiandad. Luego, conforme a ese Derecho, ni el Papa pudo donar América a los reyes de Castilla, ni datos conquistar o coloni-

Resumen de Vitoria

284.- Menéndez y Pelayo, Marcelino, Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria. Ensayo de crítica filosófica Madrid.1918, P. 236

zar a los amerindios, que son soberanos en sus dominios. A falta de un derecho de dominio pleno. España, sin embargo, podría ejercer esos derechos internacionales subjetivos - como el de viajar, comerciar, transitar, predicar etc., cuya violación por parte de los indígenas habilitaría un derecho de «intervención» momentáneo a los españoles. En cuanto a lo que el Papa ha querido otorgar a España no pasa de ser un monopolio misional, para la predicación del Evangelio, de orden puramente espiritual, y sin atribución de fuerza compelente. Lo que se niega respecto del Pontífice vale, y con mayor motivo, respecto del Emperador; tampoco es admisible una gestión directa de Dios en la Historia (provincialismo); en todo caso, Dios permanece como un poder remoto, mientras que el poder próximo le ha sido conferido a los hombres, por Derecho Natural.

Cual se advierte enseguida la validez de este planteo radica en la reclusión de la Iglesia en el plano exclusivamente espiritual, y la consiguiente secularización o independencia del poder estatal. Y esa fue - recordémoslo - la profanidad que aprendió Vitoria en París, de sus maestros galicanos y nominalistas.

Precursor de Maritain?

No hay por qué dispersarse, pues, cuando de analizar la teoría indigenista de Vitoria se trata. A la inversas hay que concentrarse en su meollo, que no es otro que el de su voluntad de ruptura con la Cristiandad, eso es un dato averiguado, Otto von Gierke, en su libro sobre Althusius, ya habla afirmado que Vitoria luché «con todas las armas del espíritu por una construcción puramente temporal del Estado y del derecho de dominio". Ernst Karl Winter agregó que tales construcciones estaban desprovistas de contenido. Wilhelm Windelband sostuvo que de ese modo se privaba al Estado de ''una autoridad superior y, en cierto modo, de su raíz metafísica». Anotados esos juicios, otro alemán, Alois Dempf, salió en defensa de Vitoria, aseverando que estés:

> «fundó una nueva teoría del Estado... La idea del "orbis» de Vitoria es también muy distinta de la idea teológica de la Iglesia universal la «Ecclesia universalis", o de la Cristiandad...
> Es uno de los más meritorios servicios prestados por Vitoria el que un siglo antes de Belarmino sostuviera con todo rigor y 1ógica, frente a todos los exagerados curialistas, la sola «potestas»

indirecta in temporalibus» del Papado, su autoridad simplemente espiritual y moral».

Emilio Naszalyi conviene en la apreciación, adiciona que por esa «concepción naturalista del Estado» es que Vitoria se muestra como «hombre de su tiempo, del Renacimiento". Claro. Porque no debemos olvidar que la tesis de «Lo Stato" de Guicciardini y Maquiavelo, es muy reciente, y muy renacentista. En ese sentido, José María Gallegos Rocafa" señala que en esa época «los hombres trataban de renacer porque ya se estaban literalmente asfixiando en el mundo medieval"; que la nueva teología no podía heredar nada del tomismo de la Edad Media, puesto que: "tenían que creérselo (el nuevo mundo ideológico) ellos, sacárselo con todas sus piezas de la cabeza, como Minerva salió de la de Júpiter"; por ello, lo más vivo y certero de su esfuerzo «fue justamente la despiadada crítica que hizo del mundo medieval... el salto y la ruptura». Hacía falta entonces -según otro apologista, monseñor Joseph Höffner- que se desarrollara una «conciencia cristiana autocrítica», puesto que los principios de la Cristiandad no servían. Con otras palabras, Faustino J. Legón nos dice lo mismo: Vitoria adhiere a «la posición favorable al Estado moderno: rompe con el Imperio, y delimita el «poder indirecto» de la potestad espiritual, llamando a la tesis del dominio temporal del Papa sobre el mundo y los príncipes «mera invención para adular y lisonjear a los pontífices». En la versión de José Corte Grau, Vitorias:

> «supera la concepción medieval, rechaza la tesis del señorío universal del Emperador y del Papa en el orden temporal...
> Cuando nuestro Catolicismo (el de los españoles) preclaro nos señala como mandatarios del Papa, negamos honradamente el dominio temporal del Papa sobre los pueblos recién descubiertos».
> El punto es de ruptura, no de componendas ni conciliaciones. Así lo ve el estudioso Portugués progresista J. S. da Silva Dias:
> «Su doctrina rompe con la línea histórica del imperio y de la cruzada, tal como las sociedades greco – romano - cristianas la hablan fijado, en nombre de las objetividades jusnaturales del hombre. Pero no rompe con esa línea sólo por negar 1a existencia de una servidumbre humana natural. Rompe también con ella por negar la supremacía política del "ius Boclesiae» sobre el

> "iua naturae»... Y rompe igualmente con la radicación del poder en la fidelidad de creencia, de obediencia o de vida»

Luego, este singular fraile dominico, queda en condiciones - superada la concepción medieval del "orbio Christianuas"- de aceptar la Modernidad. Eso es lo que entiende un protestante anglosajón como James Brown Soott. Conforme a él, Vitoria incorpora el sentido liberal moderno. "sin atender a diferencias de geografía, raza ni religión", creando la «imagen del mundo de hoy", por lo que «su pensamiento liberal se aplica al momento presente tan perfectamente como al futuro"[285].

Bueno, pues: de la mano de sus panegiristas tenemos ya establecida la significación principal de la obra vitoriana.

Mas, como en ciertos admiradores católicos del Maestro de Prima pudiera quedar un residuo de duda al respecto, vamos a ahondar ese sentido con autores españoles contemporáneos, seguidores, desde luego, del pensamiento de Vitoria.

En primer término el politólogo e historiador hegeliano José Antonio Maravall. En un prolijo estudio de la cuestión asevera Maravall que el pluralismo estatista, fundado en el naturalismo racionalista, del Maestro de Salamanca, elimina a Jesucristo de cualquier señorío sobre el mundo, y coloca en su reemplazo el bien del «orbe» o «cosmos» - el «planeta - tierra», como dicen los ecologistas actuales -, estrictamente agnóstico. En tal utopía cósmica, por cierto que ni el Papa ni el Emperador tenían ningún lugar de preeminencia. Hablando de la Escuela Salmantina, en general, aduce Maravall:

> "(estos teóricos) dedicados a construir intelectualmente el nuevo si tema de pluralidad de Estados, se dirigen, capitaneados doctrinalmente por Vitoria, a desmontar, pieza a pieza, la vetus-

---

285. – Höffner, Joseph, op. cit., ps. 341, 342, 408, 279; Dempf, Alois, La filosofía cristiana del Estado en España, Madrid, Rialp, l961, ps - 851, 91; Naszaly, Emilio, O. P., El Estado según Francisco de Vitoria, Madrid, Cultura Hispánica.1948, po., 110, 67; Gallegos Rocafull, José M., op. cit., po -7, 8, 12 -13; Legón, Faustino J., op. cit., p. 45; Corts Grau, José, Los juristas clásicos españoles. Madrid, Editora Nacional, 1948, ps, 84, 85; Silva Días, J. S., da, Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pa. 170 - 171; Brown Scott, James, The Spanish origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations, Oxford - Londres.1934, ps. 283, 269

> ta armazón del Imperio medieval... en la brillante y numerosa escuela de la «segunda escolástica", o sea, de esa escolástica renacentista. Es un nuevo universalismo el suyo. Dempí habla con razón de la «amplitud planetario de su horizonte político", y Ambrosetti, de la "orbicidad" de su visión. Como Erasmo, Vives, Valdés, etc., no sólo es da en Vitoria la conexión de una serie de unidades autónomas de poder político en un plano internacional, sino la expresión de una conciencia de universalidad. Es la nueva forma de tensión que en la esfera del pensamiento político, y en general en todo el ámbito de la cultura, se da en el Renacimiento del XVI, tensión que Vitoria trata de salvar, incurriendo a veces en contradicción, lo que ha obligado a sus exégetas, en algunos puntos, a interpretaciones sutiles, no siempre convincentes, aunque agudas.»

Además, Vitoria con los humanistas del Renacimiento según lo ha anotado Stegmüller, participa de la creencia "en la bondad del hombre»; optimismo racionalista, cual lo postula «el credo pedagógico de los humanistas». De ahí se pasa a la «tesis contractualista, en relación al origen de la sociedad", y al asunto del origen «natural» de la comunidad política. Vitoria, yendo «mucho más allá de los límites en que la dejó Santo Tomás", intenta resolver la antinomia entre lo natural y lo divino:

> «Reconozcamos que esta dificultad se presenta en la casi totalidad de los escritores de la escolástica bajo - medieval y se repite largo tiempo, por la doble influencia yuxtapuesta, cristiana y estoica».

Maravall, a diferencia de muchos otros analistas ibéricos, ha detectado el influjo estoico que, de contrabando, se hace pasar por cristiano, y que, en el caso de Vitoria termina prevaleciendo:

> «La política pertenece al campo de la razón natural y en su construcción sistemática nada tienen que hacer determinadas piezas que pretenden un carácter escatológico.
>
> De ahí que la doctrina vitoriana de la comunidad sea tan ajena al viejo universalismo de la Cristiandad medieval...
>
> Las ideas agustinianas de «justitia» y «pax» se fragmentan y naturalizan, lo hay comunidad única, ni un fin único, de contenido escatológico y universal... Por eso. en Vitoria. con término de

> notable modernidad, ese bien coman de cada comunidad se llama “utilitas»... y aun a veces hallamos la palabra «comoditas»... ésta (la finalidad sobrenatural) no puede ser nunca objeto de la ley civil, ni tampoco una felicidad natural universal, sino que propio de la ley de la comunidad política es buscar hacer a los ciudadanos buenos «en orden a la felicidad natural dentro de la República» («Comentarios a la “Summa”. 92, 1)”.

En conclusión y en consecuencias:

> «Queda, pues, en claro que Vitoria no sólo acepta, sino que se aplica a construir rigurosamente un orden político fundado en el pluralismo de los Estados, y esto lo hace colocándose polémicamente enfrente del monismo medieval que trataban de reedificar otras doctrinas... Este alejamiento doctrinal llega a ser total...

Al pensar de esta manera, Vitoria lo que niega es la vieja solución del universalismo político medieval que considera falsa”[286].

Totalmente contrario a la Cristiandad. Es la conclusión a la que arriba José Antonio Maravall.

Dentro del círculo más selecto de Victorianos más recientes se destacaba el P. Teófilo Urdánoz O. P... Pues, él expone sin ambages que Vitoria es:

> «uno de los primeros representantes de la época moderna queriendo teólogo de la Iglesia, se opone decididamente a la concepción medieval, teocrática y unitaria”.

Y, puntualiza Urdánoz, que a ese efecto, Vitoria parte de una distinción «neta» de los poderes:

> «independientes: iglesia y Estado. Vitoria es el hombre moderno que asiste al nacimiento del verdadero Estado moderno, en cuya fundación jurídica va a tener parte tan importante”[287].

286.- Maravall, José Antonio, Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, ps, 248, 249, 250, 251 - 252, 253, 254, 255, 257, 262; cfr. Legaz y Lacambra, Luis Lo medieval y lo moderno en Vitoria, en: Horizonte del pensamiento Jurídico, .Barcelona, l947, ps. 195 y ss.; Stegmullor, F. de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la escuela salmantina, Barcelona.1934; Ambrosetti, Il Diritto naturale de la Riforma cattolica, Milán, 1951, p. 33

287.- Urdánoz, Teófilo, O. P., «Obra, etc.», cite, ps, 224 - 225

Una distinción «neta» de poderes se llama, en buen romance. , ”separación» de poderes.

El catedrático de la universidad de California, J. A. Fernández Santamaría agrega que la misión de Vitoria, en suma, consistió en «modificar la visión cristocéntrica del mundo”. Lo diverso de lo cristocéntrico, históricamente, se denominó antropocéntrico. Y, precisamente, el profesor de Valladolid Jaime Brufau Prats, llega a esa conclusión. Para él, Vitoria ve las cosas desde un ángulo «humanista”, desde el hombre en sí, por ser tal, “independientemente que profese o no la fe cristiana”, esto es, una visión “antropológica”, que supo “hacerse eco de los aires de renovación que el Renacimiento impulsaba” para instalar «una concepción de la vida que gira sobre un sistema de valores centrado en la “humanistas”. Nada, pues, de «christianitas”. Conforme a Brufaus:

> «El democratismo cristiano halla aquí una expresión brillante, sobre el trasfondo político - social del mundo renacentista».

Y Luis Rodríguez Aranda cierra nuestra indagación, al sostener que la genialidad de Vitoria consistid en dar con «un principio común laico». Así:

> «Con Vitoria, en el siglo XVI, existe un giro grandioso de efectos espléndidos para el futuro. La razón fundamenta al Derecho de gente en un principio cuyo enlace con otro principio teológico no es ya inmediato, sino lejano. Fácilmente puede ser aceptado por pueblos de religiones diversas e incluso carentes de religión. Esto sólo fue posible debido al fondo racionalista de la escolástica, si bien al mismo tiempo significaba un alejamiento de ella ... la razón alcanza en Vitoria... su autonomía ... Vitoria realizó lo que de otro modo hizo Descartes... Se adelanté a Hugo Grocio en un siglo... el establecimiento de un principio laico como base del Derecho internacional extrañaba la posibilidad de que se limitara exclusivamente a tal principio con olvido de su enlace (teológico), por innecesario. con causas remotas. Y así sucedió en efecto”[288].

288.- Fernández Santamaría, J. A., op. cit., p. 69; Brufau Prats, Jaime, La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989, po – 51, 57, 62, 53; Rodríguez Aranda, Luis, «El racionalismo en el pensamiento político español”, en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, septiembre - octubre. 1961, n° 119, p, 130

Ese se el momento en que la humanidad, en su progreso indefinido, ya puede prescindir completamente del recurso dialéctico a un Dios remoto y lejano. Claro. Claro que, para los cristianos, un «dios» remoto no sirve para nada.

Creemos que con lo expuesto queda bien redondeado el sentido profundo del proyecto ideológico modernista con que Francisco de Vitoria abordara la cuestión de los indios.

1. 8 Velos cautelares

Prosiguió Vitoria con el tema indigenista. Su enfoque estuvo centrado en las personas de los nativos y no en la tierra descubierta. Los indios, no las Indias, fueron los que reclamaron su atención, lo él justo título de España sobre América, sino de los derechos de los reyes y de la Iglesia para gobernar los indios (esto al menos, en la primera cuestión de la Relectio Prior, que es la única desarrollada). No el dominio eminente, por imperio o jurisdicción sobre la cosa en sí: sino las consecuencias morales sobre las personas que viven en esas tierras: propiedad privada, conversión, guerra justa, etc. Por tanto, no va a partir del dato jurídico objetivo; y sí lo hará de sus implicancias éticas.

En tanto que tomista sabe Vitoria que no puede moverse

sólo en un terreno psicológico de la conciencia inminente; y que, cuando menos, debe establecer las normas morales de la «recta conciencia", que trascienden el mero subjetivismo. Esto es: fijar las reglas objetivas de derecho divino y humano que rigen el obrar**.** Asimismo, es obvio que a él le interesan más los "méritos", de la responsabilidad moral, que los "títulos» de la legitimidad jurídica. De ahí que descalifique el saber de los juristas:

> «digo que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos, a ellos solos ... puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, toca fallar al sacerdote ... Y no sé con toda certeza que, para el examen y sentencia de este asunto, hayan sido llamados teólogos dignos que pudieran, con garantía, ser oídos sobre materia de tanta monta"[289].

289.- Vitoria, Francisco de, «Derecho natural y de gentes", cit., p.148

Según él, el tema americano es competencia de teólogos y no de juristas, y de teólogos «dignos».

¿Cuál es el significado de esas afirmaciones..?

Es la impugnación anegada de quienes la han precedido en el examen de esta materia. Quince Juntas de teólogos ya han considerado la cuestión para entonces, y la Corona sostiene los dictámenes profundos del jurista Juan López de Palacios Rubios y del teólogo Matías de Paz, O. P. , dados con motivo de la Junta de Burgos de 1512. Contra esa «cosa juzgada» interpone Vitoria su recurso de revisión - por algo, su Escuela se llamará «Revisionista", con su Relección de 1539; intentando descartar al Jurista (Palacios Rubios) descalificar al moralista (Matías Paz), sin nombrarlos.

Cuando alude, con la mayor ambigüedad posible, a aquellos con quienes va a disentir, «Vitoria se refería a Palacios Rubios y Matías Paz», indica Luciano, Pereña Vicente[290]. Todo su esfuerzo, asevera Brufau Prats, se encamina a «desmontar» la teoría de Palacios Rubios[291]. Entonces, si eso es así como parece serlo: ¿ por qué no los nombra..? O, aun sin nombrarlos, ¿por qué no expone fidedignamente sus argumentos..?

Los apologistas vulgares, en su firme creencia de que Vitoria fue el primero en ocuparse de estos tópicos, suelen seguirlo también en su idea del señor indígena sobre las tierras americanas. Pues, al menos en este problema, Vitoria (y con él, aquellos panegiristas) debió haber leído con cuidado las obras que atacaba. Paz y Palacios Rubios habían distinguido el plano de lo público y de lo privado; habían diferenciado la propiedad de la jurisdicción; y habían concluido que los indios tenían, por derecho natural, dominio «posesorio» - es decir: propiedad privada -; pero no dominio «regnativo» - esto es potestad política-. Clasificaban los tipos de dominio, y, entre ellos, el de «prelación» o jurisdicción (género al que se integraba la especie del «regnativo"); como procedían a separar la potestad por «concesión», de Cristo y de su Vicario, que detentaban los príncipes cristianos, de la por «permisión", de la Iglesia, que usaban los príncipes infieles.

En esos órdenes decía Palacios Rubios:

290.- Poreña, Luciano, La idea de justicia en la conquista de América, Madrid. MAPFRE, 1992, p. 99

291.- Brufau Prats, Jaime, op. Cit., ps. 153, 123

> «el primitivo Derecho natural ampara a los gentiles en lo que respecta a personas y bienes, pero no en lo que ve al derecho político de gobernar a los súbditos... la jurisdicción proviene de Dios, fue instituida por el derecho de gentes y ordenada por el derecho civil»[292].

Y fray Matías de Paz, O. P. , lo completaba:

> «El dominio es, en efecto, doble, a saber: posesorio y de prelación. Concedo que los infieles tienen verdaderamente dominio posesorio, es decir, el de sus bienes temporales, así como que por sola su infidelidad no pueden ser privados de él por la Iglesia...
>
> Pero en tratándose del dominio de prelación, hay aún que hacer una distinción. Existe, en efecto, cierto dominio temporal, como es el que los padres tienen sobre sus hijos antes de que éstos alcancen el uso de razón... A la Iglesia no le es lícito, en modo alguno, desposeer de tal dominio a los infieles...
>
> Otro dominio, propiamente de prelaciones el que se ejerce sobre la multitud de un pueblo, al cual se llama regnativo. De éste, y por mérito de su infidelidad, pueden ser privados los infieles, como dios Santo Tomás". [293].

En lugar de asociar con Wicliff y sus discípulos – que negaban el dominio privado por razón de pecado o infidelidad - a quienes hablan defendido los derechos políticos de la Corona sobre América, Vitoria (y con él aquella especie de aduladores) debió haber propuesto al publico las tesis de - Palacios Rubios y Paz tal como estaban formuladas. Y, después, proceder a refutarlas (si es que podía hacerlo): aclarando, asimismo, que el P. Paz había seguido a la letra a Santo Tomás de Aquino.

Difícil labor para quien, como Vitoria, no habla estudiado Derecho, y que, tal vez por eso, asimilaba todo dominio en la sola especie de derecho natural. Luciano Pereña Vicente, que ha subrayado la imprecisión e inexactitud de muchas citas bíblicas y teológicas de Vitoria, observa que lo mismo acontece con el plano del Derecho, donde:

292.- Palacios Rubios, Juan López de, De las Islas del mar Océano, y Fray Matías de Paz, Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, México, Fondo de Cultura Económica.1954, ps, LXXXIX, 45, 79

293.- Paz, Matías de, Fray, op. cit., ps. 244, 245

> "la mayor parte de las referencias son inexactas o dicen algo muy distinto de lo que Vitoria demuestra. Se descubre un empeño especial en dar a la tesis una fundamentación jurídica"[294].

Fundamento no muy seguro, como se aprecia...

Las dudas que hace pender sobra la «dignidad» de quien como el P. Paz, había sido catedrático de Prima en Valladolid - y colega de Vitoria en ese claustro- y de Sagrada Escritura en Salamanca, no son las - únicas que arroja al paso del lector. En la Introducción mima de la «Relectio De India", coloca esta preguntas: "¿por qué derecho han venido los bárbaros a la sujeción de los españoles?». Y, acto seguido, procede a aclarar:

> ", , debe notarse, ante todo, que (la cuestión propuesta) parece inútil y ociosa, no sólo para nosotros, a quienes no toca el disputar sobre si todo se lleva rectamente en la administración de aquellos hombres, ni el dudar de tal asunto, ni el enderezar a nadie si acaso alguno yerra; sino que también lo es para aquellos a quienes corresponde considerar todo esto y proveer a ello. Primeramente, porque ni los príncipes de España ni sus consejeros, están obligados a examinar y tratar de nuevo los derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció, máxime tratándose de aquellas cosas que en pacífica posesión y buena fe ocupan los príncipes. Que, como dios Aristóteles en el 3° de los «Eticos", "si cada cual debiera consultar siempre, haríase el negocio infinito» y ni los príncipes ni ninguno de sus consejeros estarían seguros y ciertos en conciencia; y nada pudiera tenerse por averiguado si hubiera que repasar siempre desde su origen los títulos de la propia jurisdicción.
>
> Y puesto que nuestros príncipes Isabel y Fernando, que primero ocuparon aquellas regiones, fueron cristianísimos, y el emperador Carlos V es justísimo y religiosísimo, no es de creer que no tengan por muy averiguado y escudriñado todo lo que pueda atañer a la seguridad de su estado y conciencia, máxime en cosa de tal importancia. Es por tanto, inútil, y hasta temerario, el poner sobre el tape-

294.- Pereña, Luciano, «El texto, etc.", cit., p. CLXXXIX

> te tal cuestión, pues más bien parece esto tratar de encontrar nudos en el junco o iniquidad en casa del justo».

Y, categóricamente, dictamina:

> «Tal consulta no sería digna de un cristiano"[295].

Nos imaginamos la perplejidad del lector.

Tras afirmar que es inútil, ocioso, y temerario el volver a juzgar lo que ya estaba deliberado y averiguado, Vitoria escribe dos Relecciones a ese efecto. Torna el «negocio infinito", y provoca una conmoción «indigna de un cristiano». ¿..?

Además, anuncia el tratamiento de cuestiones que nunca abordará.

¿Qué sucede..?

Entre las variadas explicaciones que se han dado, hay una que nos satisface más que las otras. Es la de los «velos» o disimulos con los que encubrió sus tesis, que abarca tanto el contenido de la obra cuanto el estilo de su autor. La ha formulado Luciano Pereña Vicente con estas palabras:

> «Vitoria es auténticamente personal en la elaboración de su tesis a pesar de su empeño por velar su originalidad entre el fárrago de citas y autores antiguos y modernos.
>
> Su mentalidad esencialmente teológica y moralista le obliga a aplicar los principios tradicionales del tomismo a un hecho inédito; quiere demostrar que su tesis se apoya totalmente en la tradición cristiana e intenta también darle una versión jurídica. Pero a pesar de estas apariencias, puramente metodológicas, Francisco de Vitoria es original en la definición de su tesis sobre la colonización. ¿A qué se debe este empeño del maestro por quitar novedad a su tesis?...
>
> No cabe duda de que Vitoria tenía miedo a aparecer como un revolucionario. Sabía que su crítica, aunque positiva, podía provocar una reacción violenta, tanto política como eclesiástica. El mismo Vitoria había denunciado en carta al P. Arcos de que fueran tachados de cismáticos los que pusieran en duda lo que el Papa hacía; y fueran acusados de enemigos del Emperador los que se atrevieran a condenar la conquista de América.

295.- Vitoria, Francisco de, «Derecho natural y de gente," cit., p,143

> Y la realidad se encargó de demostrarlo. Conocemos la reacción de Carlos V cuando desde la corte llegó una orden al Prior de los dominicos de, San Esteban de Salamanca mandando que se pusiera veto a aquellas doctrinas escandalosas que atentaban contra la dignidad del Emperador y del Papa. Sabemos que el Papa Sixto V intenta poner las relecciones de Vitoria en el «Indios" de libros prohibidos, porque atentaban contra el prestigio de la Santa Sede. La Inquisición ejercía una censura mucho más temible para los españoles que cualquier otra censura moderna. Respondiendo a esta opinión Francisco de la Peña intentaba demostrar que las Relecciones de Vitoria eran apócrifas... Su amor a la verdad y a la justicia se impuso sobre toda clase de halagos y amenazas. Pero enemigo de lo espectacular y de toda clase de novedades peligrosas, supo velar su tesis totalmente original y revolucionaria en la tradición bibliográfica de la filosofía escolástica. Por razones de prudencia política y nada más"[296].

En suma, que: «El mismo Vitoria manifestó su miedo a ser acusado de condenar a Su Majestad por la conquista de América"[297].

Grave proposición la de Pereña. Nos está aseverando que Vitoria, a pesar de ser un fraile dominico, no pensaba como católico y menos como tomista, y que fingía serlo por miedo a ser descubierto. Grave proposición; pero que, a la luz de los textos conocidos, resultaría exacta.

Decíamos que la imputación - que contiene un elogio - de Pereña apunta hacia los escritos y la personalidad misma de Vitoria.

Acerca de una precaución que lindaba con la hipocresía, existen diversos antecedentes.

Ya en 1889, don Eduardo de Hinojosa, al hacer el panegírico del Maestro salmantino mentaba su:

> «gran prudencia y el tacto más exquisito al plantear y resolver difíciles y trascendentales cuestiones. Nunca se dejó llevar de aquel ardor fogoso e impremeditado que cegó a muchos de sus hermanos de hábito»[298].

296.- Pereña, Luciano, «El texto, etc.», cit., ps. CXC - CXCL

297.- Pereña, Luciano, "La idea, etc.", cit., p, 92

298.- Hinojosa, Eduardo de, «Introducción», cit., p, 24

Un ejemplo de tal actitud lo constituiría la posición manifestada ante los ritos sangrientos y demoníacos de los indígenas. En el tratado «De Temperantia» (1537), había examinado los temas de la sodomía, canibalismo y antropofagia de los indios de Yucatán. Ahí había introducido la cita de San Pablo, que reiteraría siempre a propósito de estos problemas -»de los que están fuera ¿que se nos da a nosotros?"(I-Cor-, 5, 12)-, que los seguidores utilizarían más allá del hartazgo, con el fin de negar jurisdicción a los cristianos frente a tales ilícitos contra la naturaleza humana y los derechos humanos.

Pues, resultó que tan aventurada teoría general un escándalo. Se vio, dice Beltrán de Heredia, cual era «el radicalismo del autor"; y luego:

> "se armó tal revuelo que el autor, para evitar complicaciones, retiró de la circulación ese cuerpo del delito, que falta en toda la tradición manuscrita e impresa de las relecciones. Afortunadamente había remitido a su amigo, el padre Miguel de Arcos, colegial que fue de San Gregorio de Valladolid, una copia de aquel fragmento, conservado hoy entro sus papeles y del cual hemos hecho ya dos ediciones, pues bien merece ser conocido y estudiado».

Técnicamente, más que un "cuerpo del delito", suponía una genuina «apología del delito", y fueron sus amigos juristas quienes se lo hicieron notar, y le aconsejaron la supresión del fragmento[299]. Beltrán de Heredia supone que "la reacción de los que pensaban medrar a río revuelto sirvió de estímulo para que el maestro volviese sobre el tema, no para suavizar sus posiciones, sino para descorrer del todo el velo»[300]. Conforme a la tesis de Pereña Vicente, eso no fue así, sino todo lo contrario.

Debe tenerse presente que, desde 1512, obraba una norma preventiva para los frailes dominicos referente a las controversias de Indias. Por ocasión de la prédica de fray Antonio de Montesinos y otros frailes de la isla Española, el Provincial de la Orden, Fray Alonso de Loaysa, al 23 de marzo de 1512, les comunicaba una prohibición para meterse en esos temas. Censuraba el escándalo de esa doctrina indigenista, "pues que es-

299.- Beltrán de Heredia, Vicente. O. P., «Personalidad, etc.", cit., p. XIVI; Menéndez Pilada, Ramón, op. cit., p, 130

300,- Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., «Personalidad, etc." cit., p. XXVI

tas yolas las ha adquirido su alteza "iure belli» y su Santidad ha hecho al Rey nuestro señor donación de ello". Razón por la cual. «Si alguno tiene escrúpulo de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro porque no traigan a todos so la misma pena"[301]. Esta reprimenda afectaba específicamente a los frailes de América, mas sus términos eran generales. Y, si alguno como Bartolomé de Las Casas, hacia caso omiso de la censura, tampoco habla aun llegado la época en que el mismo Las Casas, prevalido de su amistad con los funcionarios flamencos de la Corona imperial, impusiera el criterio opuesto (prohibiendo los libros que defendían los derechos de España, como los de Ginés de Sepúlveda, Fernández de Oviedo, Sarmiento de Gamboa o Vargas Machuca).

Aquellos conflictos americanos gravitaban entonces en los conventos hispanos. Las claras enseñanzas de fray Matías de Paz no estaban tan lejanas como para ser olvidado. J. Miranda ha sostenido que Vitoria habría representado «lo intereses ideológicos de la Orden Dominical' contra los franciscanos en asuntos de América. Esta es una hipótesis osadísima. Reginaldo Di Agostino Iannarone la controvierte. No podemos, asevera, "ciertamente admitir, con Miranda una tan fácil "alineación» de Vitoria con posiciones e intereses sean de quien sean". Y ofrece como prueba la carta de Vitoria al P, Miguel árcos, del 8. 11. 1534, en la que le dice que no faltarán "etiam intra Ordineja Predicatorum" quienes defiendan a los conquistadores del Perú, asentando la coincidente opinión de los Padres Alonso Getino y Beltrán de Heredia en el sentido que:

«Aun dentro de la Orden dominicana, habla frecuentes discusiones, sin que todos asintiesen al parecer del catedrático de Prima"[302].

También el vitoriano profesor de Granada Jaime Brufau Prats observa que la tesis de Vitoria fue:

> «Escandalosamente minoritaria. Choca frontalmente con la «doctrina communis»... (fue) sumamente minoritaria - quizá mejor singular...

No faltaron detractores opuestos a la nueva actitud. Esta fue al principio muy minoritaria"[303].

301.- Zavala, Silvio, Introducción, a: Juan López de Palacios Rubios, op. Cit., p, XII

302.- Iannarone, Reginaldo Di Agostino, op. cit., ps. XXXIX, XL, XLI

303.- Brufau Prats, Jaime, op. cit., ps,123, 174

De manera que la supuesta «unanimidad» religioso – filosófica de la doctrina vitoriana, tan cara al P. Carro, no es más que otro de los tantos mitos que jalonan la materia.

En realidad, pasarían años antes de que los vitorianos lograran acallar las protestas de los tradicionalistas, y antes de que pudieran esgrimir el argumento de autoridad del Maestro Vitoria, que con canónica pesadez exhibe la ciencia española. Si se quisiera tomar un punto de inflexión, de no retorno en estos asuntos, podría considerarse el año 1552, cuando Bartolomé de Las Casas publica en Sevilla su «Brevísima relación de la Destrucción de las Indias", sin autorización real. Si semejante libelo infamatorio podía violar la censura real, todo era posible en adelante para los difusores del indigenismo. Es cierto que los ritmos culturales en tanto que procesos, no cuentan con una fecha cierta; ellos corren en un lapso cuyos márgenes temporales son fluctuantes. Contando con tal amplitud cronológica, podría conjeturarse que hacia enero de 1539 la tolerancia hacia las teorías revolucionarias de la «Relectio De Indis» no debía ser muy grande; como no la había sido unos años antes con el escandaloso fragmento de la Relectio «De Temperantia". Luego, la conveniencia de «velar» la doctrina subversiva era obvia.

Sin embargo, no son sólo estos antecedentes genéricos los que puntualiza Pereña a la hora de hablar de los "velos». El subraya la incidencia de la carta - orden de Carlos V al Prior del convento - dominico de San Esteban de Salamanca. Entonces, es el momento de mencionar algo de ese famoso documento. La carta del Emperador fue remitida al Prior el 10 de noviembre de 1539, y, en su parte pertinente, . decía:

> «... Yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que los tenemos a las Indias, islas o Tierra Firme del Mar Océano, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con autoridad de nuestro muy Santo Padre se han hecho y hacen en estos reinos.
>
> Y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría a sin primero nos avisar de ello, además de ser muy perjudicial y escandaloso, podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la Sede Apostólica e Vicario de Cristo, o

> daño de nuestra corona real de estos reinos, habremos acordado de vos encargar, y por la presente vos encargamos y mandamos, que luego sin dilación alguna llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos... , y recibáis de ellos juramento para que declaren en qué tiempo y lugares, y ante qué personas, han tratado lo susodicho, así en limpio como en minutas y memoriales, y si de ello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares. Y lo que así declaren, con las escrituras que de ello tuvieren, sin quedar en su podar ni de otra persona copia alguna, lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre...
>
> Y les mandaréis de vuestra parte y nuestra que ahora ni en tiempo alguno, sin expresa licencia nuestra, no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho, ni hagan imprimir escritura alguna tocante a ello, porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere... ”[304].

¡Y qué seria y majestuosa conminación! ¡Nadie podía hacerse el inadvertido e intentar un contrabando ideológico! ¡A los que les caía el sayo debían ponérselo nomás ¿Y quién en Salamanca, miembro del convento de San Esteban, en 1539, había dado «Repeticiones» (igual a «Relecciones»), en las que se cuestionaran los derechos del Papa y del Emperador sobre las Indias..? O, preguntado de otros modos ¿por qué los manuscritos de fray Francisco de Vitoria desaparecieron, y sus colecciones no se imprimieron en España hasta 1565 (o en Lyon hasta 1557), cuando ya Carlos V había abdicado en Bruselas el 16 de enero de 1556 y había muerto en el monasterio de Yuste el 21 de setiembre de 1558..? La respuesta pareciera fácil y notoria. No obstante, no hay dos salmantinos que piensen lo mismo sobre este asunto. Veamos.

Las interpretaciones son diversas. Primero, don Eduardo de Hinojosa indicaba que, por razón de su «tacto más exquisito”, no ha de creerse a Vitoria

---

304.- Hanke, Lewis, op. cit., ps 374 - 375

«solidario de las imprudencias de algunos religiosos de San Esteban de Salamanca"[305]; aunque el mismo autor ofrece datos para suponer a Vitoria en colusión con el Condestable de Castilla en contra del Emperador.

Luego vino el P. Luis G. Alonso Getino quien, al cotejar las fechas de la Relección de los Indios y de la carta de Carlos V, no vaciló en señalar que: "el tiro iba derecho contra Vitoria, aunque no se le nombre en el escrito"[306]; de lo cual saca la tesis de la extraordinaria «valentía» de Vitoria al desafiar al Emperador.

Se presentaban, pues, dos líneas interpretativas: la de los que aceptaban que la recriminación era para Vitoria, y la de los que lo negaban. Entre los primeros se inscribieron autores como Juan Manzano Manzano, Camilo Barcia Trelles y el cardenal Höffner. Este ultimo, vgr. , anota que el Prior de San Esteban transmitió a Vitoria la prohibición, tras hacerlo comparecer como estaba mandado, lo que explica que las «Relecciones» no se publicaran hasta 1557 y en el extranjero[307]. El francés Marcel Brionen su libro sobre Las Casas, se ubica en la misma tendencia de los que exaltan la «valentía» de Vitoria, y lo presenta como «un resistente", un contestatario[308].

Después, intervino el P, Viconte Beltrán de Horedia, quien al disputar con el P. Alonso Getino la «propiedad» de Vitoria, hacía un puntillo de honor en el no coincidir nunca con los puntos de vista de su cofrade -,

---

305.- Hinojosa, Eduardo de, «Introducción», cit., p. 24

306,- Alonso Getino, Luis G., op, cit., ps.150 - 151

307.- Manzano Manzano, Juan, La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, Cultura Hispánica,1948, p.85; Barcia Trelles, Camilo, Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional, Valladolid, l928, ps.40 - 42. Allí dice: "No puede darse nada más rotundo como tesis anticesarista que la defendida por Vitoria... dejaba reducida a la nada la supuesta majestad imperial... Esta carta es el resumen documental de la lucha entre dos soberanías, la de una inteligencia que quiere ser libre y la de una realeza que propende a dar órdenes sin contrapeso". En verdad, esa realeza estaba sometida a guerra internacional, y esa inteligencia se ponía en contra de los intereses de su patria para ser «libre". Por cierto que la libertad real y posible - no hipotéticas "soberanías" - es la que se obtiene dentro de un concreto orden nacional, respetando el bien común, no la que se pretende en un plano abstracto y en favor de un individualismo antinacional. Höffner, Joseph, op. cit., p. 376 (100).- Brion, Marcel, Bartholomé de las Casas. Pére des Indiens, París,1927, p. 305

308.- Beltrán de Heredia, Vicente, op., «Francisco de Vitoria», cit., ps,130, 132

negando que la carta en cuestión se pudiera referir al Maestro de Priza. Su fundamento radica en las diversas consultas que le hizo Carlos V, antes y con posterioridad de la carta al prior[309].

Otro «dueño" de Vitoria, el P. Venancío D. Carro, para no ser menos, disintió con Beltrán de Heredia. «No puede negarse – dice - que las frases del Emperador encajan perfectamente en lo dicho por Vitoria"[310]. Valentías, que no prudencias, son las que acá se exaltan. De igual criterio es el P. Teófilo Urdánoz. «Sin duda – asevera - que la represión iba dirigida, y muy directamente, contra la reciente exposición de las Relecciones «De India". Mas no parece que haya sido el blanco único, ni aun principal, de las iras y reclamación imperiales". Insinuando que también el Prior encargado de cumplimentar la orden que «probablemente era ya Domingo de Soto", estaba implicado tanto o más en la reprimenda real[311].

Acá tercia en la cuestión un autor que nos merece especial atención. Se trata del P. Teodoro Andrés Marcos, especialista en el tópico de las relaciones de Vitoria con Carlos Y, con reiteradas publicaciones (Salamanca 1937, 1942, 1943). Su esfuerzo interpretativo marca un hito historiográfico, divisorio de aguas.

Andrés Marcos intentó presentar un "nuevo Vitoria", que en vez de enemigo fuera defensor del Imperio. Referente al problema que aquí nos ocupa, dice Andrés Marcos que es ha inventado un mito con una antítesis entre el Maestro de Prima y el Emperador, que «me extrañaba y me dolía". Agrega que tal falsedad quería emparentar a Vitoria con Las Casas, cuando - en su entender - el primero está más próximo de Sepúlveda que del llamado «Apóstol de los Indios". Por lo demás, no hubo tal «persecución» de Carlos V al salmantino, sino que fue «manifiesta la concordancia de ambos héroes».

Hilando más fino, el P. A. Marcos impugna las fechas de los trabajos de Vitoria, proporcionadas por el P. Beltrán de Horedia. Su argumento es el siguiente. «Dado que» la Relección De India no se ha probado por

309.- Dr. Carro, Venancio D., O. P., op. cit., t° II, p. 150 nota 1

310.- Urdánoz, Teófilo, O. P.. «Obras, etc." Cit., p. 56

311.- Dr. Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., ps.138 –155, 187, 202, 215 nota 351, 217 nota 353, 18

todos los códices que fuera de 1539, y que Vitoria dice en ella que «hace cuarenta años» del - ¡Descubrimiento de América, la fecha real tendría que ser el año 1532, y, por el tiempo transcurrido, la sanción real no podría referirse a ella.

Claro que el P. A. Marcos no ha propuesto un listado de fechas de reemplazo completo para las 15 Relecciones que alterara el proporcionado por el P. Beltrán de Heredia. Además, su tesis tendría más color si hubiera indicado quién, en lugar de Vitoria, podría haber sido el destinatario de la orden de Carlos V. Tampoco se ocupa de explicar por qué Vitoria no completó el análisis de las cuestiones enunciadas en la Introducción, ni por qué nunca más abordo el tema.

En vez de llenar esos vacíos, Andrés Marcos prefiere arremeter contra el argumento de la fecha de edición. Como no puede negar la notable coincidencia entre la publicación de Lyon y la abdicación del Emperador, se hace fuerte en la ausencia de un documento que acredite la prohibición formal. En este punto, Teodoro Andrés Marcos rompe lanzas con el P. Alonso Gatino. Este había sostenido que los editores - Boyer en 1556 y Muñoz en 1565 - habían eludido dejar referencia de la prohibición porque «no estaba el horno para bollos» , y obraron «como si hubiera moros en la costa". En verdad, Marcos no tiene mejores pruebas que las de Getino. Ambas son conjeturas, basadas en documentos de segunda mano - como son las Relecciones vitorianas conocidas y publicadas, que fueron apuntes o copias de alumnos -, y Marcos en definitiva no puede ofrecer una buena razón para explicar la falta de edición anterior. Lo que dice acerca de su «manía de no imprimir nada propio"[312], además de pueril, es psicológicamente improbable. Vitoria constituiría en esta versión un caso inaudito de autor que no desea difusión; lo cual más que una neurosis seria una psicosis patológica. De no ser loco - y nada apunta hacia esa hipótesis -, debo haber existido un buen motivo para que no imprimiera sus conforencias. Máxime si se recuerda que Vitoria fue en París editor de cinco libros, y luego, en Salamanca, impulsor de la imprenta universitaria. Sólo en causa propia habría renegado del invento técnico moderno...

312.- Menéndez Pidal, Ramón. Op. cit., ps.129, 128, 144 -148

Aceptando, discrepando o ignorando los argumentos del P. Andrés Marcos, la polémica ha proseguido su camino. Ramón Menéndez Pidal desea ampliar la brecha con Las Casas. A ese efecto, si bien admito que: "no hay duda de que Vitoria era uno de los incluidos en esta despótico represión del César», sostiene que después las relaciones se tornaron armónicas, como lo documentarían las dos consultas - de enero y abril de 1539 - que le efectuó el Emperador. También presume que más adelante fue consultado por el licenciado Juan de Figueroa, nombrado por el Rey para investigar la cuestión; que los documentos peruanos («Anónimo de Yucay") prueban que Vitoria fue el causante que Carlos no abandonara el Perú; y que el genuino abandonista fue Carranza y no Vitoria[313].

Marcel Bataillon controvierte los datos de Menéndez Pidal; descalifica el supuesto "Anónimo de Yucay" y el testimonio de García de Castro, por ser muy posterior[314]. Alfonso García - Gallo vuelve sobre la misma posición, exaltando el rol de Vitoria para que Carlos no abandonara el Imperio indiano, como quiso hacerlo en 1543[315]. J. M. Gallegos Rocafull, por su lado, persiste en la teoría del P. Getino. Ve a Vitoria como inspirador de la tendencia que no quiere la guerra con Francia, y cree que Carlos se rindió ante el maestro de Salamanca cuando fue a sentaras como un alumno más en un banco del aula del catedrático de – Prima[316]. El Pbro. Andrés E, de Mañaricúa, relee la carta de Carlos V, y dios que Vitoria, por ser el fraile más destacado de San Esteban, era «el principal señalado»[317].

313.- Bataillon, Marcel, Charles Quint, Las Casas et Vitoria, en: «Colloque Charles Quint et son tempo", París, 1959, ps, 80 - 81

314.- García Gallo, Alfonso, «La posición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano. Una nueva interpretación" en: Revista del Instituto de Historia del Derecho, Bs. As., n° 2, 1950, ps, 47 - 66

315.- Gallegos Rocafull, José M., op. Cit., p, 27

316.- Mañaricúa, Andrés E. de, «El Estado Misional y el Derecho Misional en Francisco de Vitoria", en: Missionalia Hispanica, año VI, n° 18, 1949, p. 451. Se trata de uno de los Vitorianos más extremistas e intransigente, dentro de España, lo que ya es bastante decir. Dice, vgr., Que los privilegios concedidos por la Bula de Donación, "chocan con nuestra visión moderna del problema de la evangelización de pueblos infieles", op. Cit., p. 421. Claro que aquellos «antiguos» evangelizaron continentes enteros, y estos «modernos» no consiguen re - cristianizar a su propio pueblo.

317.- Gandía, Enrique de, op. Cit., p. 41

Y, coronando todo este debate, el ínclito Enrique de Gandía piensa que la carta del Emperador no aludía a Vitoria, reino que:

> "se refiere a los frailes que discutían la libertad de los indios y, fundados en la fuerza, pretendían autorizar al emperador a esclavizar a 1os indígenas»[318].

O sea: el mundo al revés; el palo no era para Vitoria, sino para sus opositores.

¿Qué opinar de semejante embrollo..?

Nos parece que Getino, Carro, Höffner, Manzano, Barcia, Urdánoz, Pereña y demás tienen toda la razón. Sin perjuicio de que Carranza, Soto y algún otro pudiera caer en la misma amonestación regia. Los rumores de las Relecciones «De Indis", de enero y junio de 1539, que han demorado un tiempo en llegar hasta la Corte, deben haber ocasionado la reprimenda de Carlos V. La indicación de las «Repeticiones» en la carta (sinónizo de «Relecciones"), refuerza esa convicción. Como la consolidan la desaparición de los originales de esos textos, y la publicación de los escritos de Vitoria a través de copias tomadas por alumnos, y recién cuando el Emperador abdica o muere. El Prior debía tomar juramento a los infractores de que no reincidirían en su falta. Pues Vitoria pasó a ocuparse de temas como la «Magia", notoriamente alejados de los asuntos indianos; de lo cual puede colegirse que dio cabal cumplimiento a la orden recibida. En lo que llevan razón Hinojosa, Beltrán de Heredía, y demás es en cuanto respecta a la cautela típica de Vitoria; docilidad que debe haberle ganado la buena voluntad del Emperador, como para que le efectuara consultas posteriores. En cuanto al disparate de Gandía - de que la nota iba contra los oponentes a Vitoria -, implica una exégesis contraria a la letra y el espíritu de la carta; y reposa en la conducta ulterior del Monarca, que no se puede retrotraer acá sin grave anacronismo. De las demás implicancias del caso, ya tendremos ocasión más adelante de considerarlas.

Si eso es como se ha dicho, entonces tiene mayor sentido la teoría de Pereña de los «velos».

318.- Krauss, Günther, «La duda vitoriana ante la conquista de América", en: Arbor, Madrid, 1952, t° XXI, p. 354

En tal supuesto, mejor que el vitoriano Pereña Vicente lo ha expresado un estudioso alemán no comprometido con las apologías de moda, los referimos al discípulo de Carl Schmítt, Günther Krauss. Este descubre el matiz esotérico que rodea la figura del maestro salmantino, y explica ese misterio con estas palabras:

> «Cabría pensar en incluir a Vitoria ya en el grupo de los grandes enmascarados, entre los que Descartes ocupa el puesto mas destacado"[319].

Velado, enmascarado. Bien. Pero, , , ¿qué deseaba disimular..? Indudablemente que la ajenidad de su pensamiento con la tradición católica. Aserto que - tal vez sin reflexionarlo mucho – también lo encomiaban sus panegiristas. Así, por ejemplo, el P. Guillermo Fraile. O. P. , sin encontrar extraña esa heterodoxia, asegura de Vitoria:

«Difícilmente se encontrará en su tiempo un teólogo escolástico más influido por el humanismo renacentista"[320].

Asimismo cabría añadir, influido por el nominalismo, el conciliarismo, el galicanismo y otras doctrinas que no suelen adornar a un «teólogo escolástico...

Sin embargo, merced a esos discretos ocultamientos, precisamente, su teoría, con el transcurso del tiempo, se tuvo como la más preciada flor de la ortodoxia católica de España, "Cosas veredes, Sancho!", como decía Don Quijote...

1. 9. Con las manos vacías

Una pregunta surge al pronto: ¿ solucionó Vitoria las dudas que planteaba..?

Hemos visto que el P. Urdánoz lo niega. Empero ha sido Günther Krauss quien ha examinado más detenidamente la cuestión.

Sabemos que el problema básico era de si España tenía o no tenía derecho al dominio de América.

La respuesta a tal interrogante no podía ser ambigua; sobre todo para un cristiano doctor en teología que sabía la máxima de Cristo del "si, si; no no».

320.- Fraile, Guillermo. O. P., «Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro", en: La Ciencia Tomista, Radrid, n° 50, 1934, II, p.17

No obstante, apunta Krauss, Vitoria no profiero un sí o un no, sino un «quiza", que tiende a resolverse en un no. Es un «non liquet» (no está claro, no es evidente), que se desliza hacia un «non licet", (no es legítimo). O sea: una duda metódica que concluye en una duda sustancial.

Aplicando el mismo método crítico. Y Krauss pasa a interrogare acerca de «si Vitoria tenía derecho a proclamar su "non liquet" ante el mundo entero, amigos y enemigos». Y contesta:

> «Si, efectivamente, no sabía responder a la cuestión por él planteada, se le brindaba una excelente ocasión de guardar silencioso tenía por qué contestar a la ligera «sí» o "no»; en cambio, en el silencio podía encontrar su refugio.
>
> En la Introducción a la "Relectio de Indis", Vitoria promete seguridad de conciencia, después de haber desasosegado previamente la conciencia de los príncipes y de sus consejeros. Esa tranquilidad tampoco existía después que Vitoria dio por terminado su examen, y en cierto modo sigue sin existir hasta nuestros días...
>
> Así Vitoria defraudó esperanza que él había despertado previamente. Al final de sus Relecciones nos encontramos con las manos vacías»[321].

El método dialéctico, del «sio et non» de Abelardo, de pro y contras, que en principio sirve como su precedente socrático para hallar la verdad, se puede exagerar y desviar en meandros de sutilezas inconducentes, como lo hizo el escolasticismo tardío, provocando la decadencia de la Escuela. El Dr. V. Carro ha elogiado el uso de ese método por Vitoria, afirmando que los legos en filosofía o teología no advierten la necesidad de los diversos «pasos» dados por el salmantino. A pesar de lo cual, cabría disentir con ese criterios la contestación buscada no apareciera por ningún lado.

Por ejemplos América era un continente deshabitado en un 85% de su territorio. En tales sitios despoblados, donde los españoles se asentaron sin conflicto con aborígenes: ¿tenía o no derecho España para imponer su dominio..? En vano es indagará en Vitoria la respuesta a ese interrogante. A la recíproca, tampoco se preguntó por la situación de quien pudiera ser

---

321.- Krauss, Günther, op. Cit., ps. 339 - 340

caracterizado como un «usurpador benévolo"; esto es, un conquistador español que se hubiera comportado con los indios como un ángel del cielo, respetando maravillosamente bien los derechos humanos de los antiguos ocupantes, pero que careciera de título, por que su nación, España, no lo tenía. En ese caso ¿esa conducta amable bonificaba la usurpación..? O: ¿acaso el bondadoso usurpador de una vivienda particulares transforma en propietario por su buen proceder con los ocupantes del mueble..? Por ese tipo de interrogaciones debió haber comenzado. Por averiguar el derecho dominial de España. Por compulsar el texto de las Bulas Alejandrinas, y luego emitir un juicio jurídico, lo hizo tal cosa. Se desinteresó por completo de los derechos reales públicos y se enzarzó en polémicas sobre los mejores métodos de evangelización. No se ocupó de la Donación, sino de la Misión.

Nosotros lo reconocemos el derecho para optar por la temática ética sobre la conversión forzada o voluntaria de los indios. Lo que lo desconocemos es que a ese análisis moral lo transforme y confunda con el jurídico. El, tan supuestamente tomista, debió distinguir los planos, y no ponerse a inferir de continuo consecuencias jurídicas de sus exámenes morales; que no otra cosa suponía el adelantarse a tachar de "ilegítimos», los principales títulos jurídicos del dominio americano,

Las confusiones son varias. Del Descubrimiento con la Conquista y la Colonización; luego, la materia geográfica (Indias) con la demográfica (indios); el derecho sobre las cosas, "jus in rem», con el derecho sobre las personas, "jus in personales derecho público (soberanía) con el privado (propiedad), etc.

Por ejemplo, cualquier mediano abogado sabe que en un contrato de compraventa el comprador puede no respetar alguna cláusula fijada por el vendedor en favor del inquilino de la casa comprada. Será de justicia que el inquilino reclame por recibir el trato de un intruso y no el de un arrendatario. Para ello, tendría un derecho personal demandable ante la administración de Justicia. Pero eso no alterará el derecho real transmitido en el contrato principal.

De modo análogo, la disputa acerca de los procedimientos de los conquistadores españoles con los nativos, beneficiarios de la donación papal,

no afectaba el título dominial hispánico, por corresponder a campos jurídicos distintos.

Pues Vitoria, sin esperar a tener resuelto los problemas jurídicos, metafísicos y teológicos que ha planteado, pasa derechamente a examinar la temática de la conversión voluntaria o forzada de los indígenas, con categorías morales. Actitud que lo lleva a no dar nunca respuesta a la segunda y tercera pregunta de su premio.

De esta forma, el discurso vitoriano se mueve exclusivamente en el ámbito moral, en el «forum conscientiae". Y Günther Krauss lo sigue por esos niveles, analizando de paso la personalidad del moralista. Adelanta Krauss que Vitoria sería una especie de «Las Casas por dentro", que descree de la empresa nacional hispana. Dios:

> «Estamos convencidos de que el ingenioso equilibrio de los pro y contras en la discusión en torno a la legitimidad de la Conquista no encierra ninguna tendencia a justificar finalmente esa magna sorpresa. Estamos convencidos de que Vitoria no advirtió toda la trascendencia del proceso de la Conquista. La empresa lo resultaba extraña en lo más íntimo de su ser. Es cierto que de modo expreso sólo formula un «non liquet»... Pero... , este «non liquet» tiende por su esencia hacia un «non licet"... a la tal vez para él mismo oculta tendencia fundamental de sus argumentos, una contracorriente exteriormente invisible, pero muy intensa, que hacer derivar el barco cargado de argumentos vitorianos hacía malos fondeaderos. La idea es desprende de su autor como la flecha del arquero. Así Vitoria se convierte de escéptico en negador, cualesquiera que sean su propósito y contenido de conciencia"[322].

Abunda Krauss sobre la ventaja del silencio. «Ese silencio - dice - era perfectamente exigible. De haberse observadora humanidad, la ciencia y el derecho de gentes no habrían perdido más que algunas afirmaciones y normas abstractas, que no admitían ninguna aplicación segura a aquella situación concreta». En apariencia, Vitoria intentaba refugiarse en la neutralidad; pero: "en realidad, la neutralidad de Vitoria no era viable... lo

322.- Krauss, Günther, op. Cit., p. 350

que Vitoria hablaba al oído en el confesionario, terminaría predicándose desde lo alto de los tejados"[323].

En fin, que por encima de esos análisis subjetivos estaba la cuestión objetiva, que para Günther Krauss se condensa en estos términos:

> «No por teólogo Vitoria deja de ser vasallo de su emperador y rey y del papa. Aplicamos a su persona ese concepto del derecho feudal, a pesar de que Vitoria mismo no muestra ninguna comprensión por ese derecho; en ello estriba la aparente claridad de sus conceptos. Incluso le aplicaríamos esa noción aun en el caso de que en tiempos de Vitoria no hubiese desempeñado ya el importante papel que durante la Conquista todavía representó de hecho; porque ese concepto puede, ofectivamente, derivarse de un derecho natural. El tan a menudo citado dicho «my country right or wrong» no yerra en absoluto al proclamar que, en cazo de duda, el vasallo debe ponerse del lado de su señor. En una situación dudosa, nadie tiene derecho a abandonar a su señor, como el propio Vitoria reconoce. Pero Vitoria es neutral entre España y el emperador, por un lado, y Francia de otro, cuando se trata de Milán o Borgoña; y se siente neutral entra descubridores e indios en realidad no se trata de éstos- cuando son las Indias lo que se ventila. Con sus dudas, aparentemente hace justicia a todos; pero la justicia es a expensas de su señor.

Vitoria recibió su formación espiritual en Francia. A pesar de ello, sus manifestaciones se atribuyeron a España, lo era ningún resistente; pero tampoco fue un buen vasallo. Precisamente la imagen del buen vasallo tiene su origen más que nada en España. El Cid es el buen vasallo por excelencia y su imagen, redimida de los retoques y desfiguraciones de sus enemigos, ha sido restaurada hoy día como remedio contra un malsano escepticismo. Vitoria es un escéptico. No quisiéramos ser injustos calificándolo sin ambajes de mal vasallo. Llamémosle mejor vasallo escéptico y, como tal, dudoso"[324].

Así rebotan las dudas vitorianas sobre su autor.

323.- Krauss, Günther, op. Cit., ps. 354, 355

324.- Krauss, Günther, op. Cit., p. 355

Krauss ha visto bien a dónde conducen tantos "si, pero no": al pantano del escepticismo; que no satisface a nadie.

Silvio Zavala, investigador liberal, apunta:

> «En verdad, es más liberal Vitoria cuando rechaza los títulos ilegímos pensados por otros autores que cuando elige los propios que considera legítimos»[325].

Situación que se concreta en el toma de la potestad pontificia, Vitoria niega la plenitud de potestad y propone una especie o variedad de «potestad indirecta". Según el P. Urdánoz, se trataría de una «desafortunada denominación de la "potestad temporal» del Papa aunque en orden a lo espiritual» y en cuanto necesaria para los fines espirituales; lo que implica notoria concesión a la vieja concepción del "orbio christíanus"[326].

Pues ahí - donde su discípulo lo reprocha -, ahí precisamente, está la clave del éxito de Vitoria. En esa constante dualidad o ambigüedad, manejada con la dialéctica interminable del "sí, pero no". Sirvió para inquietar la conciencia de los gobernantes, al colocar en entredicho la legitimidad de sus títulos de dominio. Pero, también, sirvió para procurar una apariencia de remedio tranquilizante, administrado a renglón seguidoras el método de la ducha escocesa. ¿Dónde quedaba la opinión definitiva de Vitoria..? ¡Misterios de la dialéctica! Pudiendo cada exégeta privilegiar este pro o aquel contra, muchos se sintieron satisfechos, aunque fuera a medias. Ese es uno de los saldos de la duda vitoriana.

1. 10. Relaciones con el Imperio y el Papado

Como es 1ógico, no podían ser buenas.

Referente al Emperador, José Antonio Maravall - que es uno de los catedráticos españoles que es ha ocupado específicamente de este Problema- comienza por señalar que : "hay que reconocer ... que Vitoria desmonta la concepción política medieval, precisamente en el momento de Carlos V, y replantea el tema de la comunidad o del Estado en térmi-

325.- Zavala, Silvio, «Introducción», cit., p. CXVII

326.- Urdánoz, Teófilo, o. p., "Síntesis, etc.», cit., LXXXVIII

nos modernos". Arguye con la Modernidad en el instante en que era posible restaurar la Cristiandad. Porque el plan de Carlos V era, afirma Maravall, "aguatinista", esto es, cristiano pleno. Leamos el resumen:

> «Es cierto que Carlos V dispone de unas determinadas creencias básicas. Entre ellas aparece, como marco que encierra todo lo demás, el universalismo político - moral, de base cristiana... impulsado por el afán caballeresco, de un gótico tardío, hacia las cosas grandes, y siempre inspirado en las corrientes de universalidad cristiana, pretende dar nueva realidad a ese Imperio que recibe...
>
> El primer acto encaminado a ese fin había sido Bolonia (Nota: la coronación por el Papa Clemente VII).
>
> Con ese acto de Bolonia Carlos V aceptaba una cierta dependencia, por lo menos en el campo doctrinal, respecto a la Santa Sede. Un príncipe imbuido de la idea moderna del Estado hubiera rechazado el posible vínculo...
>
> Carlos V ve siempre identificadas las conveniencias políticas de sus reinos y tierras con las de la Cristiandad, porque tiene que ser así, ya que él es la cabeza - y en cierto sentido el todo - de la república cristiana. Teóricamente, esa es la razón del Sacro Imperio...
>
> Agustinismo político hay en otros muchos escritores que defienden las tesis del Imperio y en el mismo Carlos V ... representan la continuidad de la tradición medievales. Casi todos los "imperialistas" en torno a Carlos V eran pensadores y políticos que conservaban una fuerte dosis de agustinismo"[327].

Pues Vitoria dirá: "no hay potestad universal", ni finalidad política sobrenatural. En su teoría no tiene cabida la Cristiandad. Está toda hecha para el Ecumenismo Profano, no para el Universalismo Cristiano.

El P. Eleuterio Elorduy es otro de los estudiosos de la cuestión imperial. Examina la posición filosófica de Vitoria con respecto a la idea imperial y, como quiere exculpar el voluntarismo del P. Francisco Suarez, impugnado a su turno por el P. Delos O. P. , procede a fijar estas diferencias:

«Pero he aquí que contra la teoría de la vocación imperial de los pueblos, dentro de España y en los círculos más representativos de nuestra

---

327.- Maravall, José Antonio, op. cit., ps. 68, 97, 129, 130, 238, 248, 251

tradición teológica, surge otra teoría que ignora o soslaya la posibilidad del llamamiento de Dios para empresas colonizadoras...

Vitoria sometió al análisis frío de la razón el modo de realizar la vocación imperial del pueblo, y su poderosa inteligencia no encontró fórmulas para cohonestar, mucho menos para aprobar, la fundación del mejor imperio que ha habido debajo del sol. Internacionalistas modernos, como Delos, se deleitan en el análisis sereno y lógico de Vitoria, que echa por tierra todo el fundamento jurídico del gran Imperio español, y acusan de voluntarista a Suárez, que comprendió y defendió la base moral de nuestro Imperio... Vitoria prejuzgó la cuestión del Imperio español y de todo Imperio por considerarlo desde un punto de vista meramente intelectualista y objetivo. No hay vocación verdadera que se justifique plenamente desde un punto de vista puramente racional que no tenga en cuenta la voluntad de Dios. Una vocación intelectualista, objetiva, calculada y mercenaria, como la de un asalariado, una vocación laícana, no es una vocación. A quien llamara a las puertas de una religión por puro cálculo demostraría que su vocación no es auténtica; el tal no es apto para el Reino de Dios (la pura objetividad es norma única o suficiente de conducta para Dios que a nadie tiene que rendir cuentas. En los seres inferiores no basta la objetividad; debe sumarse la obediencia al Ser Supremo)...

La cristiandad no había construido las instituciones del Sacro Romano Imperio y de las nuevas nacionalidades bajo el signo de una filosofía democrática y naturalista como la de Aristóteles, sino bajo el de la religión y la revelación...

Esta religión positiva, no meramente intelectualista, con la creencia viva en un Dios que habla al mundo por la revelación y lo quiere gobernar mediante los dos poderes, espiritual y temporal, en forma positiva, y no por meras conclusiones filosóficas, es lo que constituye la esencia misma de la tradición política medieval... Pero lo cierto es que el concepto español del Imperio respondió a esta mentalidad tradicional cristiana, que Arquilliére y Delos llaman agustiniana. Antes de que Vitoria ocupara la cátedra de Salamanca estaba ya fundado el Imperio español con normas providencialistas, como encargo pontificio hecho a España en nombre de Dios...

Vista desde otro punto la discrepancia entre el concepto español de Imperio y el ideal político naturalista, observaremos que consiste en que para no-

sotros el Imperio o la nación – estado constituyen personas morales, mientras que para la escuela naturalista son meras instituciones. Es decir, que para nosotros el Estado pertenece a una categoría superior a la de las "cosas». Una «cosa» no es un sujeto apto para recibir una vocación ni una misión, ni un destino racionará las cosas se las trae, no se las llama. Se las lleva, no se las envía. Se les señala un fin, no un destino que hayan de cumplir. Ser llamado, enviado, y destinado es propio de sujetos racionales, es decir, de "personas", Las cosas sólo son capaces de una mera finalidad...

El Imperio, que en su aspecto religioso no es si no el providencialismo aplicado al gobierno de los pueblos, es lo más opuesto al criticismo racionalista. Por eso los Santos Padres se opusieron a Aristóteles, que no pudo hacer su entrada en las escuelas cristianas por su incredulidad, hasta que en la aurora del Renacimiento comenzó a levantar cabeza el espíritu particularista y «objetivo», enemigo del Imperio...

Es decir, por Vitoria"[328].

Mucho más abajo que estos análisis peraltados, los historiadores hurgan en documentos que pudieran acreditar algún tipo de amistad entre Carlos V y Vitoria. Las probanzas halladas son escasas.

El P. Beltrán de Heredia menta dos peticiones del año 1539, que se dirigen a la cátedra de Prima (sobre asuntos promovidos por el Obispo de Méjico, P. Zumárraga), y otra del 31 de marzo de 1540, al Prior del convento de San Esteban pidiéndole dominicos para evangelizar Nueva España, porque en él abundaban «personas calificadas, de buenas y sanas letras". Por otro lado, existe la consulta real de la que da cuenta la Relección «De Matrimonio", del año 1531 (en función del caso de la reina Catalina de Inglaterra, repudiada por Enrique VIII). Eso es cuanto se ha encontrado, y no es mucho.

Como faltan datos con que abonar la hipotética benevolencia de Carlos V con Vitoria, se rellena el vacío con mitificaciones. Una típica es la de la presencia del Emperador en el aula de Vitoria, Veamos.

Registra Iannarone que en 1534. Carlos V «al visitar la Universidad de Salamanca no deja de asistir a una lección del maestro (Vitoria) entre los otros profesores»[329]. En las últimas palabras está la clave para descifrar el

328.- Elorduy, Eleuterio, S. I., La idea del imperio en el pensamiento español y de otros pueblos. Madrid, Espasa – Calpe, 1944, ps. 43, 44, 113, 114, 116, 315, 115

329.- Iannarone, Reginaldo Di Agostino, op. Cit, P. XXXVIII

mito. El Emperador visitó Salamanca, la Universidad más antigua, y saludó a todos sus profesores; es decir, no fue por Vitoria en particular. Aclara Sor Agueda Varía Rodríguez Cruz, O. P, :

> «Carlos V, después de oír misa en las Escuelas, recorrió todos los (estudios) generales, deteniéndose en cada uno de ellos, "arrizado» a un banco, para oír las explicaciones de los catedráticos, entre ellos el gran maestro fray Francisco de Vitoria; acudieron a las Escuelas a leer hasta los catedráticos jubilados. Cuatro horas duró esta visita de cumplido a la Universidad»[330].

En esas cuatro horas, el trajín fue intenso. Dios el P. Teodoro Andrés Marcos:

> «El hecho consistió en que venido a Salamanca el Emperador por visitar la Escuela, oyó misa en su capilla el dicho viernes, asistió a una disputa académica; «fue a oír al doctor Montoya... y de allí (al) doctor Navarro... y de ahí (al) doctor Montemayor... y de ahí ... a Fray Francisco de Vitoria... ; De ahí al doctor Silfoso... : de ahí al doctor Gonzalo... ; de ahí al doctor Tapia... ; y de ahí al doctor San Isidro". No sería, pues, mucho lo que «oyera» en esa visita imperial a cada uno de tantos doctores»[331].

Luego, inferir de esa deferencia imperial genérica un signo de individual respeto hacía Vitoria - como lo han hecho el noventa y nueve por ciento de sus biógrafos - no es más que un despropósito.

Un tema más controvertido es el del «Anónimo de Yucay", o problema del Perú.

Ramón Menéndez Pidal y Alfonso García Gallo se han fundado en un documento llamado el «Anónimo de Yucay", de 1571, para sostener que Vitoria influyó sobre Carlos V a fin de evitar que abandonara el Perú.

En dicho documento se lee:

330.- Rodríguez Cruz, Sor Agueda María, O. P., Salmantica Docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, Universidad de Salamanca, 1977, t° I, p. 71

331.- Dr. Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., p.140 nota 217

«quiso S. M. dejar estos reinos a los Incas tiranos... Francisco de Vitoria le dijo que no los dejase, que se perdería la cristiandad, y prometió - el Emperador - de dejarlos cuando éstos fuesen capaces de conservarse en la fe católica»[332].

Después ese dato se asocia con otros tres (la «Memoria» de García Castro, de 1506, 1a «Representación» del Licenciado Francisco Falcón al Concilio II de Lima, de 1567. y la «Historia de los Incas» de Pedro Sarmiento de Gamboa, de 1572) que sin aludir para nada a Vitoria, mencionan la posibilidad del abandono hispano.

Fuera de esos papeleo, no existe constancia alguna, ni en España ni en América, en algún cronista real - en particular, en López de Gómara que refiera semejante consulta real al profesor de Salamanca.

Juan Manzano Manzano estudia y ordena las probanzas existentes; es decir los tres textos citados, a los que añade unas palabras de un discurso de Carlos V, del 16 de setiembre de 1528, transcritas por el cronista Alonso de Santa Cruz, con las que dijo: "Ni es tampoco mi intención de ir a Italia por tiranizar los pueblos", a la par que afirmaba: "Cosa ajena ni reino ajeno no tengo". Con esos elementos, el profesor Manzano deduce que, a raíz de las acusaciones de Las Casas, en la Junta de 1542:

> «La reacción del Emperador no se hizo esperar. Instantáneamente, sin requerir nuevas consultas, decide abandona» aquellos dominios que no le pertenecían con justo título, a fin de restituir a sus legítimos dueños»[333].

332.- García - Gallo, Alfonso, op. cit., ps.52, 65. El susodicho documento de Yucay contiene, además, una parte muy interesante, que es la referida al P. Las Casas. Así, constituye «un asalto frontal a las teorías de Las Casas, quien al decir del autor, si bien nunca estuvo en el Perú y no conoció de primera mano las condiciones del país, promovió todo el alboroto". El autor del Anónimo confiesa «que él mismo siguió la doctrina de Las Casas hasta que comprobó su falsedad en el Perú": Hanke, Lewis y Giménez Fernández, Manuel, Bartolomé de Las Casas 1474 - 1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.1954. p. 201

333.- Manzano Manzano, Juan op. cit., ps.124 – 134. Allí transcribe los textos que meritúa. Primero, el de Pedro Sarmiento de Gamboa, quien en su «Historia Indica» menta las alegaciones de quienes afirmaban que los Incas eran los legítimos y verdaderos reyes. «Lo cual – agrega - dio causa a los extraños de vuestro reino, así católicos como herejes y otros infieles, para que ventilasen y pusiesen dolencia en el derecho que los reyes de España han pretendido y pretenden a las Indias, y por lo cual el Emperador Don

Marcel Bataillon refuta completamente esa argumentación.

Comienza por alegar que: "ningún texto contemporáneo de Carlos V confirma este drama, mencionado aquí después de la desaparición de todos sus actores". Indica luego que el hecho que los tres documentos «hayan sido redactados, cosa curiosa en el Perú en la misma fecha tardía», es sugestivo sino sospechoso. Abundando en razones, dice:

> «Pero ¿qué decir de las relaciones descritas por el anónimo de Yucay entre los dos teólogos (Vitoria y Las Casas) y el emperador? Se sabe que el 10 de noviembre de 1539, algunos meses después de que Vitoria pronunciara sus famosas «Relectiones» teológico - jurídicas, Carlos V envió al prior de los dominicos de Salamanca instrucciones severas para que se abra información acerca de estos teólogos que han impugnado, en sus sermones y conferenciases derecho sobre las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano; ordena la confiscación de todos sus escritos sobre estas materias, prohibiendo toda predicación. discusión y publicación referente a ello, a menos que expresamente tuvieran la aprobación real (Nota 9: Esta severidad no queda anulada por la deferencia con la que el soberano consulta más tarde con Vitoria sobre cuestiones concernientes a la cristianización y que no tienen implicaciones políticas).
>
> ¿Habrá que creer que, tres años más tarde, Carlos V, trastornado por las revelaciones de Las Casas sobre los abusos de los conquistadores y sobre la legitimidad de los soberanos indígenas, se declara dispuesto a reconocer estas soberanías y a abandonar las Indias, y que no se ha detenido en esta pendiente fatal sino por el aviso de

---

Carlos, de gloriosa memoria, estuvo a punto de dejarlas". El segundo, el escrito del licenciado Falcón al III Concilio Límense, en el que dote dice estar «informado que lo ofreció (abandonar) el Emperador"; lo cual le parece que «no le era lícito dejarlo» por los daños sobrevinientes. El tercero, la Memoria del Presidente y Gobernador del Perú, Lope García de Castro, en la que expresa que Su Majestad está obligado 'la sustentar esta tierra así en la doctrina como en la justicia. y que pecaría mortalmente si la desamparase, como se determinó en la Junta que se hizo, así por letrados teólogos como por juristas, año de cuarenta y dos (1542)».

> Vitoria, que es refiere no a su derecho, sino a sus deberes con la evangelización? Para cualquiera que no estuviese sobre aviso. Las Casas, defensor de los indios, esforzándose en sustraerlos a los encomenderos para confiarlos a la protección de la Corona, debía inquietar mucho menos a Carlos V que Vitoria, que discutía públicamente el fundamento jurídico de la dominación española en el Nuevo Mundo. No sé cómo se ha podido sostener que el aviso real de 1539 se dirigía a otros dominicos turbulentos y no al gran profesor Vitoria. ¿Por qué, entonces, las «Relectiones» no aparecieron hasta 1557 y en Francia?...
>
> Hasta ahora se ha buscado en vano en el Archivo de Indias un documento de esta época que atestiguara, por poco que fuera, las deliberaciones oficiales u oficiosas sobre la legitimidad respectiva de las soberanías indígenas y españolas en América... (Nota 11: No se encuentra el menor indicio de que Vitoria fuese consultado, ni que se abordase el tema de la soberanía)[334].

Además de estas reflexiones 1ógicas, Bataillon propone otras cronológicas. Así, la unidad intelectual del autor del texto de Yucay - que él afirma que fue el P. Jerónimo Ruiz del Portillo, superior de los jesuitas del Perú - y Sarmiento de Gamboa, en razón de que ambos eran colaboradores del virrey Francisco de Toledo. Asevera que el escrito de Lope García de Castro coincide con los principios de Solórzano Persira, y con otras miras, que no las de la soberanía (corroborado por una carta al Rey Felipe II). Y añade que el licenciado Falcón era un lascasiano que atribula al Emperador lo que su grupo deseaba (aparte que las frases del cronista Alonso de Santa Cruz son completamente ajenas al tema). De todo lo cual concluye:

> «Mientras no se encuentre un documento auténtico del reinado de Carlos V, que atestigüe un ofrecimiento imperial de restitución de la soberanía, o al menos un debate oficial sobre este tema, es Prudente ver ahí un mito tardío que apasionó al Perú, con enfoques opuesto”[335].

334.- Bataillon, Marcel, «Estudios sobre Bartolomé de las Casas”, cit., ps. 336, 337, 339 - 340

335.- Bataillon, Marcel, «Estudios, etc.», cit., ps. 345 – 350; cfr, «Charles Quint, etc.», cit., p. 81, nota 11

Son conclusiones bien compartibles.

No nos resultan iguales las del profesor Alfonso García Gallo. El teje conjeturas sobre conjeturas, a partir de un escrito cuya autenticidad se haya seriamente cuestionada (hay quienes como el P. Isacio Pérez Fernández, lo juzgan directamente falso). Llama la atención esta conducta historiográfica del profesor madrileño, puesto que ahora incurre en los mismos errores que criticara a Manuel Giménez - Fernández, con ocasión del examen de las Bulas Alejandrinas (la confusión entre hechos probados y meras hipótesis). De esa forma sostiene que el Emperador: "ante el asombro de sus consejeros, manifestó su decisión de abandonar el Perú y devolverlo a los Incas». El asombro real es del lector, ya que a continuación agrega:

> «El hecho no debió hacerse público, porque nada dicen de ello los cronistas de la época. Pero no fue tampoco tan reservado que no llegase a trascender, y era generalmente conocido en el Perú años más tarde»[336].

Con semejante base, menta una tercería de Vitoria - el «Derecho Natural"- contra la posición de Sepúlveda - el «Derecho Común"- y la de Las Casas - el «Derecho Propio", de los indígenas -. Todo tan frágil como el mismo documento de Yucay, impugnado de falsedad.

En suma, que el estado actual de la cuestión, bien expuesto por Antonio Lucena[337], no permite afirmar que entrara en los cálculos del Emperador el abandono de América, y menos, que consultara el tema con Vitoria.

En cambio, si hay pruebas de cierta vinculación de Vitoria con los adversarios del Emperador.

Al respecto debe tenerse presente el cuadro epocal.

El marqués de Lozoya, citando a J. E. Elliott, indica que fueron muchos en Castilla los que se negaron a secundar la empresa imperial de Carlos V. Dice lo que sigue:

> «Sus luchas (las de Carlos V) con el rey de Francia, su guerra contra los príncipes protestantes alemanes, no parecían tener mucho o nada que ver con la defensa de los intereses españoles

---

336.- García - Gallo, Alfonso, «El Derecho Común ante el Nuevo Mundo", en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, marzo - abril 1955, n° 80, p.148

337.- Lucena, Antonio, Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V, en: La ética en la conquista de América, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, C. S. I. C., 1948

> y justificaban muy difícilmente el empleo de recursos humanos y fiscales de Castilla. Incluso su política italiana, que culminó con la adquisición del ducado de Milán y la consagración de la hegemonía española en la península, fue duramente criticada"[338].

Eran los partidarios de la pequeña España, los enemigos de la grandeza, los que pensaban de esa manera. Ellos seguían apegados a sus diminutas rencillas en sus Reinos de Taifa. Uno de esos nobles era el Condestable de Castilla Pedro Fernández de Velazco, quien en las Cortes de Toledo de 1538 negó al Emperador los recursos necesarios para continuar la guerra contra Francisco 1 de Francia. El Emperador «se irritó con el Condestable, le juzgó promovedor y mantenedor de aquella rebeldía» comunera y aún lo amenazó con hacerlo tirar por el balcón a la plaza. Pues, sobre este personaje ejerció su influjo Francisco de Vitoria[339].

En la segunda carta al Condestable de Castilla (1536 -1537), le expone Vitoria que él es partidario de la paz con Francisco I; que esa guerra no es por el bien de los pueblos, y que Dios no les perdonar por ello[340].

Tal posición es congruente con la mantenida en su Relección «De la potestad civil» - primera conclusión, tercer corolario -, en la que asevera que: "si los españoles estuvieran en guerra contra los franceses - aun teniendo por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España», si de ello pudiera derivar un daño para la Cristiandad o provocar el peligro turco. "Deberá desistirse de esa guerra"[341].

Esa es la posición que Carl Schmitt definió como de «neutralidad", del vasallo escéptico que dijera Günther Krauss.

Como sabemos, el P. Teodoro Andrés Marcos se alinea en la versión contraria. Casi en solitario insiste en alegar una amistad entre el Emperador y el catedrático salmantino. Por eso, asegura que los otros Vitorianos se equivocan cuando lo erigen en «fiscal» en la cuestión indígena por su recusación de los títulos «ilegítimos» (el primero, el del Emperador), olvidando que al argüir con los título a "legítimos» sería un «defensor» de la Corona.

Después el P. Marcos resume la construcción vitoriana con estas palabras:

338.- Marqués de Lozoya, Historia de España, Barcelona, Salvat. 1967, t° III, p. 377

339.- Hinojosa, Eduardo de, «Introducción», cit., p, 26

340.- Vitoria, Francisco de, "Escritos Políticos», cit., p, 341

341.- Vitoria, Francisco de, «Escritos Políticos", cit. p. 15

> "es tan equilibrada que no es comprobable en ella inclinación alguna explícita hacia la izquierda ni hacia la derecha».

Esto es, precisamente, la posición de «neutralidad", que dijeran Schmitt y Krauss; con la ausencia de un juez que fallara en las pretensiones encontradas.

Por otro lado, el P. Marcos impugna la interpretación tradicional de la carta de Vitoria al P. Miguel Arcos, con sus ataques a la conquista del Perú. No obstante, conviene en aceptar que:

> «de todos modos, apena ver qué acusaciones tan llenas de gravedad hace (Vitoria) contra nuestros conquistadores, salpicando con ellas a sus hermanos en religión, sin que aporte para ello prueba alguna considerable"[342].

Si eso es así, lo de más es lo de menos,

Como lo es el caso del fragmento de «Temperancia", descubierto por el P. Beltrán de Heredia, acerca del canibalismo indígena. Si el pasaje corresponde a otra Relección, como indica Marcos, no tiene importancia, ya que en uno u otro sitio, jamás constituirá un título de honor para su autor.

Dentro de esa polémica, el P. Andrés Marcos copia un comentario vitoriano a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Es interesante observar que ahí dice el Maestro de Prima que: "los infieles están sujetos a los príncipes cristianos», que existe «motivo para sujetarlos por derecho de guerra", como a «obligarlos más y gravarles con más tributos que a los cristianos». Interesante porque después Vitoria cambió de opinión; a salvo la hipótesis - también plausible - que en las clases comunes («lecciones») dijera una cosa (más tomista), y en las conferencias («relecciones), dijera otra (menos tomista). Como fuere, con ninguna de las dos conjeturas se abona en nada la supuesta amistad con el Rey.

Tras toda esa controversia intra - vitoriana, el P. Marcos podrá demostrar que los otros salmantinos padecían de una inquina antiespañola tan

342.- Dr. Andrés Marcos, Teodoro, op. Cit., ps.55, 67, 114 nota 183, 116 - 125, 132, 133, 136. No entramos a considerar los argumentos menores esgrimidos por el P. Andrés Marcos, como el de la diferencia entre las «composiciones» pontificias, o condenaciones, y las «concesiones", que él usa para desvirtuar el claro sentido de la carta al Prior de San Esteban: op. cit., ps, 159 - 166, Con minucias lexicográficas no se puede alterar la notoria intención del remitente y la individualización de sus destinatarios. Lo único que revela ese tipo de argumento es la pequeñez de las disputas entre salmantinos.

acentuada que gozaban agravando los textos de Vitoria. Pero de ello no se sigue que él consiga acreditar la teoría contraria. Lo menos que resta del problema es lo que sostiene el P. Beltrán de Heredia: "la voz de nuestro teólogo (Vitoria) no tuvo efecto en la marcha de la política imperial de aquellos años». Günther Krauss observa que Vitoria: "pasa por alto la efigie del «Carolus semper Augustus orbis Dominus", grabadas en las monedas del cesar, con una indiferencia que seguramente habría llamado la atención a Marcos si él mismo no considerase el título imperial completamente inútil»[343]. El P. Alonso Getino va más allá, y da por cierto que Vitoria dio «golpes de maza, de un fiscal despiadado» y echa «un jarro de agua fría sobre los entusiasmos ardientes» de los españoles con su Imperio[344]. El lector podrá elegir entre esos matices interpretativos. Lo que no podrá hacer, por no haber pruebas para ello, es creer que Vitoria favoreció el Imperio.

Con el Imperio y el Emperador nada, pues.

¿Y con la Iglesia y el Papado..?

Vitoria murió en 1546, cuando sus «Relecciones» permanecían inéditas. En las décadas siguientes se hicieron algunas ediciones (Lyon, l557; Salamanca, 1565), de escasa circulación. Más adelante se reeditaron (Ingolstadt, l580; Lyon, 1586), alcanzando mayor difusión.

El P. Teodoro Andrés Marcos afirma que los Pontífices Romanos, entre 1539 *Y* 1590, no encontraron nada censurable en la obra de Vitoria; y se burla de esta aserción de su contrincante salmantino, el P. Luis O. Alonso Getino:

> «¿Que hubiera ocurrido sí en vida de él (Vitoria), cuando sus ideas no habían cundido, cuando su nombre no habla sido consagrado por la veneración de sus innumerables discípulos, se hubieran lanzado las «relecciones» a los cuatro vientos, cuando él no era un héroe fallecido, sino un luchador que trataba de implantar lo que tan mal asentaba a Sixto V?»[345].

343.- Krauss, Günther, op. Cit., ps, 350 - 351

344.- Alonso Getino, Fr. Luis G., op. Cit., ps, l57, 167

345.- Dr. Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., p. 223; cfr. Alonso Getino, Luis G., op. cit., p. 299

Magüer las burlas del P. Marcos, pareciera que la pregunta del P. Getino era bien pertinente. A para 1ógica, Fernando de los Ríos lo apuntaba así: «El Papa también estaba muy descontento con las doctrinas defendidas por Francisco de Vitoria; y cuando éste murió el 12 de agosto de 1546, continuaba la prohibición imperial». El P. T. Urdánoz ha acreditado que Vitoria combatió las opiniones de autoridades eclesiásticas de su tiempo, como la del Cardenal Adriano de Utrecht, futuro Papa Adriano VI o la de Inocencio IV, en su «Comentario a los Decrétales" exaltando la «libertad religiosa"[346].

Pero es cierto que los problemas doctrinarios con la Iglesia se hicieron graves en la misma medida que sus obras llegaban a Roma. Al respecto anota Luciano Pereña Vicente que en 1583 había sido nombrado miembro de la Santa Rota el español doctor Francisco de la Peña, quien arriba a Roma:

> «en un momento de gran hostilidad contra la tesis española. Sixto V pretende poner en el Indice las relecciones de Francisco de Vitoria y los juristas italianos atacan duramente a su escuela"[347].

Peña es contrario a la tesis de la Escuela de Vitoria. Sin embargo, argumenta indirectamente en favor de ella al poner en tela de juicio la paternidad de las «Relecciones» publicadas. No obstante, a pesar de sus esfuerzos, como lo señala Wernz, el Papa procede a incluir las «Relecciones» de Vitoria en el «Index" de los libros prohibidos por la Iglesia Católica, en razón, precisamente, de sus teorías antipapales[348]

Ese es el hecho.

Y: ¿qué dicen de él los salmantinos modernos..?

Normalmente, no dicen casi nada. Se suelen limitar a observar que por la muerte del Tapa Sixto V la prohibición no llegó a concretarse, y asocian el caso con el de la obra del Cardenal Belarmino. Así, el Cardenal Joseph Höffner indica:

346.- De los Ríos, Fernando, Religión y Estado en la España del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 15 Urdanoz, Teófilo, O. P., «Síntesis, etc.», cit., ps. XCIII, XCV, XCIV

347.- Pereña, Luciano, «El texto, etc.", cit., ps. CLIX, CLX

348.- Wernz, Francisco: Javier, S. J., Ius Decretalium, Roma, 1908, t° III, p.101 nota 30. El P. Luis G. Alonso Getino transcribe unas cartas del embajador español Conde Olivares en las que éste dice que las razones de Sixto V estaban referidas a la Relección «de la potestad del Papa y del Concilio": op. Cit., p. 237

> «Sabido es que Sixto V (1585 - 1590), poco antes de su muerte, incluyó las Relecciones de Vitoria, en unión de las «Controversias christianas fidei", de Belarmino, en el Indice de los libros prohibidos. La bula de introducción al nuevo Indico estaba ya firmada y el Indice mismo impreso cuando Sixto V falleció el día 27 de agosto de 1590, antes de que aquél se hubiese publicado. El nuevo Pontífice Urbano VII, dispuso en seguida que los nombres de los dos teólogos fuesen tachados del Indice"[349],

Como esa versión se apoya en la autoridad del historiador del Papado, Ludwig von Pastor, es la más corriente y aceptada. Por eso, es similar a la que anota Juan Beneyto Pérez, al decir:

> «La obra controversista de Belarmino queda recogida en las «Disputationes de controversis doctrinae fidei adversus huius temporis haereticos", editadas en Ingolstadt. Esta edición estuvo en el «Index» por razones de política curialista, Sixto V estimó - dice Le Bachelet – que limitaba demasiado la jurisdicción temporal del Soberano Pontífice, afirmando que no tenía dominio directo del mundo entero. La prohibición sixtina le ligó a la obra de Vitoria y, por consiguiente, también al tema de los justos títulos dobre las Indias. Afortunadamente, la Bula que debía dar fuerza legal al nuevo índice no pudo ser firmada por el Papa, que murió por entonces, y un nuevo examen evitó la difusión del anterior decreto. Belarmino consideraba que la Bula alejandrina concedía a España solamente los derechos de enviar a aquellas regiones predicadores de la fe y de proteger militarmente a los predicadores y a los convertidos. Rompe, pues, con la tesis del poder directo, y no sin razones realistas. Frente a la tradición imperial de la Edad Media, Belarmino cree que hay que corregir la doctrina y que conviene delimitar las dos potestades"[350].

Por fortuna o infortunio, acá hay datos que no encajan cronológicamente.

349.- Hüffner, Joseph, op. cit., p. 349; cfr. Pastor, Ludovico, von, Historia de los Papas, Barcelona, Gili, 1910, vol. XIV, libro II, op. III

350.- Beneyto Pérez, Juan, Historia de las doctrinas políticas, Madrid, Aguilar.1950, ps, 269 - 270

La Bula estaba ya firmada por Sixto V, el Indice estaba impreso, y sólo faltaba su publicación, cuando se produjo la «afortunada» muerte del Papa. Urbano VII no sacó la obra de Vitoria por ningún «nuevo examen", sino por «razones de política curialista". En efecto, según lo ha probado el P. V. Beltrán de Heredia, la extracción del «Index» no fue una iniciativa pontificio sino el resultado de una presión de la Corona española. Luego, "por pedido del embajador en Roma de Felipe IIII, se sacó al teólogo hispano del Indice[351]. Entonces, si eso es así, ninguna conclusión religiosa cabe obtener del episodio. Menos, la que implícitamente deslizan los apologistas: que el retiro del «Index» supondría una especie de patente de santidad...

Además, es verdad que el cardenal Belarmino, que conocía Bulas Indianas por la versión española, falsificada por Las Casas y divulgada por los Vitorianos; compartid la teoría de Vitoria sobre los «justos títulos». Pero, en 1590, al publicarse en Lyon el «Cedulario Papal", que incluía los textos genuinos de Alejandro VI, Belarmino - según lo comenta Solórzano Pereira - advirtió su error y se convenció del descaminamiento de la tesis vitoriana[352].

Por otra parte, las fechas que invocan los salmantinos, no se corresponden con la obra de Belarmino. Debe tenerse presente que el trabajo polémico del Cardenal tiene dos vertientes: una la controversia veneciana, contra Paulo Sarpi, de 1606; y otra, la disputa con los anglicanos, Jacobo I y Blackwell, de 1607 – 1609, seguida de la con los galicanos (Barclay), de 1610 - 1612. La edición donde se refunden dichas controversias es de Ingolstadt, de 1610. En consecuencia, todo esto es posterior en más de una década a la Bula no publicada de Sizto V, de 1590.

Otros Vitorianos incurren en un nuevo anacronismo. Dicen que el causante de la sanción a Vitoria fue Francisco de la Peña, quien publicó un libro contra el Maestro de Prima. En realidad, la obra de la Peña, titulada «De universali Dominio et Regno Domini et Redemptoris nostri Iesu Christi liber unus", tuvo su primera redacción en el año 1608, y después de dos censuras provocadas por el español vitoriano Lemos, comisario del Santo

---

351.- Beltrán de Heredía,Vicente.0.P.,»Vozgeto.llgcit.pp.3131.Se refiere al Duque de Olivares
352.- Solórzano Pereira, Juan, Política Indiana, Madrid, l930, p, 42; cfr, Castañeda, Paulino.

Oficio -, «depurado ya de toda invectiva personal contra Vitoria", recién consigue salir a la luz (1450). O sea, que las cosas fueron al revés: quien sufrió la persecución ideológica fue Peña y no Vitoria. Y todo ello una década después del asunto de la Bula de Sixto V.

De la suma de conjeturas falsas surge una hipótesis probable: que la sanción a Vitoria, de 1590, es anterior e independiente del problema suscitado con las controversisas del Cardenal Belarmino sobre el poder «indirecto» (con razones muy poco «realistas", digamos de paso), aunque tengan alguna conexión ideológica.

Permítasenos otra suposición: si los Vitorianos se confunden de fechas se debe a que los problemas de las «Relecciones» no concluyeron con la derogada Bula de Sizto V. El mismo Beneyto indica que en el año 1659 se denunció ante el Consejo Supremo del Santo Oficio de la Inquisición Española ciertas proposiciones del Maestro de Prima. Miguel de la Pinta Llórente consigna que con anterioridad también se habían examinado proposiciones de Melchor Cano y de Cayetano, y no se había aceptado la censura por la «cortesía» y «reverencia» que se debía a sus personas. En cuanto a los textos de Vitoria fueron los referidos al sacramento de la confesión y al óleo «nom benedicto in administratione sacramenti Extemae Unctionis». El Consejo entendió que, si bien dichas proposiciones no eran ortodoxas, quedaban salvadas, «considerando el tiempo de la impresión de sus «Relectiones», anterior a la época tridentina"[354].

No fue, pues, plácido el camino eclesiástico recorrido por la obra de Vitoria en sus comienzos.

Más allá de las peripecias curiales o diplomáticas de la Bula condenatoria, pareciera que los católicos españoles debieran haber tenido alguna reserva frente a las doctrinas del internacionalista de Salamanca. Paradójicamente, no ha sido así...

Bien; o mejor dicho: mal. Mal con el Emperador, mal con el Papa; esas fueron las relaciones de Vitoria. Que no cabría que fueran de otra mane-

---

353.- Pereña, Luciano, «El texto, etc.", Cit., ps. CLX - CLXI

354.- Beneyto Juan, Espíritu y Estado en el siglo XVI. Ensayos sobre el sentido de la cultura moderna, Madrid, Aguilar, l952, p.127; De la Pinta Llórente, Miguel. 0. S. A., op. Cit. t° I, ps. 30, 129, 41

ra. Cual lo ha dicho el P. Carro, si Vitoria trató de la potestad imperial como si «el Emperador no fuese el Rey de España", si trató de la potestad pontificia como «un extraño a la Religión Católica". y si aborda la cuestión de las Indias «como si no fuera una parte del Imperio españolas qué reciprocidades habrían ..? ¡Las que hubo!

En su época, tanto el Papado como el Imperio hispánico combatían con las potestades protestantes. En ese gran conflicto, Francisco de Vitoria fue «neutra"; Se comporto como un suizo; pero era español, y su palo estaba en guerra. En esa circunstancia, un «vasallo escéptico y dudoso» – como lo llama Günther Krauss - se transforma en un mal vasallo. Al P. Teodoro Andrés Marcos le «duele» ver que han puesto a Vitoria en la mala compañía de Las Casas, los calvinistas holandeses y demos difusores de la Leyenda Negra. Eso habla bien de la religiosidad y del patriotismo del P. Andrés Marcos; mas nada dice de Vitoria.

La duda vitoriana se resuelve contra el Imperio español y el Papado romano. Esa es una conclusión obvia.

Un buen vasallo de aquel tiempo conflictivo, Antonio Hurtado de Mendoza, exigía: "Honremos nuestra patria generosa / que por tantas hazañas y blasones / es la envidia común de las naciones», ¿Abundó Vitoria en esa piedad filial patriótica..?

1. 11, Final

Tullido, por el reuma o la gota, fray Francisco continuó con sus lecciones salmantinas.

Postulado para ir en la delegación al Concilio de Trento, su salud no se lo permitió. La enfermedad lo condujo a una muerte precoz, acontecida el 12 de agosto de 1546.

Su mayor mérito, el de intelectual laborioso, no lo pudo coronar con la publicación de sus obras.

A este respecto debe recordarse que, merced a la gestión de Vitoria, funcionaban las imprentas en Salamanca desde 1480.

El 28 de enero de 1548 se convocó al claustro para que considerara el asunto de los escritos de Vitoria.

Si la fama del Maestro hubiera sido tan indisputada, cual pretenden muchos de sus apologistas, el claustro debió haber aprobado su publicación sobre tablas y por aclamación. En lugar de eso, se resolvió enviarlos a una junta de teólogos, "para ver si se han de imprimir». El 10 de febrero del mismo año, volvió el claustro a examinar «si conviene a la Universidad imprimir los tratados del maestro Vitoria". El 3 de marzo expidió una cédula, según la cual el rector, Martín Figueroa, daría cuenta de sus tratos con el prior de San Esteban sobre la cuestión. Esto se traducía en el hecho de que el referido prior, junto con Melchor Cano, Francisco Sancho y Juan Gil de Nava, vieran esos escritos y los pusieran en limpio. Mas, todo eso no pasó de ser un «dorado proyecto», sin que nada se concretara al respecto. Curiosa desidia. O, tal vez, en lugar de ingratitud, cabría hablar aquí de singular cautela.

Lo seguro es que, como lo asegura el P. T. Urdánoz: "los comisionados, distraídos en otras ocupaciones, se preocuparon muy poco de hacer efectiva la resolución del claustro", por lo que cabe imputar una «incuria general» en Salamanca hacia la obra de su famoso catedrático[355].

El P. Beltrán de Heredia desea atribuir la ausencia de edición a que: «Vitoria no preparó nada propio para la imprenta. Era reacio a sacar a luz sus producciones"[356]. No había sido así en París. Por eso, no es difícil conjeturar que otros eran los motivos que provocaron que sus escritos no vieran la luz de las imprentas.

Pasados once años de la muerte de Vitoria, Jacobo Boyer publicó en Lyon la primera edición de las Relecciones, en 1557.

La noticia no cayó bien en Salamanca:

> «Fue una sorpresa desagradable para los encargados de la conservación y difusión de los escritos Vitorianos. La edición de Salamanca respondía también a cierto despecho"[357].

Se alude ahí a la segunda edición, la de 1565, a cargo de Alfonso Muñoz, con la cual la Universidad que se gloriara con su magisterio, diecinueve años después de la muerte del Maestro de Prima recién se dignaba publicar sus obras.

355.- González, Rubén C., O. P., op. cit., ps.80 - 81; Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., «Los manuscritos, etc.", Cit., ps. 30, 31 – 32, 27 - 28; Urdánoz, Teófilo, O. P., "Obras, etc.", cit., p.75

356.- Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., «Personalidad, etc.", cit, p. XXVIII

357.- Pereña, Luciano, «El texto, etc.", Cit., p. CLXV

Todavía en 1583, el doctor Francisco Peña, profesor de la Universidad de Bolonia, excusaba a Vitoria de sus errores doctrinarios alegando la calidad de "apócrifas» de esas Relecciones[358].

Está claro que Melchor Cano, Domingo de Soto, y otros discípulos y amigos de Vitoria prefirieron retener la edición publica de la obra.

Libros inéditos. Para nosotros la explicación de ese hecho - como el del «extravío» o desaparición de los originales, que hubo que recomponer a través de diversos «códices» o apuntes de clases - obedece a la situación, marginal en que vivía Vitoria, a raíz de sus relaciones con la Iglesia y el Imperio.

Quienes prefieren considerar como voluntaria la omisión de edición, en realidad, anotan otro factor más a la hipótesis del "enmascaramiento", de la vida «velada", formulada por algunos autores.

Se sostiene que tal silencio contiguo al deceso fue retribuido por la enorme popularidad alcanzada por su obra en los siglos posteriores. No obstante, también aquí cabría observar lo que en 1889 decía Eduardo de Hinojosa:

> «No ha habido apenas autor que, al tratar de los orígenes del derecho internacional, se haya olvidado de citar el nombre y las opiniones de Vitoria; las más de las veces, es cierto, mostrando bien a las claras no haber hojeado siquiera sus escritos, con lo cual ha llegado a ser Vitoria un escritor en cierta manera popular y, sin embargo de los menos conocidos»[359].

Popularidad entre los que no leen. Una paradoja más . Como esta - últimas contando con tantos panegiristas, su biografía sigue enmarcada por misterios. ¿O será que las nubes de incienso, prodigado con mano amplia, han terminado por oscurecer del todo la grisácea silueta del profesor de Salamanca..? Si así fuera, nuestro modesto ensayo pudiese contribuir a disipar aquella nubosidad. En cualquier caso, nuestro propósito no ha sido otro que - como diría don Ramón Menéndez Pidal - el de cumplir con el «ingrato deber exigido por la crítica histórica».

358.- Pereña, Luciano, «El texto, etc.", Cit., ps. CLIX - CLX

359.- Hinojosa, Eduardo de, «Introducción», cit., p.13

Capitulo 2

Vitoria en la Controversia de Indias

2. 1. La situación previa

La trascendencia de fray Francisco de Vitoria radica en su calidad de impugnador de la legitimidad de los títulos de dominio de la Corona de Castilla sobre América, Nosotros, que creemos que América es «la bien donada», nos lo hemos encontrado como contendiente principal en todos los planos por donde debe abordarse la cuestión el teológico, el filosófico, el histórico, el político y el jurídico. Polémica que como es obvio, no podemos ni debemos reiterar acá; a lo sumo sugerimos la remisión del lector hacia esos trabajos nuestros[360].

Mas resulta que la mayor divulgación del pensamiento de Vitoria no proviene de su crítica al Derecho del Descubrimiento sino de sus objeciones a los métodos de la Conquista. Ahí se, le vincula, a la denominada «Controversia de Indias», que si bien tuvo como protagonistas a Bartolomé de las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda, suele resolverse por muchos autores con una apelación a la tercera de Francisco de Vitoria. En esa perspectiva, el Maestro de Prima, a pesar de haber escrito con anticipación a Las Casas y Sepúlveda, y aun de estar muerto cuando éstos polemizaron, sería quien dispondría de la solución del problema planteado por los célebres antagonistas.

Todavía, en las máximas difusiones populares, se le atribuiría un rol envidiable. Sepúlveda es el perverso esclavista, vocero de los malvados conquistadores. Las Casas es el violento «Apóstol» de la libertad de los amerindios, que con santa ira defiende los derechos humanos del buen salvaje. Y Vitoria, el ecuánime y apacible juez o árbitro que da a cada uno lo suyo.

Sin disputar con esa mitología, es claro que tampoco podemos ignorarla a la hora de ponernos a estudiar este asunto.

Y, específicamente dentro de este ámbito referido a la Conquista, también debemos proceder a otra remisión, desde que de fray Bartolomé de

---

360. Nosotros tenemos en elaboración una obra grande denominada: «América, la bien donada" dividida por partes. De ellas sólo hemos podido publicar la sección del Derecho, titulada Bases jurídicas del Descubrimiento de América, Mza., EDIUM.1992

Las Casas y de la actuación de Carlos V en la Controversia de Indias, nos hemos ocupado con anterioridad[361].

Ya pasando derechamente al problema, comenzamos por establecer la situación de los indígenas al momento en que Vitoria reflexionará sobre ellos en su pertinente Relección. Lo cual, a su vez, obliga a un breve periplo introductorio.

El Descubrimiento se produjo en función de los ideales y planes estratégicos de la Cristiandad para romper el cerco tendido por el Islam; se inscribe en el programa de la proyectada Cruzada -pergeñada en la escuela de Sagres por Enrique el Navegante-, cuyo objetivo era «caerle por la espalda al turco", en base a alianzas con los míticos príncipes de las Indias, el Preste Juan o el Gran Kan. Indios eran entonces todos aquellos que vivían detrás del orbe musulmana oriente u occidente.

Concretado el proyecto por Colón -como hacia el oriente por Vasco da Gama- aparecieron las Indias Occidentales. Que ni estaban próximas a las Molucas -que ansiaban dominar los comerciantes del camino de la Especiería-, ni reinaban en ellas el Preste Juan o el Gran Kan, los ensoñados eventuales aliados. La empresa colombina, como adelanto de la gran Cruzada, quedó en el aire, por falta de apoyatura fáctica geográfica; y se produjo ahí la «quiebra del primer ideal» que alentaba la empresa castellana, según la atinada descripción de Demetrio Ramos Pérez[362].

Los «indios» utópicos desaparecían y se presentaban estos desconocidos habitantes del Nuevo Mundo, los amerindios. Y, con ellos, una serie de problemas novedosos que la Corona de Castilla debía resolver; el más importante, el de civilizar y cristianizar a esa gente, tal y como se lo prescribían las Bulas Indianas de donación americana.

La novedad -que tanta tinta haría correr a través de los siglos- no era inextricable. Transpuestas las columnas de Hércules (Cibraltar), la "oikomené» (de la cosmología griega) se dilataba en el «Mundus Novus",

---

361. Díaz Araujo, Enrique, Las Casas, visto de costado. Crítica bibliográfica sobre la Leyenda Negra, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pércopo, 1995; «Carlos V en las Controversias de Indias", en: Gladius, Bs, As., nº 30, 15 agosto 1994, ps. 33 - 55

362. Ramos Pérez, Demetrio, Historia de la Colonización Española en América, Madrid, Pegaso. 1947., p.12

como lo llamara Vespucci. La Cristiandad, occidental en su origen histórico, no tenía por qué ser puramente europea; podía y debía extenderse por toda la tierra. Los pobladores de estas regiones terráqueas debían ser incorporados e integrados a la Cristiandad, como cualquiera otros seres humanos. El precedente asiático, de las misiones y legaciones a los tártaros y mogoles, era útil en sentido negativos allí donde no habla habido un poder (político y militar) occidental que sustentara la acción de los misioneros, la labor evangelizadora fracasaba. Y, ni qué decir, cuando se trataba de pueblos musulmanes, empeñados en Guerra Santa contra la Cristiandad. Con tales «infieles» no habla posibilidad práctica ni de conversión ni de pacificación; eran simplemente, enemigos, a los que se aplicaba el Derecho de Guerra Justa. Con ese marco teórico y experiencias se abordó la Conquista de los «indios».

La verdadera novedad fue que los «indios» de las Indias Occidentales, a diferencia de los negros africanos - y a semejanza de los «guanches» canarios - no eran «infieles» musulmanes; ni tampoco herejes o cismáticos del cristianismo. Eran como los paganos de la antigüedad, o los primeros bárbaros, gente que no conocía la fe de Cristo; algunos de ellos, con sus propios cultos animistas, polite:Cstas o fetichkstas; varios bien dispuestos a recibir la predicación religiosa cristiana. y unos cuantos, con tendencia a resistirla hasta con las armas (y algo anglogo, con respecto al aporte civilizatorio natural). Situaciones estas dltimas que generaron polémicas a, cerca del uso del convencimiento o la fuerza. o de la fuerza y el convencimiento. Disputas que en un paTs católico como EspaRa, y con el encargo misional conferido por las Bulas Indianas. se tefifan automáticamente de valores teológicos; y se resolvlan, o no se resolvfan, en Juntas de Teólogos, Debátes muy sonados en la metrópolís, que tendían oscurecer la realidad amerioana de la Conquista. desenvuelta ella en su mayor parte en tierras deshabitadas, puesto que sólo un 5% de las Indias estaba poblada.

> Conforme al oficio y el estilo de los teólogos, y los juristas asociados a ellos. el temario sobre los métodos misionales p las formas de gobierno y régimen economico, se remontaban a Adán y Eva; es decirga su condición humana.

Acá ya cabe desmitificar el tema. Porque no han faltado ensa, vistas queen su apuro por cantar loas a Vitoria o Las Casas, les han atribuido hasta el título de descubridores de la humanidad de los indígenas En realidad. nunca nadie puso en discusión que lol~erindios fueran personas . Si Colónen algún momento, los trató como a los africanos mahometanos enemigos, de inmediato la Reina Isabel mandó poner las cosas en su lugarLo sólitc fue aquello que dijo Alomo de Ojeda en 1509, en las Antillas a los indios:

«Dios Nuestro Señor, que es Inico y Eterno, cred el oielo y la tierra y un hombre y una mujerde los cuales vosotroa. yo y todos los hon>brea que han sido y serán en el mundo descendemos».

Nosotros y vosotros, oreaturas humanas creadas por el Creador:esa fue la noción que se impuso.

De todas maneras. por si acaso. los teólogos y juristas convocados por la Corona, procedieron a reiterarla. Antonio Ybot Ledna partir de la Real Cédula de Isabel ha historiado estas Juntas de Teólogos igdel 20 de junio de 1500, las Instrucciones al Gobernador Ovaúdogde 1501, Y el Codicilo del testamento real, de 1504, fijaban la libertadgla racionalidad y la capacidad jurídica de los indTgenas. Alrededor de una docena de Juntas promulgaron y Consultas de Teólogos se sucedierondesde 1512, , cuando se las Lpyes de Burgos hasta la sanción de las Leyes Nuevas de 1542. Otros hístoriadores, como Francisco Morales PadróngAntonio Muro Orejón, Roland DHuesey, Rafael Altamira, Richard Konetzke, etc. , han profundizado en la importancia de las Leyes de Burgos y la subsiguiente Declaración de 1513-Con el ínforme del asesor teológico de la Corona, fray Matlas de Paz, , O. P. -el cual especificaba que los indios eran hombres racionales y libres. que debían ser inatruídos en la fe, que debían poseer vivienda propia y que debían ganar un salario suficiente por sus laboresse inició un desarrollo jurfdico. La legislaoión tuitiva cubrió los puntos referidos a las viviendas, la alimentación. el vestido, el trabajo minero. el de los niños y mujeres. las labranzas, eto. ; reglamentando las funciones de los visitadores encargados de verificar la observancia de esa legialación, y, en el caso de incumplimiento. las penalidades en que incurrirían los infractores. Por modo tal que. aproxímadamente alrededor de 1530, sólo

quedaba pendiente el asunto de las encomiendaa antillanas y el de las formas bélicas con los caníbales y otros grupos refracta-

Luego. debe tenerse por cierto que el sentido misional de la Conquis - ta estuvo presente desde el primer momento (bien entendido que nos referimos a los principios directivos, no a los cumplimientos o incuplimientos de hecho. materia diversa, de derecho penal, y no de derecho político como la primera).

2 . 2. Vitoria y el señor:fo indígena

Yo creo -dice el P. Vicente Beltrán de Heredia- que más que a nadie, más aún que al propio Las Casas. deben los pueblos hispanoamericanos su salvación al insigne jurista (Vitoria)». Creemos que cree mal Queda dicho que no hubo la menor necesidad de las «Relecciones» de Vitoriade 1539, para que en América se admitiera la libre racionalidad y capacidad de los indios.

Si eso es así, si Vitoria no fue el causante del reconocimiento de la dignidad de personas humanas de los aborlgenes, ¿Cuál fue su aporte?

La originalidad de Vitoría estuvo en sostener la teoría del lloeiíoríolt, o jurisdicción. o soberanía política de los caciques indlgenas sobre las tierras americanas. Eso el que es de él indiscutiblemente, lo había adelantado en la séptima conclusión del tratado «De Temperanciall, y lo reafirmó categóricamente en el «De los Indios»

«Que antes de la llegada de los españoles eran ellos (los indios)
verdaderamente señores, pilblica y privadamentell[363].

¿Cómo había adquirido 'Vítoria -esa

Conforme al P. Alonso Getino, Vitoria obtuvo su información sobre la circunstancia americana principalmente del P. Miguel Arcos, con quien mantuvo correspondencia sobre el tópico, y del P. Valverde. Fray Vioente Valver -de. 0. P. , era un ex-disolpulo suyo de Salamanca que actuí en la conquista del Peril. Es un personaje cuestionado. Arthur Schurig lo califi-

363. Vitoria, Francisco de, «Derecho natural, etc.," cit., p. 161

ca de «frailuco hipócrita» y encarecido pecadorlt, al que los indios «dieron merecida muerte» en la isla de Puna[364]-

Fuera de esos escasos informantes, Vitoria no obtuvo otras mejores noticias de lo que acontecía en Indias. Menéndez Pidal admite que Vítoria sabía muy poco que lo que pasaba en el Perd con los Pizarro[365].

No obstante, los exégetas y panegiristas de Vitoria descuidan este dato fundamental de lo que sabía Vitoria y cómo lo sabia. Dicen, como dice el excelente historiador del derecho argentino Dr. Víctor Tau Anzoátegui, que:

«El dominico Francisco de Vitoria elaboró en este sentido la ídas penetrante tesis. apoyándose en los hechos americanos y en los precedentes doctrinarios medievales especialmente en Santo Tomás de Aquino»[366].

Pensamos que esto más que un juicio es un pre-jüioio, proveniente de la enorme difusión incontestada de la mitología vitoriana, Porque lo cierto es que ni los hechos ni el derecho apoyaban la pretensión del Maestro de Prima, y, menos que menos. la doctrina tomista.

El biógrafo Alonso Getino asegura que Vitoria «tenía sobre ellas -las guerras del Perxf - informes incompletos y aun falsos»[367]. Empero ges el propio Vitoria quien adviertes

«Debe notarse que yo nada he visto escrito de esta cuestión, ni he asistido a alguna disputa o consejo aceroa de esta materia»[368].

Aunque después, según su estilo contradictorio, abevere que sobre el problema hav «materias ciertas», o lo quedas lo mismo, indubitables. Por supuesto que no las especifica ni detalla. Cual lo apreoia Roberto Levillier:si Vitoria «hubiese concretado las materias ciertas, y si al discutir para ensefiar hubiese previamente indagado el grado de exactitud. de los hechosll, no

---

364- Höffner, Joseph, op. cit., P. 319. Una opinión diversa en: Torres, Alberto María, Fr. O. P.,, El Padre Valverde. Ensayo biográfico y crítico, Quito, 1932, parte II. cap. 6. Obra muy seria, que desmiente las bases fácticas vitoriana y lascasiana.

365. Menéndez Pidal, Ramón, El P. Las Casas y Vitoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII, Madrid, Espasa – Calpe, l958, P. 31

366. Tau Anzoátegui, Víctor, Los Derechos de España a la Conquista de América, Conciencia autocrítica y defensa pragmática, en: América y España: el encuentro de dos mundos, Bs. As., Estrada, l988, p. 33

367 Alonso Getino, Luis G., op, cit., P.153

368. Vitoria, Francisco de, «Derecho natural, etc.", cit., P.191

hubiese podido establecer el apotegma teológico que asentó sobre el señorto indígena[369].

Vitoria insiste en que los indios «estaban en pacífica posesión de las cosaei» al arribo de los españoles[370]. Eso, desde luegono era cierto para los otomfes. toltecas. ohichimecas. totoneoas, olmecas. huasteoas, tarascos y zapotecas. con respecto a sus dominadores aztecas. Tampoco era verdad para los yungas. collas, quitehostucumanos y araucanos con referencia a sus amos incas. De ahí que cuente con la raz6n Levillier al observar que:

> "¿ eran los Estados indios. conocidos ya en tiempos del padre Vitoria , »ver¡ domini» en los lugares en que los hallaron los españoles? Es decir, ¿ eran originarios de esas regiones geográficas y las habfan ocupado siempre, o eran invasores procedentes de otras tierras? En 1539, cuando pronunció el Padre su famosa Relección. eran hechos consumados las conquistas, , , Faoillsimo le fuera inquirir... Le hubie -sen revelado los documentos históricos coetáneos y los frailes. lo que los conquistadores supieron en seguida. pues les facilitó grande -mente esa circunstancia su penetración. , , A las preguntas que formulábamos, , , oabe contestar iNO1 ... «.

Y, tras recusar a Vitoria, expone:

> «Los dos grandes imperios debían su formación a conguistas, y alcanzaron su poder despojando a los más débiles, nometiéndolas o expulsándolas, Eran usurpadores, lo que en el tiempo llamaron los espaiíoles tiranos, ocupantes absorbentes bajo cuvo señorlo no estuvieron siempre las tierras que pose:fan. 09 0

Luego, se impone una conclusión:

«Gran lástima es que la mayoría de los comentaristas dieran por incontrovertibles - con más éxtasis que a»lisie- cuanto se relacionase con los

369. Levillier, Roberto, Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra (1515 - 1582). Bs. As., 1935, t° I, P, 154
370. Vitoria, Francisco de, «Derecho natural, etc.», cit., P. 149

hechos. como si argumentaciones puramente jurídicas y teológicas eliminaran en nuestros días la necesidad de la prueba histórica depurada»[371].

¡Los hechoal Los grandes olvidados de la teoría vitoriana. El padre y doctor Teodoro Andrés Zarcos, uno de los más agudos y serios salmantinos. en este punto central de la disputa no puede menos que admitir el error de su personaje, y decirs

«El P. Vitoria da por supuesta la tranquila y larga posesión de sus regiones por los indios que las ocupaban a su descubrimiento. Por eso deduce que ... esos indios eran privada y Oblicamente verdaderos dueños de sus cosas y regiones.

Pero el supuesto vitoriense era objetivamente falso; pues casi todas las regiones indianas se hallaban ocupadas, y no desde muv antiguo, por las tribus más fuertesmerced a guerras arbitrarias que habían ahuyentado a los indígenas de sus naturales asientos»[372].

«Ver¡ dominills objetivamente faleo. Tan objetivamente fal, so como que antes de Vitoria no se hubiera reconocido la capacidad jurfdica de los indígenas para adquirir propiedades, Vitoria no supo que los incas y aztecas eran unos usurpadores y tiranos; y no lo supo porque no quiso saberlo. Entonces. la apoyatura fáctica de su teoría se desploma. El usurpador carece de todo señorío, y puede ser expulsado de las tierras que detenta.

Vitoria se lanza a teorizar sin saber lo acontecido en América. Lo hace por su desinterés por los datos concretos. Por eso. no se entera que los chibchas habían sido usurpados por los paches. como los otomfes por los mayas. Ni adquiere noticia de las grandes dispersiones de pueblos dispuestas en el Incario. Ni él. ni los otros controversistas de Indias. aduos

Lewia Hanke dieron «respuesta a esta preguntaque a Levillier y al resto de nosotros nos pareoe tan razonablell[373]. Digamos que de esa misma pierna oojean varios historiadores españoles salmantínos. Ellos, vgr. , citan a Levíllier para refutarlo en orden a otra afirmación suya - la de la escasa influencia del ideario de Vitoria en los asuntos de Indias -, pero ni

371. Levillier, Roberto, op. cit., t° I, ps.158 – 159, 164, 165
372. Dr. Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., p. 49, nota 62
373. Hanke, Lewis, «La lucha, etc.”, cit., p. 350

aluden a esta aseveración principal. 0 dan la callada por respuesta. o. peor, contirolan repitien -do el error de su maestro. Ese no es el caso de Richard Konetzke, quien asevera:

> «Del conocimiento de la historia se desprendía que los incas nunca poseyeron su señorío por herencia o elección, sino que lo habían instaurado por la fuerza de las armasil[374]-

Vitoria podía transar en nombre de su «Derecho de Gentes» con la idolatría, con el politeísmo, con la poligamía. el fetichismo, , el animismo. la sodomla y hasta con el canibalismo de ciertos aborígenes (áál y como lo habla hecho en el fragmento del tratado «De Temperanciall. en el que habla defendido el «ritual» antropofágico). Esas eran opiniones teórioas suyas, que ya vería como las cohonestabe Jurídica o teológicamente. Empero si argumentaba con que los indios «eran verdaderos seiíores. plíblica y privadamentell, debla probarlo; el llonus probanditl, la carga de la prueba, a 61 le incumb:fa, Y no lo hizo; ni siquiera intenta hacerlo.

Quien tomó a su cargo esta difícil tarea fue el virrey del Peril, don Franoisco de Toledo. Con espíritu objetívo. con serios abesores. ordend las averiguaciones entre los indígenas a fin de recabar las verdaderas tradiciones del imperio inca. Reunió los resultados de su labor en las «Informaciones acerca del seiíorlo y gobierno de los indiosll, que remitió al Rey Felipe II en 1572. Sus conclusiones más generales eran que los Incas hablan sido verdaderos «tiranos» usurpadores del poder. De esto infería, por sentido

contrario, que:»Vuestra Majestad es legítimo señor de estos reinos».

Toledo no se limitaba a desconocer el señorío incaico; reconocla el de los caciques. o jefes menoresgquieneagen su entender, deblan ser parangonados con los señores castellanos, en sus respectivos territorios. A raíz de estas «Informaciones» -y no por las abstractas lucubraciones de Vitoria -el Rey dictó su Ordenanza General, del 13 de julio de 1573, por la cual los indios dejaban de ser enemigos o aliados ocasionales para transformarse en vasallos voluntarios del monarca. En cuanto al tema de la propiedad - no como «imperium» o soberan:fa. sino como dominio priva-

---

374. Konetzke, Richard, América Latina. II, La época colonial, en: Historia Universal Siglo Veintiuno, Madrid, Siglo XXI, 9a. ed., vol. 22, 1972, p, 29

do -, la Corona adoptó los criterios jurídicos romanocan6nicos -dominio eminentedominio lítil, bienes vacantes, etc. - y zanjó la cuestión. Lo hizo con una Real Céduladel 10 de noviembre de 1591. Por ella, en el Perxi, los bienes que habían sido del Inca, pasaban a la Corona; los del «Sol» a la Iglesia; y los de las comunidades (como el llayllull) a los propios indTgenas. Es decir, se efectuaban las distinciones que recomendara don Juan LÓpez de Palacios Rubios ya en 1512. Además. en 1573, se sancionó el Código de Ovando, cuya interpretación **ha, gene**rado diversas teorfas[375].

Lo que qued6, definitivamente. en claro es que los Reyes aborlgenes -como Moctezuma **o** Atlahualpa- no debían ser tenidos como «seílores» de sus dominios, como lo habla pretendido. fallidamente, Francisco de Vitoria.

3. Vitoria y los métodos de evangelización

Como es materia ajena a nuestra investígación, nos ocuparemos acat sólo de aspectos tangenciales del problema misional, Ese asunto se imbrica con nuestro tema dada la constante confusión entre indios e IndiaE; , que inclina a controvertir acerca de los «justos títulos del dominio espahol en

---

375. La cuestión de la sumisión contractual o «pactos de vasallaje", según Víctor Tau Anzoátegui se reflejaba en el Código de Ovando, y con esas normas:
«se procuraba perfeccionar el título que fundamentaba el dominio político, más allá de la concesión pontificia, procurando obtener el consentimiento y sumisión voluntaria de las comunidades naturales, através de distintas vías, en este caso la compra de derechos o la declaración de ilegitimidad de quienes ejercían el señorío hasta entonces» op. Cit., p. 35
Se procuraba entroncar esos actos con otros anteriores, como los de Hernán Cortes con los indios de Cholula, o los de Jiménez de Quesada en Bogotá. Alfonso García - Gallo piensa que esa solución fue de conciliación, porque la Donación Papal sólo se refería a los territorios y no a las poblaciones, y que éstas debían ser respetadas, celebrando con ellas tratados de alianza y amistad: ibídem.
Nosotros creemos que en esa consideración se omite la circunstancia internacional, cuando los países enemigos de España desconocían su legítimo título dominial. Entonces se acudió al Derecho Internacional Público o al Derecho Público Europeo, con la doctrina de la «Fe de los Tratados" -»pacta sunt servanda" - para reemplazar el Derecho Divino. Pero los pactos suscriptos no suprimieron la discusión. Markham, Means, etc. los siguieron considerando un «arbitrio demagógico».

Américall, cuando en realidad tratan de los «justos méritos de la conducta de los conquistadores con los indios».

Sucede que entre todos los polemístas han urdido una mezcla inextricable de temas que anudan lo geográfico con lo demográfico, y que nos obliga a incursionar algo en estos terrenos.

El planteamiento moral podía discutirse en abstracto o en concreto; o, mejor dicho. en el orden de los principios generales de la sindéresis. o en el de la llepiqueyall, de las circunstancias concretas del caso, En los dos supuestos se caía en las órbitas de la Geología Moral Y, por ende, en el examen de las sentencias más probables.

Si Vitoria primero, y Las Casas y Selmílveda después, se hubieran cefiido a ese tipo de analisis, sin pretender argumentar en exceso, nadie se los podría reprobar. Pero ninguno de ellos resistid la tentación leguleya de «probar demasiadoll, de desbordar ampliamente el marco del asunto moral, e incursionar en cuanta materia próxima o distante les vino en gana.

Asf, varíos de los «títulos legítimos» de Vitoria. del primer tratado sobre los Indioa, y casi todo el segando, o Relección «De Jure bellí», tienen mucho más que ver con la Moral que con el Derecho. con los métodos de evangelización que con las formas de adquirir el dominio eminente.

Y ya en el campo moral. la cuestión más debatida resultó de ser la cómo y cuándo cabía el empleo de la fuerza -si es que cabía-, dada la circunstancia de la resistencia armada indígena ante la predicación del Evangelio, Era una inquietud propia de sacerdotes y religiosos, de clérigos y frailes; mas no la principal que debían estudiar los estadistas

Por cierto que acá, en muchísimas de sus reflexionesgle alcanza la razón a Vitoria. Asl, siguíendo a Santo Tomás de Aquino, y con buen sentido comilnconcede que la guerra es llcita por ley naturalgpuesto que la «ley evangélica no prohibe nada que sea lícito por ley natural»Y que en consecuencia:

"sano puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva. puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza... *(y)* se prueba también la licitud de la guerra ofensiva. esto es. de aquella en la cual no sólo se defienden o se reclaman las cosas. sino que además se pide satisfacción por una injuria recibida"[376].

---

376. Vitoria, Francisco de, «Derecho Natural, etc.», cit., p. 216

Por ese y otros conceptos similaresgse lo tiene por uno de los buenos expositores de la doctrina de la Guerra Justa.

No obstante. todavla en este terreno, se pueden formular críticas. Ellas surgen en el momento en que Vitoria vincula las proposiciones anteriores con las de los «justos títtiloall. restringiendo': lo más que puede el accionar temporal hispano. Concretamenteno es partidario -como sl lo hablan sido Palacios Rubios y Matlas Paz - de que primero se conquiste y después recién se evangelice. En Bu axgumentaciónel soldado sólo sale a escena para reprimir la injurias¡ la hubiere,

Pareciera conveniente - y hasta casi necesario -poner en contacto las proposiciones de Vitoria con las de Las Casas y Sepillveda. a fin de ir interriándonos en la denominada «Controversia de Indiadl . En tal situación hay quien lo ve más cercano a uno u otro protagonista de la Junta de Valladolid de 1550. La limitación a las armas lo aproxima a Las Casas; pero el tópico de la capacidad intelectual de los aborfgeneb. lo acerca a Sepillveda. Esto acontece cuando incluye como octavo título Illegftimo» el siguiente:

> «Esos bárbaros. aunque. como queda dicho. no sean del todo amentes. distanal-n embargo muy poco de los amentespyppor tantolparece que no son aptos para formar administrar una república legítima, aun dentro de los términos humanos y civiles».

Agregando que serían como los níños y que la «idiotez y rudeza que les atribuyen los que han estado allí», serfa «mucho mayor que en los niños amentes de otras naciones».

Empero, coloca todo eso en condicional:»Yo no me atrevo a darlo por bueno. ni a condenarlo en absolutoll. y que «esto sea dicho como antes advertí) sin afirmación alguna»[377].

O sea que, si su teoría se arriza a la de áelydlveda, se distancia cuando éste afirma esa condición de minoridad indígena, y la consiguiente tutela que de ella deriva. Aunque -iatencíónl - nada de esto tiene que ver con la

377. Vitoria, Francisco de, «Derecho Natural, etc.», cit., ps. 207, 208

esclavitud, como con evidente mala fe se ha dicho y re¡ -terado. sino con la servidumbre (siervo igual a súbdito) del incapaz.

En este punto el P. Andrés Marcos se hace fuerte en su tesis de un Vitoria más relacionado con Sel)illveda que con Las Casas. Cíta 61 este texto de Vitorias

«Y para esto puede aprovechar lo que dije antes, que algunos son sie rvos por naturaleza. y tales parecen ser estos bárbaros y, por tanto. pueden ser gobernados como siervos.

De lo dicho en toda la cuestión parsoe deducirse que si cesaran todos estos tltulosde tal modo que los bárbaros no dieran ocúsión ninguna de guerra, ni quisieran tener príncipes españoles, etc., doblan cesar también las expediciones y el comercio. con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los prfncipes. lo cual no_puede tolerarse.

Se responde primeramente. El comercio no conviene que cese, , ,

En segundo lugar. Quizá no fuesen menores los intereses del rey, porque sin faltar ni a la equidad ni a la jui3ticia, podrfa imponerse un tributo sobre el oro y la plata que se importe de los bírbaros.

En tercer lugarges claro que después que se han convertido alll muchos bárbaros, ni seria conveniente ni lícito al principe. abandonar por completo la administración de aquellas provinciaall[378].

Teodoro Andrés Marcos aduce estas palabras -finales de la primera relección «De IndiE; » - para oponerlas a cuantos vitorianos jalean la «valentía» del Maestro de Prima frente a la Corona. Por supuesto que para cualquier lascasiano tales conclusiones serían inaceptables, Sin embargo, con Ganther Krauss pensamos que no es ésa la interpretación correcta del pasaje, y que:

> «En la observación final de la Relección, Vitoria justifioa -dnioamente el mantenimiento del «statu quoll, pero no la Conqqista como tal . Una vez que la Conquista se ha producidodespués que. pese a las deficiencias de la evangolización. se han convertidos tantos Varbaros, los españoles deben permanecer en Indias. Trátaseempleando la

378. Vitoria, Francisco de, «Derecho Natural, etc.", cit., ps, 208 – 209

> terminologfa moderna. de una obligación de derecho resultante de actos pretéritos. Nada tiene que ver este deber con la legitimídad, pues se funda en un puro hecho. Pese a una legitimidad dudosa. los españoles deben perseverar y defender por decirlo así, con mala conciencia, la posición, Misión ingrata sobre todo si se piensa en el dicho de que en la lucha los ojos son los primeros en ser vencidos; tanto más ingrata cuanto más sensible sea la conciencia, Puede afirmarse de la observación final que rompe la estruotura de la Relección; y esto que no contradice realmente a la parte principal de la misma. Pero, en cambio. imprime a las consideraciones que le preceden cierto carácter irreal y optativo. Todo el problema de la legitimidad adquiere un matiz abatracto. Con ambiciosa pretensión había iniciado Vitoria su Relección; ahora nos enteramos de que, pr¿íoticamente. no se modifica absolutamente nada. ¿A qué, pues, tan largo examen? ¿Es que Vitoria sólo se propone. desasosegarga pesar de haber prometido tranquilidad de conciencia? Ahora parece como si quisiera no deber gratitud q los conquistadores. pero al. en cambio, gozar de los frutos de sus hazarael

Es una larga transcripción. Larga y profunda. Entre tanta líteratura de panegírioo, que se limita a glosar textos muy divulgados. esta honda y perpicaz mirada del estudioso alemán abre una gran ventana a la compren -sión de la Relección vitorianaReflexión que termina con estas palabrasa

> «Creemos que esta actitud constituye una considerable injusticia con respecto a los conquistadores. si bien no sea una injusticia muy desusada. Es el premio que los hombres de accíón, los autores. reoiben a menudo de los beneficiarios de sus empresas, No puede haber duda de que Vitoria debilita la acción de los descubridores. a pesar de declararla necesaria. El ilnico resultado real de su examen es que ellos no deben abandonar por completo las tierras descubiertas, De aquí hay que deducir que. por otra parte. tampoco deben mantenerse allí del todo. De este modo, la Conquista es transforma -da en status de protectorado, Un estado definitivo involuciona de esta manera hasta convertirse en provisional».

De manera rotunda asienta esta conclusión

> «Cuanto más la duda vitoriana se convierte de provisional en definitiva. tanto más la acción civilizadora se transforma jurídicamente de definitiva en provisional»[379].

Más no cabe decir de este asunto.

El tópico de la «intervención precariall, que será desa rrollado por los salmantinos continuadores de Vitoriay que Pereiía Vicente ha sacado a luz. lo veremos más adelante. Lo que acá vale la pena resaltar es esto noción de la Conquista transformada en Protecto:rado, tan bien advertida por el ensayista germano,

Y esa «forma mentís» del Maestro de Prima, que todo lo vierte en condicional. Tanto la represión eventual del indígena. como su hipotética condición de incapaz de derecho, y de su gobierno por sus seflores españoles.

Vitoria niega a la espada la iniciativa de la acción; y sólo la admite como argumento de reacción frente al ataque del aborigen contra el hombre de la Cruz. Günther Krausa compara esta concepción con la de Seplílveda. y dictamina

> «En la descripción de Vitoria aparecen solamente pacíficos traficantes y piadosos monjes, so_guidos_a cierta distancia de «ente arma. da que espera oon avidez el primer incidente. La motivación de Sepxllveda tiene algo de sincera y viril; la de Vitoria. cierto cargoter acechante y _alevoso»[380].

Nosotros diríamos que es un planteo ambiguogsin claras definiciones. Tan categórico que había sido Vitoria en negar al 2apa el derecho que le reconocía toda la Cristiandad. acá, en su materia moral específica, no arroja certidumbres sino que difunde dudas.

EncimagVitoria sienta la costumbre de confundir las cosas. Con su disputa sobre el alcance de la frase evangélica «compeler a entrar» , equivoca los términos reales en que se daba el problema, No se trataba de imponer por la fuerza el cristianismo - como no se cansarán de repetirlo

---

379. Krauss, Günther, op. cit., ps.351 - 352
380. Krauss, Günther, op. cit., p. 353

sus discípulos más ignaros- sino tan sólo de crear las condiciones naturales o civilizacionales para que la evangelización pudiera operar.

En España, a raíz de Vitoria y su Esauela. se produjo - y se sigue produciendo -el equívoco en los métodos de evangelización. En cambiotpara tomar un parang<Sn históriconada semejante aconteció en Portugal,

Resultó que los misioneros portugueses, , jesuftas los más. fueron a Brasil. Los salmantinos que dictaban cátedra en Portugal -Azpilcueta, Ledesma y Molina- intentaron convencerlos de los postulados abatencionistas de su Escuela. Al menos entre los jesuitas ellos no surtieron efecto. Asl lo documentan las cartas que dirigieron al General de su Orden -el e-xtraordinario Diego Lainez S. J. -, que J. S. da Silva Dias glosa de la manera siguiente:

«Cuando se lee la correspondencia de San Francisco Xavier, de Manuel de N6brega. de José de Anchieta. o de cualquier otro misionero jeauíta. se tiene la seguridad de que la réplica o, al menos. la discusión de los tftulos de nuestro dominio ultramarino nunca afloró en su mente... En materia de ética colonial la :rueda de la problemática ignaciana giró sobre otro eje, El punto para los de la CompaZfa, era humanizar las práoticas de los colonos y el espíritu del gobierno. cortándoles las riendas a los esclavistas y salteadores de indios y posibilitándoles a éstos la existencia bajo una suave tutela paternal, . .

N6brega y sus cofrades admit:tan la legitimidad de la servidumbre ... El análisis del indio americano como ser mental y políticamente menor está en la base de la estrategia misionera de los jesuitas portugueses en el Brasil y formaba parte del pensamiento de sus cofrades españoles ... En otras palabreras la justicia de la guerra se basaba en apreciaciones polf -ticas ... Su política era. por un lado. la de la instancia de la moderación y el arbitrio, y por otro. la de tutores de la moral y de los indios ag:rupados...

N6brega acentuaba de nuevo la necesidad del recurso a la política y peda -gogla de la fuerza. No se trataba de imponer por ese medio la ley cristiana a los índlgenas, , sino que se trataba, en una concepción bastante cercana a la que inspiró tradicionalmente la idea de cruzada, de inhibir las poblaciones en aquello que se refiere a las costumbres heredadas de sus antepaaádos '(Notas antropofagia. poligamia, idolatrra, etc.) y de

poner -las en estado de disponibilidad para el apostolado cristiano Y no se diga que los de Loyola abrigaban en sus textos la idea de la felicidad del indio en estado de naturaleza, Esa idea. tanto cuanto aflora, , tiene en su pluma el mejor paladar contrarrevolucionario ... Y se sabe cual es la distancia que va del optimismo antropológico moderado de la teología romana al. optimismo antropológico ¡limitado del naturalismo moderno ... Lo comprobamos hasta en la correlación espontánea de la teoría misionera con la idea de cruzada. , , Los vientos dialécticos de los padres de la CompaRía de Jealle. por cualquier lado que los tomamos. soplan al revés de Montaigne y de Rausseau. Lejos de acariciar las nociones de moral natural9de religión natural, de sociedad natural. abonan los ideales de la civilización cristiana implantada en Europa»[381].

Hay que apreciar la imparcialidad del antropólogo portugués - progresista, adversario declarado del tradicionalismo cristiano, al mostrar que aquellos misioneros no mezclaron los planos; uno era el campo de lo político civilizatorio (o de la fuerza necesaria para desterrar costumbreis aberrantes), Y otro el de la predicación del Evangelio. La paradoja de los salmantinos es que procedieron al revés:siendo campeones de la separaciór de los poderes, incurrieron en la confusión entre lo natural y lo sobrenatural en la Conquista.

No se piense. por otra parte, que la actitud distingo¡ -dora correcta era exclusiva de los jesuitas. En esa misma línea de los cofrades de San Francisco Javier, y antes que ellos. estuvieron los franciscanos, agustinoa, jerónimos y mercedarios. Los hermanos de Orden de San Francisco Solano no se sentían «neutrales» en los conflictos amerindios, Desde la Nueva Espafla se dirigían al Rey para que se registrara que:

> «Asimismo suplicamos a VivJ. sea servido de considerar que tan bien somos españoles como los seglarea. y que los hábitos no nos hacen de diversa nación»[382].

381. Silva Dias, J. S. da, op. cit., ps. 203, 204, 205, 172, 208, 246, 252, 254
382. Bayle, Constantino, S. J., España en Indias, 4a. ed., Madrid, Editora Nacional. 1944. p.33

En cuanto a los dominicos, entendemos que los que fueron genuinos «misioneros» -en contaoto real oon los indígenas -, tampoco se creyeron exceptuados de sus deberes políticos para con su patria, No dispusieron de una «conciencia autocríticall, para escupir hacia el cielo con el pretexto de los abusos de los encomenderos. Los «mision6logos 11 salmantinosque siguieron las ideas de Vitoria o Las Casas, ellos sl se proclamaron «neutrales» o , hasta en algún oasogbeligerantes contra su país.

Por lo que respecta a Prancisco de Vitoria, ha sido precisamente uno de sus mayores admiradores contemporaneos. el P. Luis G. Alonso Getino , quien ha documentado con amplitud su equivocación indianagal decir que:

> ... los misioneros y profesores (ilusos muchas veces en creer que los indios eran unos corderos y que bastaban palabras cariñosas para ponerlos en razón). Con frecuencia los colonizadores tenían que matar indios, porque de otra manera era seguro que recibirlan muerte de ellos. Aunque lo desapruebe Vitoria. que estaba lejos de alll, y lo recrimine Las Ca sas, a quien acudían todos los descontentos con sus querellas y sus acuisaciones, hay que sostener que los espaíioles. con todas sus codicias. esta -ban muchas veces en puro plan de guerra defensiva y en extrema necee; idad de tutelar la vida, como ocurrió frecuentemente en las guerras del Peril. tan execradas de Vitoria, que se advierte tenía sobre ellas ínformes incompletos y aun falsos...
> Por mucho que los misioneros certificasen de la inocencia de los indios ; por mucho que los disculpasen. o. , no era posible que los guerreros a, ceptasen semejantes doctrinas y que expusiesen su vida por un ideal de puro apos oladoll[383].

Los ilusos profesores, que disputaban en Salamanca acerca de los más perfectos métodos de evangelización, no hablan tenido en cuenta ese peque -Ho dato del matar o morir. disyuntiva real en que se hallaba muchas veces el conquistador americano. Por eso. es totalmente pertinente la conclusión que coloca a su razonamiento el P. Alonso Getino. Dice:

383. Alonso Getino, Luis G., op. cit., p.153

«Un levantamiento general ds indígenas hubiera implicado la degollina de todos los espafioles. como la hubiera implicado más tarde la toma del Cuzco. En esos casos de seguro exterminio, ein armisticios ni tratados posibles, la guerra, aun cuando hubiera tenido un injusto principio, , era simple defensa de la vidall[384]-

Y, por olvidar un principio tan elemental, los religiosos catequizados por Bartolomé de Las Casas. fueron comidos por los indios de Cumaná o La Florida.

Como lo siguen olvidando los antropólogos progresistas, partidarios de la teoría del «buen í3alvajell, que. es bueno reiterarlo, nada tiene que ver con los métodos de una prudente y eficaz evangelización,

2. . 4. La Controversia de Valladolid de 1550 -1551

a. Sepillveda

Los oponentes en la Junta de Valladolid de 1550-1551 fueron Júar Ginés de Sep-dlveda y Bartolomé de Las Casas. Sabido es que merced a la «Brevisima Relación de la Uestrucción de Indiasei, Las Casas ha pasado a los manuales indigenistas (primero liberales, después marxistassiempre indigente e indigestos) como el Apóatol de los Indios, ocupando Seplllveda el rol del malvado de la película.

A ninguno de los hagiógrafos lascasista se le ocurre preguntarse cómo fue que el «mártir» del indigenismo murió en olor de santidad oficia -lista de la malhadado Corona, en tanto que el nefasto Sepdlveda, representante de los poderosos de la tierra (del poder político y del poder económico) , no consiguió nunca publicar sus alegatos.

En nuestro libro sobre Las Casas hemos esolarecido, hasta donde nos ha sido posible, la verdadera función absolutista. despótica y antiamericana del Obispo de Chiapas. Dando por conocidos esos hechos. pasamos aqu:f a revisar otros aspectos de la famosa controvereiao

Toneladas de incienso se vertirán durante siglos en favor de la mitología lascasiana. sin que las nubes esparcidas por los turiferarios tien -dan a

384. Ibídem; cfr. Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., p.114 nota 183.

disiparse; antes bien. al presente es sólito emparejar la loa¿ consialida con el t<Spico mundialista de los derechos bilminosdándole asl, si ello fuera posible, mayor difusión todavta en la órbita de los medios masivos de comunicación social. Todo lo cual nos hace ser escépticos en cuanto a las perspectivas de restablecer la verdad en este terreno. No obstante ellodaremos breve cuenta de la personalidad y la obra del contrincante de Las Casas.

Juan Ginés de Sepillveda (1490-1573), clérigo, humanista, doctor de Alcalc<gestudiante de Bolonia. traductor de Aristóteles. amigo y contradictor de Erasmo, eronista real de Carlos V y preceptor de Felipe II, fue consejero del Papa en Roma. donde vivió 14 aiíos. Por su excelente gramática era conocido como «el Ciceronianoll, llvarón erudito y buen latinoll, seg-an Erasmo. Más que eso -que podía tener sus bemoles- era por sobre todo un «buen vasalloll. A Felipe II le dirá paladinqmente:llsiempre fui muy amigo del bien público y aficionado al servicio y honra de mis Reyes y nación». Era la verdad. Hacia 1550 ya contaba con una obra escrita y publicada muy destacadasuficiente como para ubicarlo entre los más importantes intelectuales del siglo XVI espaiíol.

Pero. en 1545, Sepillveda habla cometido un pecado mortal imperdonable , un delito imprescriptible, que lo sumió en el ostracismo a perpetuidad del panteón de las letras hispanas. Tal falta ominosa fue la pc aposición de un libro dialogado titulado «Demócrates Alter» o «Demóorates Segundollo «De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios». Por tamaiío crimen fue cen -surado 61 y su obra. y pasé a los manuales como la contrafigura del angelical Las Casas. es decir. el demonio esolavista al servicio de los encomenderoe y conquistadores genocidas.

1, Curioso y triste fenómeno el olvido de la figura del insigne huma-

dornista cordobés», anota su reivindica español contemporáneo Angel Losada[385]. Antes, en Oxford, en 19259el hispanista inglés Aubrey P. G. Bell ya habla adelantado que se trataba de la obra de «un gran hombre

385. Losada, Angel, Un cronista olvidado de la España imperial: Juan Ginés de Sepúlveda, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, sf., p. 5

muy a menudo mal comprendido y erróneamente presentadoll, en especial con una imputación falsa :»Debe notarse -decía- que no defendió la esclavitud. haciendo una neta distínción entre la servidumbre civil (o esclavitud) y la servidumbre herir (o sujeción política)

Pues. ni el libro de Bell ni dl artículo de R. E. Q4irkgde 1954[386], han merecido ni citas ni traducción hispánica.

En 1780 la Real Academia Española de la Historia habla dispuesto la edición de las Obras Completas de Seplllveda; pero eso olicuidando muy bien de omitir la publicación del «Democratei3 Alter».

En 1892, don Marcelino Menéndez y Pelavo, con su honestidad intelectual con su entereza eppikituál, descubrfa lo acontecido con la obra prohibida. y explicaba:

> «F'r. Bartolomé de Las Casas, que tenía más de filántropo que de tolerante, procuró acallar por todos los medios posibles la voz de Sepxtlveda. impidiendo la impresión del «Demoorates alter» en Espafla y en Roma, concitando contra su autor a los teólogos y universidades y haciendo que el nombre de tan inofensivo y egregio humanista llegase a la posteridad con los colores más odiosos, tildado de fautor de la esclavitud y de apologista mercenario e interesado de los e:rcosos de los conquistadores»[387].

A continuación Don Marcelino se hacía cargo del mito difundido entre otros por el traidor afrancesado Juan Antonio Llorente, de un Las Casas perseguido por la Inquisicióngy decías

> «¡Qué crítica la de Llorentel Si hubiera puesto entre los perseguidos y entre las víctimas de la independencia científica a los adversarios de Las CasasgY especialmente a Juan Ginés de Sel)illveda cuyos libros se recogierongtendr:fa alguna apariencia

386. Dell, Aubrey F. G., Juan Ginés de Sepúlveda, Humphrey Milford, Oxford University Press, Hispanic Notes and Monograph, l925, ps, IX, 38; Quirk, R. E., «Some notes on a controversias controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural servitude", en: Hispanie American Historical Review, vol. XXXIV, 1954, ps. 357 - 364, quien destaca que Sepúlveda se refería al sistema de servidumbre feudal existente en Castilla desde la Edad Media.

387. cit. por: Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., p.191

> de raz6np4unque no para sacar a plaza el Santo Oficio, que poco intervino en tales ouestiones, ¿Pero Fr. Bartolomé de Las Caaas, a_quien siempre dimos aquí la razón en medio de sus hipérboles y arrebatos?»[388].

Ael era, en efecto. Aunque don Marcelino, con su apresurada traducción del lat:rn, sin quererlo, contribuyera también a prolongar el malhadado equivoco de confundir «esclavos» con siervos o súbditos. A-dn en la edición bilingae que el Fondo de Cultura Boot='iaade México, en 1941, con prólogo de Manuel Cxarcía Pelayo se reiteraba la traducción de Menándea, y Pelayo, y la errónea comparación con Ariatóteles y la doctrina sobre la esclavitud. Y menos mal que en el mismo México, Edmundo O'Gorman demostró que la posición de Sepúlveda responda a principios más humanistas que las de sus contendores[389]. En tanto que en Espala habla que esperar a los trabajos del P. Teodoro Andrés Marcos y de Angel Losada[390] para que se empezara a hacer justicia a SelmllvedaEs que, cual lo indica Juan Beneyto Pérez. los intelectuales españoles

> «mientras exaltaban a los ensalzadores del «humanum genusll, calumniaban a los buenos humanistas y cargaban a Juan Ginés de Sepdlveda, por ejemplogeon el mochuelo grande de su pretendida defensa de la esclavitud y le colocaban entre aquellos. poco menos que enemigos del Progreso, o, por mejor parecerde la Humanidad miemall[391].

---

388. Menéndez y Pelayo, Marcelino, «Historia de los heterodoxos, etc.", cit., t° III, p. 288
389. O' Gorman, Edmundo, «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», en: Filosofía y Letras, México, n° l, ps.141 – 158; n° 2, ps. 305 - 315; Ginés de Selpúlveda, Juan, Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios, México, Fondo de Cultura Económica, 1941; con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo, y un estudio por Manuel Garcia - Pelayo; reimpresión de 1987. La traducción de Menéndez y Pelayo apareció originalmente en el Boletín de la Real Academia de Historia, Madrid. t° XXI. 1892, cuaderno IV, ps. 257 y ss.
390. Andrés Marcos, Teodoro, Los Imperialismo de Juan Gines de Sepúlveda en su Democrates Alter, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947; Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda (selección). Primera traducción castellana del texto original latino, introducción, notas e Indices por Angel Losada, Madrid, Cultura Hispánica,1966
391. Beneyto Pérez, Juan, Ginés de Sepúlveda, Humanista y soldado, Madrid, Editora Nacional, 1944, p.

Hubo. en verdad, una conspiración contra la obra de Selydl -veda, que un notorio lascasista moderno relata de esta formas

> «Nunoa se prohibieron los escritos de Las Casas, mientras quienes escribían libros en defensa de los españoles y de su política encontraron más diffoil. y a veces imposible, obtener el permiso real para la publicación. Ciertos escritos de los principales contradiotoree de Las Casas. tales como Sepxflveda y Oviedo, no se imprimieron hasta el siglo XIX, mientras Las Casas pudo distribuir -con demasia -da libertasen opinión de sus contemporáneos- sus escritos publica, dos e inéditos por toda Espafia **y** el Nuevo Mundo...

... la doctrina de Sepillveda no triunf6. Sus libros **y** sus diversas apologías no pudieron publicarse durante su vida, Hasta fines del siglo XVIII no aparecieron sus «Operall, y el libro que fue causa inmediata de la disputa de Valladolid no llegó a imprimirse hasta 1892. Además se prohibieron sus libros anteriores **y** se enviaron 6r -denes a las Indias para que se recogieran a fin de impedir su circulaciónll[392].

El hecho está narrado escuetamente. Sin embargo se debió comentar que 41 constituye un caso **1$avoromo** en la-tóotoria de, ; 11, ó, **ideas; humanidad dé censura de'laell** -, uno de los mayores baldones de la orónien la-tóot<>ria de, ; 11, ó, ea ibéríca. ¿Se habla de Derechos Humanos ..? ¡Pues ahT hay uno que exhibir en su violación y defender en los ensayosl Si eso no se ha hecho, si eso no se hace, es porque el libro censurado por siglos contenta la defensa de la Conquista esparola. contra la cual se han completado los indigenistas de diferentes ideolog:Cas, Por esogoallan. Por eso, y porque su venerado Las Casas se muestra en este suceso como el terrible perseguidor paniaguado, que en realidad era. Expone al respecto don Ram6n Menéndez Pidal:

«Y lo más grave para Las Casas era que el doctor (Sepálveda) pretendta publicar aquel libro («Demoorátes. Alter»), cuando él, obispo, alin no había publicado nada. Se opuso con todas sus fuerzas a que se le concediese

---

392. Hanke, Lewis, «La lucha, etc.", cit., ps. 84, 352

licencia de impresión. trlbajando con las universídades de Alcalá y de Salamanca para que diesen informe negativo. Sep, dlveda logr¿ tan sólo que fuese impreso en Roma un resumen o «ApologJ a pro libro de justis belli causiallen mayo de 1550-Pero la persecución era implacable. Las Casas refiere que el Emperador mand6 recoger los ejemplares llegados a Castilla. sí bien eso sólo se ejecutó en Salamanca... Sin duda le movía (a Las Casai3) el ver ... que ese dañoso libro llevaba la aprobación del Vicario del Papa , del Maestro del Sacro Palacio y de un auditor de la Rotall[393].

Apreciado todos los comentaristas de la aludida misiva. Todos, menos el P. Teodoro Andrés Marcos quien - siempre dentro de su deseo de distanciar a Vitoria de Las Casas y de aproximarlo a Sepúlveda - efectúa una larga exégesis de ese texto. En síntesis, impugna la versión literal fundado en el hecho de que Vitoria hacía años que había muerto, y más tiempo desde que habla pronunciado su Relección «De Indis", de manera que el «hace poco» de Cano no tendría veracidad[394].

Sin embargo, al contestar Sepúlveda, el 15 de julio de 1549, no discute esa afirmación de Cano, como de seguro lo hubiera hecho de haber sido falsa. Más próximo o más lejano; más genérico o más específico sobre el método de las causas de la guerra; la verdad es que la cínica prueba histórica que se refiere asociadamente a las teorías de Vitoria y Sepúlveda es está. Y se la lea como se la lea, ella documenta una oposición de las ideas de Vitoria a las de Sepúlveda (quien citó sólo una vez la opinión del Maestro de Prima, y en cuestión secundaria); mientras que no hay nada similar respecto de Las Casas. Y eso que la abstención de la cita podría ser llamativa, cuando dos personas que estuvieron vinculadas a Vitoria - su hermano Diego y Fr. Miguel Arcos - compartían los puntos de vista de Sepúlveda.

Como fuere, no cabe duda que a partir de este incidente, el «non sancto Oficio de la non sancta Inquisición Cultural» ocupó sede permanente en la ciudad de Salamanca. La responsabilidad del claustro salmantino en la persecución de los disidentes, la fija con orgullo Luciano Pereña Vicente, cuando asevera que en Salamanca. Las Casas:

---

393. Menéndez Pidal, Ramón, «El Padre Las Casas, etc." cit., ps. 209, 242
394. Martínez, Fray Manuel, O. P., Fray Bartolomé de Las Casas, «Padre de América", Estudio biográfico – critico, Madrid, 1958, ps.1, 316

> "encontró las fórmulas más exactas para definir el dominio español en América... Aún no se ha dicho la influencia de los maestros de Salamanca sobre la tesis del Obispo de Chiapas... ¿Acaso no estuvo influido por Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza, Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor y Mancio del Cuerpo de Cristo, con quienes estuvo en íntima relación, cuando componía sus obras y en el momento de la polémica con Juan Ginés de Sepúlveda?"[395].

Se queja Pereña de una especie de celo de discreción que habría impedido conocer en detalle como fueron los procedimientos de que se valieron los salmantinos para obtener los decretos reales de censura de los libros que les desagradaban, es decir que se oponían a las teorías de Vitoria o Las Casas.

Lamentamos no conocer tales entretelones. Empero, tenemos para nosotros que el poderío de esta gente debe haber sido muy vasto. Consiguieron que el Rey prohibiera libros que lo defendían, y obtuvieron que obras que contaban con el «nihil obstat» eclesiástico romano no pudieran circular en España.

También pareciera que lo acontecido con los libros de Sepúlveda compusiera algo así como el "leading case", que sentara jurisprudencia; que sirviera de conejillo de Indias (¿vendrá de ahí la expresión..?). Porque la nómina de los damnificados por esa actitud persecutoria es muy extensa.

Desde luego que el caso más notable, o inaudito en los anales de la cultura occidental, lo constituye la censura fijada sobre el tratado «De las Islas del mar Océano", del Doctor Juan López de Palacios Rubios, que merece dos párrafos de digresión.

Aquel trabajo del Consejero Real y catedrático de la Universidad de Salamanca fue compuesto en latín («Libellus de insulis oceanis, quas vulgus Indias apellat»), hacia 1512, por encargo del Rey Fernando el Católico, después del debate de la Junta de Teólogos y Juristas de Burgos de ese año de 1512.

---

395. Beneyto Pérez, Juan, «Ginés, etc.», cit., ps.83 - 84; Andrés Marcos, Teodoro, «Vitoria, etc." , cit., p. 191

El manuscrito se había difundido mucho. Una de sus copias aparece apuntada por fray Bartolomé de Las Casas. El asienta sus disidencias doctrinarias, no obstante considerar a su autor «doctísimo en su facultad de jurista, estimado en ella más que todos, y por bueno y buen cristiano también tenido", según dice en su «Historia de las Indias» (libro 30, capitulo 7°). Rarísimo elogio hacia un contrincante el que le dispensa Las Casas.

A pesar de esos y otros juicios, nadie creyó oportuno publicarlo. Quedó radicado en la Biblioteca Nacional de Madrid (bajo el número 17. 641). Allí lo tuvieron que consultar juristas e historiadores, provocando las alabanzas de Solórzano Pereira y Nicolás Antonio. Ellas despertaron el interés del historiador Vicente de la Fuente, quien en 1869 habla publicado dos artículos sobre la importancia de la producción del Dr. Palacios Rubios , sin haber podido compulsar aún el Tratado de las Islas. Al año siguiente, 1870, tuvo al fin en sus manos el manuscrito aludido. Entonces escribió lo que sigue:

«Si bien el libro era curioso bajo el aspecto bibliográfico e histórico, en cuanto al aspecto científico sólo servía... para estudiar los orígenes del Derecho Público y los extravíos a donde conduce la falta de conocimientos del Derecho Natural y de la Filosofía... más se debía a los teólogos como Vitoria, Soto, Cano y otros... (que) resolvieron estas mismas cuestiones «con mas avanzado criterio»... No creo que la ciencia deba echar de menos su publicación».

¡Parágrafo de antología! ¿Qué hubiera sucedido si para entonces hubieran estado inéditas, pongamos, la «Política» de Aristóteles o la «Suma Teológica» de Santo Tomás..? ¡De seguro que de la Fuente las hubiera condenado al olvido por no ser "avanzadas" Lo cierto es que se abstuvo de traducir el libro de Palacios Rubios y de publicarlo.

Otro tanto aconteció ya en pleno siglo XX. En este caso fue Eloy Bullón y Fernández quien en repetidas ocasiones se refirió a la obra del Dr. Palacios Rubios. Pero, como juzgaba que los canonistas y romanistas no entendían el problema americano, y que merced a Vitoria, "fue preciso echar por la borda constituciones pontificias y constituciones imperiales para elaborar un nuevo derecho", hizo lo mismo que su predecesor de la Fuente.

Así habría proseguido hasta el presente el dulce juego censuratorio de los salmantinos, de no haber mediado una circunstancia que escapó a su

control. Dos grandes eruditos, uno español Agustín Millares Carlo, y otro mexicano, Silvio A. Zavala, juzgaron que ya había pasado tiempo suficiente como para que el libro tomara el sabor añejo de la solera. También estaba la obra de Fray Matías de Paz O. P. , «Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios", de 1512, y que había estado inédita hasta 1933. Las juntaron, y en 1954, el Fondo de Cultura Económica de México publicó en edición comercial, por primera vez, las obras del P. de Paz y del Dr. Palacios Rubios[396].

En suma: cuatrocientos cuarenta y dos años. Sin que el dictamen oficial de la Corona Española sobre el tema indígena pudiera ir a la imprenta... Un genuino récord mundial, digno de figurar en el libro Guinnes.

Ahora, compárese aquella situación con lo sucedido con las «Relecciones» de Vitoria. Hasta 1765 hubo diecisiete[397] ediciones "antiguas"; que se unieron a las «modernas» entre ellas: la de J. Torrubiano Ripoll (1917), la del Marqués de Olivart (1886), la del P. Luis G. Alonso Getino (1934), la del P. Teófilo Urdánoz (1960), la de Pereña - Pérez Prendes (1967), etc. , etc. Luego, estimado lector, la pregunta es obvia: ¿ Hubo o no hubo discriminación cultural en España, en favor de los que impugnaron la Conquista de América y en contra de los que la defendieron..?

En ese marco censuratorio no se extrañará lo ocurrido con el «Democrates Alter» y la «Apología» del Dr. Sepúlveda.

Y no se extrañará porque el cortejo de los censurados es bastante largo. Enrique de Gandía, que ha estudiado el caso, expone esta lista:

1. Pedro Cieza de León:

En 1550 compuso la célebre «Crónica del Perú"; alcanzó a publicar la primera parte; la segunda se publicó en 1880, y la tercera en 1887.

2. Francisco López de Gómara:

La primera y segunda parte de la «Historia General de las Indias», escrita en 1552, fue condenada por el Consejo de Indias, y publicadas recién en 1852.

396. Andrés Marcos, Teodoro, «Vitoria, etc.", cit., ps. 192, 195 y nota 312. Sobre la posición de Fr. Diego de Vitoria y Fr. Miguel Arcos, op. Cit., p.174; cfr. Menéndez Pidal, Ramón, «El Padre Las Casas, etc.", cit., p. 209

397. Pereña Vicente, Luciano, «La Universidad de Salamanca, etc. «, cit., p. 166

3. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés:

Compuso su «Historia general y natural de las Indias, islas y tierras firmes del Mar Océano", en 1526; fue censurada, y publicada de modo completo recién en 1851. El historiador vitoriano seguido dice al respecto:

> "Las Casas tuvo en Gonzalo Fernández de Oviedo a uno de sus más grandes contradictores, Oviedo, en su monumental "Historia", se burló del intento de Las Casas de crear una orden de caballería titulada de los Caballeros de la Escuela Dorada, que colonizarían... la Parte norte de Venezuela. Ese fracaso sorprendente fue estudiado por Oviedo; pero 1as Casas, con la excusa de que en esa obra no se defendía la libertad de los indios y se hablaba mi mal de ellos, logró que no se publicase. El más extraordinario historiador de América, para quién el rey de España dispuso que la CRUZ del Sur bajara del cielo y figurara en el escudo de 1os Fernández de Oviedo y Valdés, no tuvo la satisfacción de ver su magnífica obra publicada. Los historiadores del mundo sólo pudieron disfrutar de ese monumento historiográfico cuando la Real Academia de la Historia lo dio a luz hace unos cien años»[398].

4. Pedro Sarmiento de Gamboa:

La segunda parte de la «Historia general llamada índica", compuesta en 1572, se publicó en Berlín recién en 1906. Acota de Gandía:

> «La historia de Pedro Sarmiento de Gamboa, tan laboriosamente escrita y perfectamente documentada, no tuvo el efecto que de ella se esperaba. Otros juristas, como Juan de Matienzo, le dieron toda la razón; pero el jesuita José de Acosta rechazó, en General, las ideas de Sarmiento, Y cuando la «Historia» llegó a España, en busca del permiso necesario para imprimirse, el rey Felipe II la leyó atentamente y advirtió, en el acto, que daba, la

398. Zavala, Silvio, «Introducción», cit, a: Palacios Rabios, Juan López de, op, cit., y otro, ed. cit.; y Millares Carlo, Agustín, Notas sobre esta edición y bibliografía de Palacios Rubios, op, cit. ps, XVIII – XXII, 266 - 268. Con tino Zavala denomina la filosofía de los censores como "evolutiva y progresista", op, cit., p.XIX. Porque, realmente, en nombre del dogma ateo del «Progreso», ellos establecieron la prohibición de editar obras cristianas ortodoxas y patrióticas.

razón a los derechos que podían gustar a la corona y contradecía, en todos sus puntos, las doctrinas de Las Camas y de Vitoria. El hijo de Carlos V, el rey llamado tenebroso, absolutista, despótico, etc. , prohibió en seguida que se publicara y los españoles tuvieran ocasión de leer obras contrarias a la libertad, la historia escrita por Pedro Sarmiento de Gamboa sólo se publicó en Alemania, a comienzos de nuestro siglo. Y fue reimpresa hace poco en Buenos Aires. Las Casas y Vitoria seguían triunfando después de muertos"[399].

5. Juan de Matienzo:

Su «Gobierno del Perú», escrito en 1651, 44 publica recién en Buenos Aires en 1910.

6. Bernardo Vargas Machucas:

«El 10 de agosto de 1612, Bernardo Vargas Machuca escribió unos «Discursos apologéticos" en controversia al tratado de Las Casas que empiezan por demostrar algunas de las falsedades del obispo de Chiapas y nos dicen cual era, realmente, la condición de los indios... Muy bien sabía Vargas Machuca que los relatos de Las Casas eran falsos... Por ello iniciaba su defensa (la de España) y exponía, también sus ideas. Vargas Machuca no entendía el fondo teológico y filosófico de la doctrina de Francisco de Vitoria. La exponía, pero no la apreciaba como justa. La realidad americana lo había enseñado que era preciso proceder con menos teología y más arcabuces. Por otra parte tenía el testimonio del licenciado Zoilo Díaz Flores, fiscal de la Real Audiencia de Panamá. El parecer de Díaz Flores no ha sido citado por los comentaristas de Vitoria y de sus negadores... Además, como buen geógrafo (Vargas Machuca), le constaba que era un despropósito enorme sostener que la isla Española tenía seiscientas

399. Gandía. Enrique de, op. cit., p.31

> leguas de circunferencia y que había diez mil leguas de costa de tierra firme llenas de gentes... y agregaba: «Pues yo estimo en tanto mí salvación como él obispo la suya»... (su obra) sólo se imprimió en 1879".

7. Fernando de Montesinos:

En 1652 escribió las «Memorias antiguas historiales y Políticas del Perú", contra Las Casas. Esa obra recién se publicó en 1882.

Esta nómina no agota ni mucho menos el conjunto de los libros en defensa de la Conquista que fueron censurados. Los trabajos de Juan Polo de Ondegardo, Bernardino de Arivalo, Alonso de Castro, Gregorio López, Juan Forcher. Etc. , que contradecían las teorías de Vitoria o Las Casas, no se publicaron en su época. Lewis Hanke ha dado cuenta de otro caso significativo, el de la obra «Tratado de derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental, del P, Vicente Palentino de Cursola O. P. La obra de este fraile dominico, compuesta en 1559, que Bartolomé de Albornoz consideraba como la mejor que «se ha escrito en la materia", fue prohibida por real orden del 17 de octubre de 1560, y recién se edita en México en 1943. Su editor apunta:

> "no se conoce ningún otro tratado escrito por un dominico en defensa de la conquista. De hecho no es conoce hoy ningún tratado escrito por un fraile español contra Las Camas, salvo la obra del franciscano Berzardino de Arévalo»[400].

Y no se conocen porque algunos textos desaparecieron misteriosamente, en tiempos en que Ramírez de Fuenreal - un íntimo de Las camas - presidía el Consejo de Indias.

La doble medida con que se manejaba el toma queda de resalto con ver las fechas de Impresión de las obras contrarias a la Conquista. Por ejemplos, «Historia natural y moral de las Indias», de Joseph de Acosta, escrita en 1586, ya estaba editada en España en 1588, y su autor endere-

400. Gandía, Enrique de, op, cit., ps. 58, 212, 213, 216, 199. En toda este toma la exposición e interpretación del autor es inobjetable; lo que contrasta abiertamente con los capítulos de panegírico desmesurado a Vitoria.

zado hacia la rectoría de la Universidad de Salamanca. Las citas del trabajo de Acosta, el «Plinio de América», suelen ser de rigor en la materia, aunque como dice Luis Baudin «los pasajes instructivos que encontramos en esta obra están, desgraciadamente, ahogados en medio de relatos ingenuos y de controversias fútiles»[401].

Cerramos el paréntesis, retornando a Sepúlveda. Y lo hacemos computando en su beneficio un «récord» superior al del Dr. Palacios Rubios. En efectos su opúsculo "Memorial contra los que menosprecian o contradicen la bula y decreto del Papa Alejandro VI, en que da facultad a 1os Reyes Católicos y los sucesores, etc. » Redactado en 1551- cuyos originales se hallan en el Archivo General de Indias (Patronato 1, ramo 1) y en el Convento de San Felipe, Sucre, Boliviano ha sido publicado jamás. Es decir, que pronto se van a cumplir cuatrocientos cincuenta años de falta de edición de un trabajo intelectual que, cabe suponer, se encuentra entre los más importantes del tema. Al menos, eso lo pareció a Lewis Hanke, quien, por si acaso, también es abstuvo de promover su publicación[402].

Bien, hasta aquí la reubicación histórica de la obra de Sepúlveda, en función de la censura salmantina.

> No obstante, algo más debemos decir, en particular en lo referente al pensamiento de este Doctor sobre los problemas de la conquista. Por suerte no tenemos necesidad de elaborar una síntesis personal, porque nos basta con acudir a la proporcionada por el profesor chileno, licenciado José Joaquín Ugarte Godoy. Ha demostrado él que «ni Ginés de Sepúlveda ni Aristóteles sostuvieron nunca lo que se les atribuye", esto es, la defensa de la esclavitud por una hipotética desigualdad de la naturaleza buena. Y sí en Aristóteles existe la posibilidad de una esclavitud por naturaleza, Sepúlveda la rechaza expresamente. Ugarte Godoy, como otros autores cita en su apoyo la carta de Sepúlveda a Francisco de Argote, de 1552, en la que le expresabas

---

401. Hanke, Lewio, «La lucha, etc.», cit., p. 357
402. Baudin, Loula, El Imperio Socialista de los Incas, Santiago de Chile, Zíg - Zag, 1940, 5ª, ed., p. 36

> «No mantengo que los bárbaros hayan de ser reducidos a la esclavitud, sino simplemente que deben ser sometidos a nuestro dominio, No propongo que se les prive de sus bienes... lo afirmo que debamos mantener un imperio heril sobre ellos, sino un gobierno civil en beneficio suyo"[403].

O sea, más o menos, la misma condición que los españoles dieron a los navarros al incorporarlos a sus Reinos. En más de una ocasión aclaró Sepúlveda que veía a los indios como "servidores de condición libres... pero como esclavos no se les debe tratar nunca"[404]. Lo de la esclavitud de los indios, como la de ser escriba de encomenderos, no es más que una calumnia de Las Casas. Como lo es la de que Ginés de Sepúlveda fuera partidario de la predicación de la fe cristiana mediante el uso de la fuerza . Su posición al respecto es la misma de llanto Tomás cuyo texto cita:

> «Frecuentemente, los fieles de Cristo hacen guerra contra los infieles, no ciertamente para obligarlos a creer sino para compererlosa que no impidan la fe «(Suma Teológica, 2-2, 9. 10, art. 8).

Luego, "lo que preconizó Sepúlveda fue la dominación política de los pueblos bárbaros con un fin civilizador". En cuanto a la argumentación que usó, esta es la síntesis de Ugarte Godoy:

> «El título de la barbarie, alegado por el Doctor Sepúlveda ha silo mal entendido. Nunca preconizó la esclavitud de los indios, antes negó repetidamente que se les debiera reducir a esclavitud, salvo excepcionalmente, como castigo de una resistencia muy cruel y pertinaz, siguiendo en esto las ideas corrientes de los teólogos de la época sobra la justicia de la esclavitud impuesta en ciertos casos a los vencidos; ideas que comparten también Vitoria.
>
> Lo que preconizó Sepúlveda fue la dominación política de los pueblos bárbaros con un fin civilizador. A la sumisión correlativa la llamó servidumbre «heril", para distinguirla de la servidumbre «civil» o esclavitud que rechazaba.
>
> Tampoco consideró Sepúlveda la sola inferioridad cultural como causa que autorízame la dominación, sino la barbarie que se tradu-

403. Hanke, Lewis, y Giménez Fernández, Manuel, op. cit., p.139, n° 362
404. Fernández Santamaría, J. A., op. Cit., p. 230 nota 94

cía en costumbres condenadas por la naturaleza, y en una ineptitud para gobernarse humanamente. Se trataba de una barbarie moral. Además, para Sepúlveda esta barbarie no era una naturaleza humana distinta, sino un estado accidental superable o_perfectible; por eso el fin de la dominación era incorporar a los bárbaros a la civilización cristiana; y por eso habría de dárseles más libertad según se fueran dando las cosas.

Barbarie con proyección moral, servidumbre o sumisión política y no - esclavitud, inferioridad de hecho perfectible por la tutela de un pueblo civilizador: nada de esto está en la «Política» de Aristóteles. ¿Por qué entonces lo citó Sepúlveda? Porque Sepúlveda conocía la analogía, y lo que quería tomar de Aristóteles era el principio de que el que no puede regirse por si mismo debe ser regido por otro. Vitoria admitió también el título de la barbarie, aunque sólo como dudoso, por no saber algo cierto - según dijo - sobre el grado de amencia de los indios.

En cuanto al título de la defensa de las víctimas de sacrificios humanos y al de la remoción de los impedimentos a la propagación del Evangelio, los admitió también Vitoria.

El título de los crímenes contra la ley natural, no lo acepté Vitoria sino en cuanto a los sacrificios humanos, y argumentó que en todas partes se viola la ley natural.

En esto superó Ginés de Sepúlveda a Vitoria, pues supo distinguir dos cosas conceptualmente distintas; a saber, el que en una nación es quebrante la ley natural, y el que sea la nación misma la que infrinja, aprobando oficialmente o no castigando las infracciones.

En el punto del castigo de los crímenes contra la ley naturales ve confirmado Sepúlveda por Grocio.

Por último, conceptualmente, parece que el primer título es el de la barbarie moral en orden a sacar a los bárbaros de su estado infrahumano. Ese título tiene prioridad sobra el de la sociedad y comunidad universal y comercio internacional de Vitoria, porque mira a la raíz de donde puedan emanar las violaciones a los derechos del comercio internacional, y porque mira clara, explícita y formalmente, y siempre, al bien de los bárbaros.

En el fondo, este título tiene una raíz común con el que permito rebelaras contra una autoridad injusta es la falta de gobierno legítimo; y nos parece que es este título el que ha justificado de manera general las guerras de conquista de que da cuenta la historia, cuando han sido legítimas.

Por todo lo anterior, creemos que la justificación de la conquista por Ginés de Sepúlveda es más sólida y más profunda que la de Vitoria, pues mi habiendo barbarie redundante en costumbres condenadas por la naturaleza y en ineptitud para gobernarse humanamente, no hubiera habido oposición al comercio internacional, ni a la predicación del Evangelio, ni sacrificios humanos, la conquista hubiera sido también Justa"[405].

Ahora bien, si se entiendo lo que anteceda. resulta que Ginés de Sepúlveda no sólo no fue esclavista, sino enemigo de toda esclavitud, a la que consideraba un obstáculo para la cristianización de los bárbaros.

Tal afirmación, indica Francisco Castilla Urbano, "es difícil de explicar para los que es empiezan en ver la polémica entre Las Camas y el humanista como una refriega entro el bien y el mal absolutos"[406].

Pero los que hoy, con todos los elementos de juicio a su alcance, persisten en repetir las aflojas monsergas, no suelen ser gentes que se inquieten por las dudas racionales. A ellos los basta con reiterar el dogma aprendido para mentirte felices...

b. Las Casas

El fraile - obispo maltrate a su contendor. «Un cierto Ginés de Sepúlveda – dice -... quien escribió un opúsculo adornado con flores de la elocuencia... trae a colación ciertos vanos argumentases presenta como teólogo... le ha presentado (al Rey) un veneno envuelto en miel y ofreciéndole un pan lo lanza una piedra... "[407].

---

405. Pérez de Tudela Bueso, Juan, Estudio crítico preliminar, a: Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas, I, Historia de las Indias, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, ps. CLXXI - CLXXII. Es la misma conclusión del Dr. Juan López de Palacios Rubios, cuando decía que, «existe una servidumbre natural y un dominio natural»; que la esclavitud «repugna al derecho natural» (con restricciones); que la esclavitud existe «por derecho de gentes, y no por derecho divino»; y que los isleños «podían justamente defenderse de los Cristianos que los atacaban», op, cit., ps, 25, 28, 30, 36

406. Fernández Santamaría, J. A., op. Cit., p. 230 nota 94 (

407. Ugarte Godoy, José Joaquín, El Doctor Ginés de Sepúlveda y los justos títulos de España para conquistar América», en: Padre Osvaldo Lira. En torno a su pensamiento.

Sepúlveda dio larga cuenta de las maniobras y alegaciones de Las Casas. Dijo:

> «Me moría muy enojoso traer ahora a colación todos los chismes, artificios y maquinaciones de que se ha servido este astuto y hábil charlatán para quitarme la razón y oscurecer la verdad, dejando pequeñito en astucia al célebre Ulises. Para ello, como digo, es ha valido de toda clase de artimañas y se ha rodeado de un grupo de amigos dispuestos a corearlo. Así, en un principio, hicieron todo lo posible para conseguir de los jueces la condenación de mi obra y liberarse de aquellos teólogos que consideraban un tanto sospechosos; así se unió la inhibición de éstos a la actuación de aquellos que de antemano fueron engatusador por él y ganados para su causa...
>
> El asunto no se presentaba nada halagüeño para mí; una sola persona, con refinada antucia, creada por unos cuantos seguidores dirigía a su antojo aquel tinglado... más astuto que un zorro y más dañino que un escorpión... pero ¿qué otra salida me quedaba teniendo enfrente un enemigo de tal calaña, astuto y zorro como el que más... y que se dedica a contar a los príncipes toda clase de chismes y embustes para desautorizar y demoler la persona de su enemigo, acusándole de mantener opiniones – que jamás se le ocurrieron, acusación contra la cual su enemigo se encontraba indefenso?
>
> Pésima conducta es ésa. la de condenar a un enemigo así a escondidas, sin que la causa se ventile públicamente ante los tribunales conducta ésta que algunos han adoptado contra mí sólo por seguir a mi más encarnizado objetor, bien conocido de todos por su astucia y orgullo ... Tú eres el mejor testigo de las persecuciones que, para usar las palabras del Evangelio, he padecido por la justicia y la verdad, de las asechanzas y maquinaciones que mis enemigos han movido contra mí...

Homenaje en sus 90 años, Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibañez / Zig – zag, 1994, ps.504, 539, 541 - 542. Esas conclusiones están precedidas por un análisis acabado de los argumentos de Sepúlveda que, por razones de espacio no podemos reproducir acá,

Así, el que tramó todas estas calumnias, convencido de que con argumentos firmes no podía él personalmente ni por medio de sus amigos refutare, rebajó a la mentira.
Había escrito yo un libro "Sobre las justas causas de la guerra", en que, apoyándome en una sólida argumentación filosófico - teológica y en todos los decretos emanados de la autoridad eclesiástica, sostenía la licitud de la guerra que nuestros Reyes movían contra los indios del Nuevo Mundo, para, bajo nuestro dominio, poder convertirlos al Cristianismo; No con el fin precisamente de privarles de sus bienes y libertad lo cual seria a todas luces injusto, sino para liberarlos de sus bárbaras costumbres, vencer su resistencia a la predicación del Evangelio y conseguir así que adquirieran una mejor preparación para recibir la Religión cristiana.
Como reacción, mis enemigos, de palabra y por escrito, publicando contra mí panfletos de lo más desvergonzados y turbulentos (no vale la pena ahora hablar de su contenido, no diré infundado, sino hasta impío), llegaron a propalar que yo habla escrito mi obra en defensa de unos cuantos soldados depravados que, después de apoderarse de los bárbaros más ricos, llevados de su vicioso instinto de avaricia los redujeron a la más dura esclavitud. Este fue el juicio que dieron de mi obra, en la que, de manera clara y terminante, dejaba todo bien sentado mi anatema contra tales soldados, de quienes yo decía que «de ellos se debería tomar venganza como de ladrones y explotadores de hombres», Al comienzo de nuestra polémica, para no desaprovechar ningún recurso que las calumnias les brindaba, pusieron en movimiento a toda la corte y consejeros reales, hablaron con estos, uno por uno, y propalaron la especie de que el propósito que me guiaba, no era la sincera convicción personal de la doctrina defendida, ni el cumplimiento del deber que la piedad me imponía... sino que – según decían - yo me había vendido a los capitostes de ese público latrocinio y que, en premio a mis servicios, había recibido unos cinco o seis mil ducados de oro, Menguados fueron los frutos que tan desvergonzada y criminal ca-

> lumnia les deparó. El infundio era tan burdo que inmediatamente saltaba a la vista su inverosimilitud y claramente se apreciaban los turbios manejos y la altanera del impostor. Por ello, convencidos de que no hacían colar semejante patraña, la dejaron a un lado y se dedicaron a inventar otras...
>
> Se trata de un nuevo bulo lanzado por mis calumniadores y que ha logrado extenderse no poco. Han llegado a decir que yo había sido convocado y llevado a prisión por la Inquisición a causa de ciertos pasajes sospechosos de mis escritos...
>
> Si me apuras un poco te diré que es uno solo el que tal calumnia ha lanzado; ahora bien, uno solo que por su doblez, charlatanería y orgullo vale por muchos»[408].

Ese es el relato de Juan Ginés Sepúlveda de cómo Las Casas y los suyos llevaron la denominada «Controversia de Indias": como una artero maquinación en la que no se privaron de emplear ningún golpe bajo.

Desde luego que Sepúlveda se refería al trámite seguido por su libro en las Universidades de Salamanca y Alcalá, en 1547 y 1548, y actos sesiones de la Junta de Valladolid convocada por el Emperador Carlos V.

La Junta se integró por teólogos y juristas; entre los primeros: Melchor Cano, Bartolomé de Carranza, Bernardino de Arévalo, el Obispo de Ciudad Rodrigo Pedro Ponce de León, y otros; entre los segundos: el doctor Anaya, y los licenciados Mercado, Pedraza y Gasca. Domingo de Soto fue nombrado secretario.

Las reuniones fueron dos, la primera en agosto y setiembre de 1550. y la segunda en abril y mayo de 1551. Alberto Caturelli resume así lo acontecido:

> «Los dos mantenedores (Las Casas y Sepúlveda) expusieron ante los jueces Melchor Cano, Bartolomé de Carranza, Bernardino de Arévalo, consejeros y Obispos (hasta no más de quince) y Domingo de Soto ofició de secretario. E1 pobre de Soto debió resumir las dos o tres horas de exposición de Sepúlveda... y los cinco días (¡unas cincuenta horas de exposición!) de Las Casas, pese a

408. Castilla Urbano, Francisco, «Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización", en: Revista de Indias, Madrid, vol, LII, n° 195 – 196, p, 344

> que el tema esencial, al cabo, fue si era o no lícito al Emperador hacer la , guerra a los indios antes de que se les hubiera predicado la fe. Aunque el tribunal parece haber apoyado a Sepúlveda (caso de Soto), los dominicos no apoyaron ni a uno ni a otro: éstos últimos - conjetura con razón Menéndez Pidal - por ser partidarios de Vitoria"[409].

Menéndez Pidal, en efecto, había escrito al respecto que Soto:

> «no sólo muestra cierto malhumor por la verbosa pesadez lascaciana y cierta simpatía por la superior disciplina mental de Sepúlveda, sino que una vez no puede menos que contradecir expresamente a Las Casas y afirmar el derecho que tienen los cristianos a predicar el Evangelio a todas las gentes" y defender a los predicadores con armas, sí fuese menester»; negando esto, "el señor Obispo, si yo no me engaño, es engaña"[410].

No nos parece que quedara en claro la posición de Domingo de Soto. Lo que es seguro es que la verborrea incontenible de Las Casas lo hartó hasta la coronilla. De ahí que en su «Sumario» - que como secretario de la Junta tuvo que levantar – anotara que había intentado resumir el parecer:

«del señor Obispo que fue tan copioso y tan difuso cuantos han sido los años que de este negocio trata ... "[411].

Y bien apunta Lewis Hanks referente a la exposición del Obispo:

«Esta catarata verbal continuó cinco días, hasta que la lectura terminó o hasta que los miembros de la Junta, tal y como Sepúlveda sugirió, ya no pudieron resistir más"[412].

La Junta levantó sus sesiones. No recayó una resolución; o si la hubo, no es conoce. Hay quienes suponen que los jueces dieron la razón a Las

---

409. Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fra y Bartolomé de Las Casas y Apología de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, edición y traducción de Angel Losada, Madrid, Editora nacional, 1975, ps.106, 115.
410. "Epistolario, etc.", cit., ps. 156, 157, 212, 213, 215, 240 – 241, 242, 243
411. Catulleri, Alberto, El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental, México, UPAEP y EDAMEX, 1991, p. 168
412. Menéndez Pidal, Ramón, "El Padre Las Casas, etc.", cit. ps.114, 212

Casas, y quienes creen que se la otorgaron a Sepúlveda. Ante la ausencia de pruebas asertivas, cabe callar. No obstante, algo quedó en claro: de ahí en adelante Las Casas hizo lo que se le dio la gana, y Sepúlveda se retiró de la Corte refugiándose en su finca de Pozo Blanco hasta su muerte. Lo cual indicaría que fue el Obispo - fraile quien ganó. De hecho, se comporta como un triunfador.

En todo caso, no fue la validez de los argumentos la que prevaleció en esa circunstancia. Fue el favor real que se inclinó notoriamente hacia Las Casas.

En nuestro libro sobre el Obispo nos ocupamos con algún detenimiento en ese tópico. Mas, acá también cabe decir una palabra respecto de la conducta de Carlos V.

Sor M Mónica - una de las estudiosas del debate - al tratar de Felipe II, observa que:

> «Felipe II puede ser acusado de aplazamientos, pero España encontró en él no un hombre paralizado por los escrúpulos como su padre, sino decidido a la acción, Carlos V había arrastrado la Controversia de debate en debate... Pero tan pronto como Felipe asciende al trono, no se repiten cosas semejantes. No molestó a las Universidades con dudas acerca de su derecho al dominio, Tenía por enteramente cierto los derechos originales conferidos desde un principio a sus abuelos Fernando e Isabel"[413].

«Paralizado por los escrúpulos": esa es la lave de la resolución de la Controversia,

En la época de Carlos V surgió el tema de la "congoja de la real conciencia", por el supuesto «pecado social» cometido con los aborígenes americanos. Esta no es una materia moral, sino psicológica. Porque el problema que padeció el Emperador no fue objetivo sino subjetivo. Se lo crearon sus escrúpulos excesivos. Psicastenia amorosamente cultivada por quienes supieron sacar amplia ventaja de ella. En este orden, primero hay

413. Soto, Domingo de, Disputa entre el Obispo Las Casas y el Doctor Ginés de Sepúlveda, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, CX, p. 305 a y b; cfr. Brufau Prtas, Jaime, op. Cit., p. 106 nota 11

que recordar el asunto de la escrupulosidad en sí misma; sobre el mal Rómulo D. Carbia anotara:

> «La congoja real nació de eso. Carlos V, psicológicamente apto para tales torturas... sintió, violenta la necesidad de evitar los males que Las Camas pintaba con tintas tan vivísimas... y lógico resulta que tal noticia produjera en el ánimo de un rey como Carlos, tan fácil a la impresión y tan predispuesto a lanzarse a la enmienda de un yerro, no bien tenía conciencia clara de que lo había cometido (Nota: Es de noticia corriente que Carlos V solía rematar un período cualquiera de holgorio, con placeres de mesa y otros placeres, encerrándose en un convento y entregándose a la penitencia y a las demostraciones del jade evidente arrepentimiento. Esa particularidad de su psiquis explica la oportunidad singular de muchas de sus medidas de gobierno...)»[414].

Después, hay que ver la acción de Las Casas sobre esa

Personalidad compleja, atormentada por sus aprensiones, Alfonso García Gallo lo describe de ésta forma:

> "Un rey cristiano, como Carlos V, que tenía puesto su afán en combatir la Reforma en tierras de Europa y en evangelizar a los infieles en las de América, tuvo que quedar tremendamente impresionado al leer estas páginas (las de Las Casas) autorizadas con miles de citas de la Biblia, de las leyes romanas y canónicas y de las obras de teólogos y Juristas de todos los tiempos. E1 era el mayor culpable, si no el único, de cuanto ocurría en las Indias; él vivía en continuo pecado mortal mientras no restituyese las tierras, dominios, dignidades y honores a sus legítimos dueño"[415].

---

414. Hanke, Lewis, La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosas de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económico, 1985, p. 94
415. Mónica, M. Sor, PH. D., La Gran Controversia del siglo XVI acerca del dominio Español en América, Madrid, Cultura Hispánica, 1952, p. 201

Ese era el gran chantaje, en el momento adecuado y sobre el hombre adecuado. «Tremendamente impresionado", podía quedar cualquiera que lo oyera por primera vez a Las Casas. Mas, cuando su monoideísmo lo inclinara a repetir una y otra vez la misma antífona, entonces se empezaba a desconfiar. Máximo si el Rey no era un sujeto impresionable; como ocurrió en el caso de Fernando V de Aragón, quien con su perspicacia natural pronto descubrió la realidad del fabulador detrás de la imagen del apóstol y el profeta. No obstante, acá sí es estaba ante un Rey aprensivo, al cual es le podían tender estas emboscadas psicológicas.

Todavía cabe computar un factor complementario. El profesor salmantino Jaime Brafau Prats nos habla del «influjo en la práctica de gobierno de la Corona» de los miembros de la Escuela. Y añade:

> «De múltiples maneras estuvieron presentes en grandes y graves decisiones de gobierno. Unas veces como confesores - como es el caso de Domingo de Soto que lo fue de Carlos V -. Otras, figuran como miembros de juntas y comisiones - como en las juntas de Valladolid con ocasión de la controversia antes citada. Fueron requeridos en consulta y para dar dictámenes- tal el caso de Melchor Cano con ocasión de la guerra de Felipe II contra el Papa -. Varios de ellos
> - Como Diego de Covarrubias y Gregorio López (sic) - ocuparon puestos claves en la acción de gobierno y tuvieron influencia decisiva en la legislación»[416].

Confesores. Directores de conciencia. De conciencias

Aprensivas. El P. Luis G. Alonso Getino ha escrito una obra titulada «Los dominicos españoles confesores de reyes»(Madrid, 1971), que puede servir de punto de partida para quien desee investigar la materia. Acá nos basta con recordar que Domingo de Soto fue confesor del Emperador entro los años 1548 Y 1550; y que el referido religioso, colega de Vitoria, estaba claramente adscripto a la tendencia impugnatoria de los derechos hispanos en América.

---

416. Carbia, Rómulo D., La Crónica Oficial de las Indias Occidentales, Bs. As. , Ed. Buenos Aires, 1940, p. 73 y nota 3

Confesión y «esprít de corps». Luciano Pereña Vicente nos ha explicado que Las Casas estuvo en "íntima relación", en el momento de su polémica con Sepúlveda, con Soto, Cano, Carranza, de la Peña, Sotomayor y Mancio de Corpus Cristi, integrándose plenamente en el espíritu salmantino[416]. Por eso, los que «caciqueaban en Alcalá y inclinaron los dictámenes académicos contra el doctor cordobés.

¿Faltaba algo más para que las cosas tomaran el cariz que tomaron..?

Claro, sí; por supuesto: la presencia de esa «sotana dominadora", como llama Pérez de Tuleda a Las Casas[417]. Ese fraile manipulador y déspota, dueño de una audacia psicopática, de un dinamismo agotador, de una oratoria arrolladora, gran propagandista, capaz de usar de los medios "más desvergonzados y turbulentos», y cubrir la maquinación con la nube de su «charlatanería", que dijera Sepúlveda.

De la amalgama de tales elementos salió el triunfo de fray Bartolomé, y con él, el de la Escuela que lo secundaba en la maniobra artera.

A partir de 1551 se abrieron las puertas para las sinecuras salmantinas y las famas oficiales de los objetores de la Conquista. Socabado el filón de la escrupulosidad imperial; sentado el antecedente de la censura sobre las obras de sus contendores; establecida la impunidad de los libelos de Las Casas, publicados sin autorización real, y sin - castigo por la omisión, todo los fue posible a los salmantinos.

o. Sepúlveda, Las Casas y la Donación Americana

Sepúlveda ha escrito un opúsculo acerca del toma de la donación pontificio contenida en las Bulas Alejandrinas. Esa obrita no ha sido publicada jamás. Sin embargo, en el «Democrates Alter», citando a San Agustín y a diversos Papas, decía el doctor cordobés sobre ente punto:

> «Alejandro Sexto, Pontífice máximo, por voluntad de los reyes de Castilla, que por derecho propio reclamaban esta empresa para sí... les dio el encargo de someter a su dominio a estos bárbaros... me extraña que alguno entre el número de los piadosos

417. García Gallo, Alfonso, "La posición, etc.",cit., ps. 56,57

que conozca esto, pueda dudar de la justicia de esta campaña, y se atreva a oponer su juicio o la opinión de algún privado, contra la sacrosanta autoridad de la Iglesia...
Pues las llamadas decretales, en las que estas inspirado gran parte del Derecho pontificio, ¿qué otra cosa son sino recriptos de los Papas, semejantes a este de Alejandro VI..? Y, para que no creas que tal empresa se apoya en la opinión de un solo Pontífice, has de caber que la misma ha sido confirmada con el juicio y autoridad de todos los demás Pontífices Romanos que después le han sucedido...
Así, pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el Derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino por que aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del imperio de los cristianos y de pueblos civilizados, y además por el decreto antes citado del Sumo Sacerdote y Vicario de Cristo...



La potestad que fue dada a Cristo según su humanidad en el cielo y en la tierra, según el último capítulo del Evangelio de San Mateo, y comunicada y entregada por Cristo a su Vicario y sucesor, éste, aunque propiamente es refiera a aquellas cosas que pertenecen a la salvación de las almas y vida espiritual, sin embargo no es excluye de las temporales en cuanto se ordenan a las espirituales"[418].

Sin entrar en mayores disquisiciones, que no son pertinentes aquí - Y que hemos desenvuelto en otras partes de nuestra obra- cabe enunciar algún Juicio sobre el parágrafo transcrito.

Si bien el enfoque de Sepúlveda - como el de otros autores- se orienta siempre al tema demográfico de los indios y no al geográfico de las Indias, su conclusión en definitiva es a favor de la plenitud de la potestad pontificia, titulo bastante de la Donación Alejandrina.

El argumento bíblico que cita es el principal; 1o cual demuestra un, correcto conocimiento de la materia. La derivación que extrae correspon-

418. Brufau Prats, Jaime, op. Cit., ps. 151, 154

de a la teoría "coordinadora", de los cardenales Torquemada y Cayetano. En esto se muestra mejor discípulo de ellos que Vitoria, quien los invoca pero no los acata.

El mentado "aristotelismo» o naturalismo humanista , con es estila atacar la tesis de Sepúlveda, no está presente para nada en esos Pasajes. Por lo demás - y permítasenos la digresión -, no deja de ser sorprendente que quienes han hecho Profesión del "aristoetelismo – mista", y fundan todo su planteo en las bases Políticas naturales del Estagirita, se rasguen las vestiduras ante el "aristotelismo» de Sepúlveda. No queremos decir con esto que ese influjo griego clásico no existió. No. En la misma medida en que el está presente, y por las mismas razones en que nos hemos apoyado para censurar a Vitoria - o sea: la ausencia de Cristocentrismo - , lo hacemos también con la tesis de Sepúlveda. Lo que decimos es que acá ha habido una simplificación exagerada y mal intencionada. El doctor cordobés en orden al tratamiento de los indios rebeldes, se expedía por el camino de la «guerra justa", y proponía un régimen de tutela de la incapacidad política o civil, no muy distante del que adoptaron casi todas las legislaciones hispanoamericanas modernas. Por otra parte, sus inclinaciones responden a un cierto aristocratismo de derecho natural, que asevera lo que Vitoria sólo tiene por probable.

Y no más diremos del asunto, toda vez que nuestra preocupación central no es la Controversia sobre los métodos de la Conquista, sino la validez de los títulos del Descubrimiento. Y en esa materia Sepúlveda - a salvo lo que pudiera decir en el opúsculo inédito - no alcanza la altura de los análisis de Juan López de Palacios Rubios, por ejemplo. Lo aclaramos debidamente puesto que sí nos hemos detenido en su caso algo más de la cuenta, no es tanto por compartir sus teorías, cuanto por el aspecto humano de la cuestión, esto es, por la persecución inicua que padeció a manos de los salmantinos.

Pasemos ahora a Las Casas.

La materia la expuso en su "Tratado comprobatorio del Imperio Soberano Principado Universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias", obra de 1552, en su conclusión primera, y su prueba, y en la "Proposición» XVI. Allí afirma Las Casas que el Papa contaba con pleno

Poder temporal «sobre todos los hombres del mundo, fieles o infieles». De este postulado deriva que la Donación Pontificia de Alejandro VI sea el verdadero título de dominio de los Reyes de Castilla.

Con ello, Las Casas reitera la posición expresada en las «Treinta proposiciones muy jurídicas", del año 1551. En estas afirmaba textualmente:

> «El Sumo Pontífice, como Vicario de Jesucristo (que es rey de los cielos y de la Tierra), tiene y tuvo autoridad de derecho divino para dar a los reyes de Castilla la dignidad y soberanía de emperador de todas las Indias occidentales»[419].

Aún dirá que los Reyes de Castilla detentan:

> «universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la autoridad, concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica... Y éste es y no otro el fundamento jurídico y sustancial donde está fundado y asentado su título»[420].

Es decir que doce años después que Vitoria negara la potestad pontificia para donar América a los Reyes de Castilla. Las Casas - que es más que improbable que pudiera ignorar la negación vitoriana - osaba sostener la doctrina cristocéntrica correcta, con mejor definición que Sepúlveda.

Imaginamos la sorpresa del lector lego en estos asuntos.

¡ - Cómo - se dirá - el energúmeno adversario de la Conquista española, viene a sostener, con más contundencia que su archienemigo Sepúlveda, la genuina doctrina de la plenitud de potestad papel y, por ende, la completa valides de la Donación Alejandrina!-.

Y si el lector coman se queda perplejo, supóngase cómo quedarán los infinitos salmantinos que este mundo ha visto. Ellos, en realidad, tienen divididas las opiniones al respecto.

Lewis Hanke es categórico en apuntar que:

---

419. cfr. Nota 38
420. Pérez de Tudela Bueso, Juan, op. Cit., ps. CLXVI – CLXVII

«El cimiento de la teoría política que sostenía sus escritos polémicas (los de Las Casas), se apoyaba sólidamente en la doctrina medieval establecida”[421].

Eso no lo dice en tono de crítica o para oponerlo a Vitoria; como sí lo hace Ramón Menéndez Pidal, para quien Las Casas sería «un canonista medieval, rezagado”, mientras que Vitoria vendría a ser un «teólogo vanguardista”[422].

Otros autores, que han tenido en cuenta obras posteriores de Las Casas como «De regia potestate» y los «Tesoros del Porú» - se inclinan a creer que el problema carece de importancia, puesto que después el fraile Obispo cambió de opinión. El Cardenal Höffner anota las variaciones, y ve con verdadero «deleite» la habilidad de Las Casas para desdecirse[423]. El P. Teófilo Urdánoz admite que, en principio. Las Casas:

«conservaba las ideas universalistas de la Edad Media del poder supremo del Papa sobre el mundo, del señorío universal de los Emperadores sobre todos los Reyes y señores naturales, interpretando literalmente la donación pontificio».

Pero, agrega, después Las Casas conoció mejor el problema, y es
apartó del teocratismo medieval[424].

Similar es la interpretación de Alfonso García Gallo. Este jurista asevera que Las Casas nunca rechazó la validez de la Donación Alejandrina; mas, a partir de 1542, restringió su alcance, para dejar a salvo la soberanía indígena[425].

Mucho mío elaborada es la tesis del Dr. Venancio D. Carro.

Nos resulta absolutamente imposible sintetizar aquí el contenido de las Cincuenta páginas que dedica a elucidar la cuestión. Digamos sola-

---

421. Sepúlveda, Juan Ginés, Demócrates Segundo o De las juntas causas de la guerra contra los indios, ed. Crítica por Angel Losada, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1951, ps. 80, 81, 83, 66
422. en: Höffner, Joseph, op. Cit., p. 287
423. en: Castañeda, Paulino, La Teocracia Pontifical y la Conquista de América, Vitoria, Eset, 1968, p. 392
424. Hanke, Lewis, “La lucha, etc.. “, cit., p. 396
425. Menéndez Pidal, Ramón, “El Padre Las Casas, etc.”, cit., p. 139

mente que este autor parte del supuesto de un Las Casas 1ógico e influido gradualmente por los teólogos salmantinos.

Así, fray Bartolomé es «un converso que es asocia con todo el fervor del neófito y con la pasión propia de su carácter generoso, que no sabe de medias tintas", a una tendencia preexistente. Sería una especie de «fiscal», acusador y «veraz, por regla general», cuyo juicio acabado se hará «alabando sus ideas y sus nobles intenciones y perdonándole sus excesos de apologistas»[426]. En compensación, el Dr. Carro no está dispuesto a perdonar nada a los historiadores antilascasistas[427]; y, sí no lo hemos entendido mal, su mayor queja es por la supresión de la censura inquisitivo que ha permitido que tales libros (los anitilascasistas), que «es le caen de las manos"[428] fueran publicados. También se agravia que los historiadores hayan invadido un terrono, el de la teología, que en su entender les estaría vedado. En tal sentido sólo admite una excepción: la del cubano José María Chacón y Calvo, quien «sin ser teólogo y sin conocer los antecedentes teológicos... es de los que mejor han enjuiciado la serie de problemas que planteó la conquista de América"[429]. ¿Que cómo superó las barreras infranqueables del coto de caza cerrado del Dr. Carro..? Pues, muy simples elogiando a Las Casas y a los salmantinos...

Cuando el Dr. Carro es encuentra con los textos transcritos del "Tratado comprobatorio" y de las «Treinta proposiciones», en un esfuerzo titánico intenta correlacionar las afirmaciones teocéntricas de Las Casas con las doctrinas antiteocráticas de Vitoria.

Sean las cosas como él lo pretendo o no, hay alguna de sus afirmaciones que nos interesa reproducir. Así:

> "A pesar de esto, admito Las Casas este alto imperio fundado en las Bulas del Papa, con la agravante de que comienza desde el primer momento. Un teólogo, a lo Vitoria y Soto, no iría tan

---

426. Höffner, Joseph, op. Cit., ps. 285, 287
427. Urdánoz, Teófilo, O. P., "Introducción, etc.,".cit., p. 511
428. García Gallo, Alfonso, "Las Indias en el Reino de Felipe II; en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, t°XIII, 1960 1961, p. 106
429. Dr. Carro, Venancio D., O. P., op. Cit., t° I, ps. 19, 21, 22, 23

lejos... debemos confesar que no brilla aquí esa exactitud y precisión que caracterizan a un Vitoria... Aparece aquí una idea medioeval ... que... resulta endeble y hasta un tanto contradictoria... Las ideas de Las Casas son las ideas de los grandes teólogos - juristas españoles, expuestas sin la precisión ni el rigor de un profesional de la Teología»[430].

En suma, que el Obispo habría sido un lego en teología. Tal ignorancia es la que le habría llevado a escribir en el «Tratado Comprobatorio» lo que sigues

«El Papa Romano y Sumo Pontífice, canónicamente elegido y entronizado en la Silla Apostólica, se sucesor de San Pedro y Vicario Soberano y universal de no puro hombre, sino Hombro y Dios Jesucristo, y tiene su poder sobre todo el mundo que contiene y comprendo fieles o infieles, y sobre los bienes y cosas temporales y Estados seglares de ellos, tanto y no más cuanto lo pareciese... ".

¿Qué significan estos conceptos..? El Dr. Carro, perito en teologías, afirma que con ellos Las Casas quiso decir lo contrario de lo que en realidad se lee. Y como no tolera réplicas, habrá que creerle, o reventar...

A quien no es le ha importado mucho ni poco de los furores condenatorios del Dr. Carro es a Luciano Poreña Vicente. Este salmantino contemporáneo

430. Dr. Carro, Venancio D., O.P., op. cit., t° II, p. 335, nota 13; p. 315, nota 3; t° I, p. 436. Nota 107; p. 17; p. 72; t° II, p.453, nota 157; p. 431, nota 142; p. 312, nota 1; p. 315, nota 3; p. 324; p. 446, nota 115. En esas páginas de su libro el Dr. Carro comienza por aseverar que el relato de Fernández de Oviedo es "poco histórico"; que don Marcelino Menéndez y Pelayo es un "pobre", cuyas "desafortunadas frases" sobre Las Casas merecen ser refutadas, ya que no sabía teología y "vivía un poco de prestado". Otro ignorante es Don Manuel Serrano y Sanz, "el más ruin y atreviliario historiador que le pudo salir a la conquista Española". El P. Constantino Bayle, S. J., con una obra "escrita acaso un poco aprisa", no puede probar lo que sostiene. Otro unilateral e ignorante es Don Vicente D. Sierra. Ni Carlos Pereyra, quien nunca habló mal de Las Casas, se salva de las requisitorias antihisriográficas del P. Carro. Pero es a Don Rómulo D. Carbia a quien reserva los mayores dicterios. El libro sobre la leyenda negra "se nos cae de las manos" – es un defecto manual que le sucede con todas las obras adversas -, "no cabe más ligereza en los juicios", y se alarma porque ha sido "alabado y ponderado inconscientemente por nuestra prensa". Leyendo al Dr. Carro uno no puede menos que recordar aquel de don Marcelino en que hablan de la "pedantería de la Escuela"...

piensa que, no definitiva, la tesis de Vitoria es la de la «intervención armada» en Indias, y que Las Casas, por último, era «abandonista» del imperio indiano. Dos teorías incompatibles entre sí. A lo cual añade:

> «El mismo obispo de Chiapas arremetió contra el maestro de Salamanca en la polémica de Valladolid:»... En la segunda parte de la relección sobre las Indias aduce Vitoria ocho títulos por los que podían venir los pueblos de las Indias en poder de los españoles.
> Para demostrar la justicia de aquella guerra parte de supuestos complementos falsos, que incluso habían sido propalados por los mismos saqueadores que estaban devastando ampliamente todo aquel continente... En algunos títulos actuó Vitoria con demasiada timidez, queriendo suavizar lo que cesaristas parecía dicho cono excesiva dureza, a pesar de que a los amantes de la verdad no era duro sino hasta católico y muy verdadero. Lo da él mismo a entender al hablar en hipótesis, temiendo no fuera a dar decir lo falso por verdadero. Siendo falsas, por tanto, las circunstancias que supone aquel sabio maestro, y teniendo en cuenta la timidez con que habla a veces, no tiene derecho ciertamente Sepúlveda a enfrentarnos con la opinión de Victoria apoyada en falsas informaciones" ("Apología", ps. 375-376)"[431].

Esto es que la oración se torna por la pasiva. El acusado de ignaro y aprendiz, acusa de falso y tímido al maestro de sus acusadores. A esta tunda se reduce el elogio que en 1552 pusiera para el "doctísimo maestro Vitoria"[432].

Por lo tanto, y al parecer, no hay posibilidad de componenda entre las tesis de los dos maestros de la Escuela impugnatoria.

Y, en cuanto a este tema principal del Justo Título, se aproximan Sepúlveda y Las Casas, y se distancian de Vitoria.

---

431. Dr. Carro, Venancio D., O. P., op. Cit., tº I, p. 11 nota 1. El distinge los libros que "se le caen de las manos", que, como dijimos son todos aquellos cuyos no comparte, de los que "regala" esta frase, y Soto "regala" esta otra, etc. El suyo es un cerrilismo sectario como en él cuando escribió aquello de: "esa España inferior que ora y embiste / cuando se digna usar de la cabeza".

432. Ihidem

Empero, la cuestión tiene otros bemoles, que debemos seguir considerando.

d. Vitoria, las Bulas y su interpretación

Frente a quienes intentan asociar a un personaje con otro, diferentes datos contribuyen a disociarlos, y ver tres figuras separadas en la Controversia: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas, cada uno con su propia versión de las cosas.

Esa apreciación no implica. Para nada, que no existan puntos de contacto y concomitancias más o menos amplias entra los tras escritores. Lo que creemos es que hay que apreciarlas sin pasión unilateral y banderiza; que es lo que ha faltado, precisamente, en las exégesis hispanas.

El P. Teodoro Andrés Marcos acumuló pruebas para poder dictaminar que hubo perfecta armonía «entre la empresa ideológica de las Relecciones «de India» y la empresa practica de la conquista y civilización americana". Con ello redundaba en su propósito de vincular a Vitoria con Carlos V y desvincularlo de Las Casas. Pensamos que su empeño no ha sido exitoso. Además de cuanto llevamos expuesto sobre el tema, podrían adicionaras probanzas contrarías a la tesis del P. Andrés Marcos.

El historiador de Las Casas, Antonio María Fabié, ya en 1879 había reproducido una carta del Obispo de Chiapas en la que éste asentada:

> «Yo he escrito muchos pliegos de papel y pasa de dos mil en latín y en romance, de los cuales han visto muchos los más doctos teólogos de acá y se han leído a la letra en las cátedras de las Universidades de Salamanca y Alcalá en nuestro Colegio (de San Gregorio de Valladolid) muy largamente».

El P. Vicente Beltrán de Heredia glosó ese texto de esta forma:

> «Lo que sabemos es que por esos años se debatieron con calor en las aulas de Alcalá y de Salamanca todas estas cuestiones, y que no hubo catedrático de algún nombre, predicador de prestigio que no tratase del derecho con que es hacía la guerra a los indios y el negocio de las encomiendas y los denso problemas de índole moral que la conquista iba planteando cada día»[433].

433. Dr. Carro, Venancio D., O. P., tº II, ps. 407, 408, 426

Quería expresar Las Casas que los descendientes de Vitoria suficientemente teólogos como para no poder ser censurados por el P. Carro le otorgaron la razón a él, que es lo J. M. Gallegos Rocafull traduce en la siguiente apreciación:

> "... Las Casas tuvo siempre de su parte a teólogos tan ilustres como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y José de Acuña. Al recoger ellos la doctrina de Las Casas, perdió agresividad y fuego, pero alcanzó en cambio vigorosa solidez y serena profundidad...
>
> La elabora más que ningún otro el Padre Vitoria, que tiene con Las Casas no sólo la afinidad espiritual... sino el mismo culto por la justicia... Las serenas razones del profesor de Salamanca son aún más contundentes que los ardorosos alegatos del obispo de Chiapas"[434].

Ya volveremos enseguida sobre esta faceta de la cuestión sea de quién fue más "contundente» contra los derechos de España. Por ahora queríamos marcar que el péndulo de este debate torna a juntar más que alejar. Y esto se intensifica si se acude a un dato muy descuidado por los estudiosos de la materia.

Hablemos de las Bulas Papales Alejandrinas que contenían la Donación Americana, en particular la «Inter Caetera Primera", del 3 de mayo de 1493.

Vitoria sentó jurisprudencia al respecto.

Sin consultar los textos fidedignos, o, lo que es peor, citando un texto adulterado, hizo exégesis de los mismos, negando el hecho de la Donación y la potestad para donar, y afirmando que sólo contenían el monopolio misional para España.

Tal posición de Vitoria ha sido definitiva para su Escuela. Explica Luciano Pereña Vicente:

«La escuela salmantina unánimemente ha defendido el derecho de intervención... lo es poder de Jurisdicción sobre las Indias, porque el Papa no tiene dominio espiritual o temporal sobre los infieles...

434. Pereña, Luciano, "La idea de justicia, etc.", cit ., p. 119

> Esa fue la interpretación unánime de las bulas alejandrinas en los maestros de Salamanca...
> Políticamente consistía en un poder tutelar, en un Protectorado"[435].
> Así, en efecto se comportaron hasta la época de Francisco Suárez. Luego, empezaron a aparecer diversas versiones de las Bulas Indianas. Por lo menos la Segunda «Inter Caetera» es hallaba al frente de los Cedularios de Indias; y en 1590 se habían publicado en Lyon las «Decrétales", que incluían documentos con 108 derechos de la Santa Sede, entre otros, los emitidos por Alejandro VI. Luego el típico se complicó para los salmantinos. Se produjo una fractura interna entra lo que pensaba Vitoria y sus seguidores inmediatos y lo que piensan los vitorianos posteriores. Un buen ejemplo de esta dicotomía lo presenta el P. Teófilo Urdánoz. Con respecto a Vitoria, sostiene él que:
> «El primero en rebatir abiertamente la tesis del dominio universal temporal del Papa como titulo de legítima conquista de América fue Vitoria... Y la donación pontificio hecha por Alejandro VI de aquellos territorios a España es descartada como inexistente en sus dos formas... También será Vitoria el que inaugure la nueva y original interpretación de los edictos de Alejandro VI, dándoles el sentido de un mandato o comisión de acción misional a España con derechos exclusivos».

Muy bien. Eso es efectivamente lo que dijo el «Maestro» de la Escuela Salmantina, y, por ende del P. Urdánoz. Sobre esa interpretación - del encargo misional - se fundó la «unanimidad» teológica, con la excepción de algunos «juristas recalcitrantes». Muy bien, de nuevo. Pero ahora le toca al P. Urdánoz dar su opinión personal del asunto, y dice:

> «Los documentos pontificios han recibido otras interpretaciones más moderadas. Pero, según la interpretación más común y obvia y el sentido histórico de los mimos, tenían valor de verdadera donación

435. Hanke, Lewis, "La lucha, etc.", cit., p. 520, nota 36

o concesión de dominio, además de encomienda y misión espiritual de predicación, de acuerdo con las ideas reinantes"[436].

Si eso es así, la pregunta es más obvia todavía: ¿por qué el P. Urdánoz persiste en declarar seguidor de Vitoria, y por qué no se anota con aquellos que llamaba «juristas recalcitrantes»..?. Preguntas sin respuestas.

Que el anterior no es un caso insólito, lo registra Paulino Castañeda. Cual Urdánoz, primero describe la posición de su Escuela con estas palabras:

> "Para el maestro Vitoria, y con él la llamada Escuela Revisionista, las Bulas Alejandrinas no daban otro derecho a los españoles que el de predicar el Evangelio... Vitoria no concede a las Bulas otro alcance jurídico que el derivado de la potestad espiritual... Las Bulas por sí sola... sólo confortan el derecho de ser misioneros de la fe. Para estos autores, a, nada significaban las Bulas... A la misma conclusión de Vitoria llega Domingo de Sotos: «E1 Papa no concedió a los reyes de España el dominio sobre los países descubiertos, ni podía concederla (ya que no lo tenía) . Las Bulas de Alejandro no conceden a nuestros reyes Isabel y Fernando otro derecho que el de predicar el Evangelio y proteger a los predicadores» («In 4 Sententiarum", t. I, dist. 5, q. Unica, art. 10)... Todo esto quiere decir que para Domingo de Soto, como para el Maestro Vitoria, las Bulas se hallan totalmente desprovistas de trascendencia Jurídica»[437].

Luego, a renglón seguido, anota su criterio, y dice:

> «El Papa hace en favor de España una concesión, una donación de tierras. Y lo hace en virtud de su potestad apostólica y vicarial... creemos que se puede afirmar que las interpretaciones de la «Inter caetera» que no hablen de algo que sea concesión de dominios, se hallan fuera del texto y del espíritu con que fueron otorgados

436. en: Dr. Andrés Marcos, Teodoro, "Vitoria, etc.", cit., ps. 7, 171 – 172
437. Gallegos Rocafull, José M., op. Cit., p135

> los documentos pontificios. En ellos es indudable que es quiere otorgar un puro y simple dominio sobre las Indias, y de hecho es concedió"[438].

Entonces el silogismo se construiría de esta manera:

Premisa mayor: la Escuela Salmantina niega que el Papa pudiera donar América a los Reyes de Castilla, y que de hecho la donara con sus Bulas.

Premisa menor: los salmantinos contemporáneos dicen que es indudable que el Papa dona con sus Bulas América a los Reyes de Castilla, y que la donó porque pensaba que podía donarla.

Conclusión: ¿...........?

Hablamos de los salmantinos en términos generales. Esa norma tiene sus excepciones. Entre ellos están, primero, aquellos que aún no es han enterado de lo que dicen las Bulas Indianas. La segunda excepción la constituye el P. Venancio Diego Carro, para quien:

«Con Bulas o sin Bulas el problema sigue intacto y los derechos también»[439].

Que es, digámoslo, para un católico, una linda forma de apagar candiles. En cambio, quienes no disponían del cerrilismo impertérrito del P. Carro, buscaron en otra época una diversa solución. Narra Luciano Preña Vicente que los:

«canonistas, compañeros y discípulos de Francisco de Vitoria en Salamanca resuelven solicitar a la santa Sede la derogación de las bulas alejandrinas o precisar el sentido de la «donación papal» de acuerdo con la nueva interpretación (vitoriana)»[440].

Pero, como ni una ni otra cosa sucedió y la Santa Sede no cambió ni una coma de lo antes escrito, lo único que queda en claro fue que los salmantinos, desde los tiempos de Vitoria, sabían que su interpretación de las Bulas Indianas era falsa. Tal convicción de estar en un error grave fue la que los lleva a peticionar la derogación o alteración de los textos pontificios.

---

438. Pereña Vicente, Luciano, "La Universidad, etc.", cit, p.135
439. Pereña Vicente, Luciano, «La Universidad, etc.", cit., ps, l54, 161, 164
440. Urdánoz, Teófilo, O. P., «Obras, etc.», Cit., ps. 530, 531, 532, 528

¿Cuándo tomaron conciencia de esta dualidad entro su teoría y la realidad documental..?

Se sabe que el Cardenal Roberto Belarmino, que habla seguido el criterio interpretativo de Vitoria, advertido de su equivocación al leer los genuinos documentos papales, admitió su error anterior[441].

Más no se sabe. O puesto de otra forma el problema que es probable que a la época en que Vitoria pronunció sus Relecciones, en 1539, hubiera corrido en Salamanca un texto adulterado de las Bulas Alejandrinas, en el que es suprimiera la Donación y es exaltara la Misión.

¿Es eso posible..?

Acá es el punto en donde retomamos el tema de Las Casas y explicamos al lector por qué, a pesar de sus muchos disentimientos con los maestros de Salamanca, lo ubicamos en definitiva entro los "salmantinos».

El problema es así.

Rómulo D. Carbia había sostenido que Las Casas había falsificado documentos por cuenta ajena, los miembros interesados de la familia Colón - Toledo en sus juicios con la Corona, y que:

> «Las Casas se me ofrece como un categórico impostor. Las pruebas que puedo ofrecer son muchas y todas ellas definitivas. Afirmo que fragua documentos y digo que ellos son: el libro que apareció atribuido a Fernando Colón; la carta adjudicada a Toscanelli; el diario de a bordo de la primera navegación colombina tal como ha llegado a nosotros la historia del tercer viaje y varias piezas que inserta en su difundida crítica»[442].

El punto no es debatir aquí los postulados de Carbia - que

Pudieran no ser del todo exactos-. Si no el hecho que ya existía una imputación de falsificación contra Las Casas. Y luego anotar que don Ramón Menéndes Pidal, al leer con detención la «Historia de las Indias» de Las Casas, verifica que al traducir el fraile - Obispo el texto de la

---

441. Castañeda, Paulino, op., cit., ps, 257, 258, 259; cfr. Hernández, fray Ramón, O. P., op. cit., p. 51: «Nada valen los argumentos de conquista que se aducían entonces. Ni el poder imperial ni el pontificio, que trascienden las diversas naciones, tienen ningún señorío sobre las nuevas tierras».

442. Castañeda, Paulino, op. cit., ps. 263, 281

Segunda «Inter Caetera", lo «adultera con adiciones arbitrarias, pero además lo adultera también con importantes supresiones". ¿Cuáles son esas graves supresiones..? Escribe el antiguo Presidente de la Real Academia Española de la Lenguas:

> «Las Casas rechaza la doctrina del Cardenal Ostiense (Enrique de Suma) que atribuye al Papa dominio civil o temporal sobre todo el universo, doctrina admitida por el Doctor Palacios Rubios y otros juristas del naciente Consejo de Indias; pero tal doctrina era negada por muchos otros, y Las Casas la califica de "errónea y aun herética"; el Popa no puede regalar las tierras del Nuevo Mundo a los españoles, no puede darles derecho de conquista, sólo puede darles una comisión para propagar allí la fe".

Eso es lo que piensa Las Casas. Después:

> «Por esto, al traducir el texto de la bula, las Casas lo amaña: suprimiendo toda alusión a propósito de subyugar; suprime la omnímoda potestad donada, y en su lugar supone que la donación se limita a cuanto sea necesario para la evangelización; así el precepto final de evangelizar a los indios, que en la bula es una consecuencia de la donación de omnímoda potestad, pasa a ser el fin restringido y único de la donación, y los Reyes de Castilla son sólo Emperadores soberanos de los reyes y príncipes indios... y sólo tienen esa autoridad suprema en lo que sea necesario para la predicación...».

En consecuencia, juzga Menéndez Pidal que Las Casas:

> «En ves de discutir de frente la validez de la bula pontificia, como haría una mente normal y como veremos que hará Vitoria. Las Casas falsea el texto... Este falseamiento es el oficio propio de la enfermedad mental de Fray Bartolomé. Se dirá que tal falsificación del dato objetivo no arguye enfermedad, pues por desgracia para todo buen juicio, la cometen muchos escritores que no pasan por tarados, Es cierto; pero todos ellos muestran un ramo de anormalidad, no están del todo en sus cabales. Y en

> nuestro caso me parece indudable que quien «habitual e incorregiblemente» deforma los datos recibidos, es un grave enfermo mental»[443].

Como fuere, ya sea por demencia o por lucida falsificación imputable, lo cierto, de toda corteza, es que Las Casas alteró la cláusula de la donación territorial por plenitud de potestad apostólica por otra de una supuesta «comisión misionera».

Sabemos que el Obispo dimisionario de Chiapas en el «Tratado comprobatorio» y en las «Treinta proposiciones muy Jurídicas, sostuvo, en 1551–1552, que el único título era la Donación Papal y que esto era perfectamente válido. ¿Cómo y cuándo cambié de parecer..? Pues, en sus denuncias de 1516, en la mentada «Historia de las Indias", comenzada en 1527, en el «Octavo Remedio", de 1542, en el «Memorial» de 1543, en la disputa con Sepúlveda, y en muchas otras obras posteriores mantuvieron lo del encargo misional. ¿Qué esa cualidad interpretativa es ilógica..? ¡Claro que sí! Ahora si eso obedecía a una anormalidad mental como indica Menéndez Pidal, o a una inescrupulosidad de político maquiavélico desentendido de los problemas de la verdad, en asunto que a nosotros no nos incumbe determinar.

Algo nos ha quedado en limpios que Vitoria y los suyos adhirieron a la teoría del «encargo misional" que, casualmente, era, la cláusula falsificada por Las Casas en las Indias de Donación. Más tarde, comprobado el error en que habían incurrido, se aferraron a su tesis de Escuela, su terquedad o pertinacia los llevé a preferir que América es perdiera para España con tal de no

443. Carro, Venancio Diego, O. P., Los postulados teológicos – jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, aun olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, en: Estudios Lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas (1566 - 1966), Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, l966, p,183. Su queja contra Las Casas es que: "todo lo ve a través del Papado y las Bulas"; olvidando, quizás, que al fin de cuentas, era un Obispo católico. Otro gambito análogo al de Carro es el emprendido por: Giménez Fernández, Manuel, Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla. 1944, p, 120, donde dice que Las Casas traduce las bulas «con demasiada ingenuidad»; lo que no deja de ser una disculpa ingenua...

dar su brazo a torcer. Al menos Las Casas, en la penumbra de su conciencia anormal, algunas veces, optó por decir la verdad.

e. La significación de Vitoria y su Escuela en la Controversia

Hemos pasado breve revista a los puntos de debate que aproximan o distancian a Las Casas de Vitoria. De ellos surge ya la conclusión que, cualquiera que fuera la diferencia entra esas personalidades y los matices de sus respectivos alegatos, más allá de toda duda razonable, es cierto que entre ambos se las compusieron muy bien para dejar mal parada la Corona castellana.

Todavía es posible ahondar en el paralelo entre estas dos figuras, a fin de sacar más notas consecuencias.

El historiador norteamericano antihispano Philip A. Means acota sobre el particular que:

> «Es una ironía que la historia de un hombre mucho menos inteligente y mucho menos noble, fray Bartolomé de Las Casas, e1 excesivamente elogiado «apóstol de los indios», lograra adueñaras de una gran parte del crédito que Vitoria debería haber recibido»[444].

Pues, tal «injusticia» histórica, en el caso de haber existido, está desde hace décadas de sobra remediada. Los que abundan ahora son los panegiristas de Vitoria, por lo menos en el plano de las elites intelectuales, sin perjuicio de que Las Casas continúo acaparando el interés de los grupos de menor jerarquía académica. Para demostrar nuestro aserto echaremos una rápida mirada sobre algunos juicios consignados al respecto.

El doctor Víctor Tau Anzcátegui admite que la propuesta de Vitoria era ''mas demoledora'' que la de Las Casas[445]. Esa expresión edilicia literaria es sumamente socorrida entro los autores. Ruina, arrasamiento, desbaratamiento, etc. , u otros sinónimos de «demolición» se emplean para calificar la tarea vitoriana.

---

444. Pereña, Luciano, «La idea de justicia, etc.», cit., p.104
445. Castañeda, Paulino, op. cit., p.284

Y aplican tal calificativo en función de un cotejo con la labor lascasiana. Por ejemplo, Alfonso García Gallo - quien se ubica entro quienes desean presentar a Vitoria como un buen consejero de Carlos V -, no vacila en arribar al remate «demoledor". Así luego de citar a fray Alonso Getino - con su expresión del «fiscal despiadado» de la obra de Española en América, y de que el salmantino fue «el polo opuesto de Sepúlveda, así opuesto en el fondo que el mismo Las Casas» -, registra de esta manera la situación historiográfica:

> «Aunque no tan abiertamente expresada, esta es, asimismo, la opinión de cuantos enjuician la posición de Vitoria, o al menos de la Mayor parte. Vitoria es un crítico sereno y objetivo, pero por ello mismo el mío demoledor de los pretendidos títulos de la Corona española, siquiera al final de su primera «Relecctio" dejo abierto el camino para encontrar otros legítimos. Vitoria toma la palabra, no para combatir los abusos de la conquista o de la actuación española en América - como lo había hecho el P. Montesinos - peino para impugnar la ocupación de las Indias y la guerra misma, pues los títulos jurídicos alegados carecen de valor; es lo mismo, salvo el tono, que se esfuerza por demostrar Las Casas"[446].

De forma más suscita el P. V. Beltrán de Heredia afirma: "Yo creo que más que a nadie, más aún que al propio Las Casas, deben los pueblos hispanoamericanos su salvación al insigne Jurista (Vitoria)". El Dr. Venancio D. Carro alega que las ideas de Las Casas son las mismas que las de Vitoria, pero sin su "trabazón teológica». El P. Teófilo Urdánoz es más especifico. Se complace en constatar que la «teoría teocrática medieval», sostenida entro otros por Matías Paz, Palacios Rubios y Sepúlveda, iba a ser refutada por Vitoria; y que:

"Porque estos autores, aun el grupo misionero con el mismo las Casas

---

446. Carbia, Rómulo D., El problema del descubrimiento de América desde el punto de vista de la valoración de sus fuentes, Bs. As., 1935, p. 36, nota 100; cfr. Carbia, Rómulo D., Introducción a los estudios Históricos Americanos, La Plata. Centro de Estudiantes de Humanidades, l942, p.39

en su primera época, daban por supuesta la soberanía política de España sobre los pueblos ocupados... Pero son justamente estas teorías las que Vitoria iba enseguida a demoler... el tesón polemista de Las Casas... no resolvía todo el problema»[447].

Entonces:

> «Bartolomé, de Las Casas, caudillo indiscutible del partido misional... puede ser considerado, en cuanto a su herencia doctrinal, como un antecesor y justamente un fiel seguidor de los principios de Vitoria... su conjunto de ideas y principios teóricos se mantiene en sustancia idéntico al de Vitoria y sus discípulos... Las Casas comunicó calor y vida a estas ideas, extendiendo así la influencia práctica y proyección histórica del ideario jurídico de Vitoria"[448].

Marcel Bataillon es otro de los historiadores adictos a la tendencia impugnatoria (o «autocrítica») que niega el «pretendido antagonismo de las opiniones de Vitoria y Las Casas", puesto que los juzga «como dos hermanos gemelos». En todo cano, piensa que el modo de exponer de Vitoria es más circunspecto y hasta decepcionante cuando inventa los llamados títulos legítimos», los cuales, en el entender de Bataillon, no son más que «hechos hipotéticos» e "hipótesis irreales», formuladas «con cierta flojedad». En este aspecto coincido con el P. Alonso Getino, cuando dote dijo que esos "títulos" vitoréanos sólo tenían «valor condicional". Y añade por su parte:

> "... sea cual esa la admiración que siento por el teólogo jurista de Salamanca yo también me siento molesto por la maniobra que lo permite darle la vuelta como a un guante a su quinto título «legítimo» y convertirlo en su quinto título «legítimo»...

---

447. Menéndez Pidal, Ramón, «El Padre Las Casas, etc.», cit., ps. 119, 121, 122
448. Means, Philip Ainsworth, The Spanish Main: Focus of Envy, New York, 1935, p. 18; cfr Hanke, Lewis, «La lucha, etc.", cit., p, 520

> Un lascasiano intrépido podría pedir a Vitoria que razone eso(lo de la antropofagia y de los sacrificios humanos hechos por los indios) de la misma forma que lo hizo a propósito del quinto título "ilegítimo"... Me gustaría que un teólogo moralista buen conocedor de las autoridades en que Vitoria funda sus razonamientos, y entrenado al Análisis riguroso escrutara a fondo y sin miramientos la dialéctica del «fundador del Derecho Internacional», para apreciar el grado de pureza y racionalidad jurídica de que es capaz».

Con estas dudas y quejas pareciera que el historiador francés se inclinara hacía el bando de los ultra – lascasistas. Sin embargo, a poco andar, Bataillon concede que el alegato de Vitoria era más inquietante para la Corona española que los discursos de Las Casas, Así:

> «Las Casas, defensor de los indios, esforzándose en sustraerlos a los encomenderos para confiarlos a la protección de la Corona, debía de inquietar mucho menos a Carlos V que Vitoria, que discutía públicamente el fundamento jurídico de la dominación española en el Nuevo Mundo"[449].

Los autores salmantinos han empezado a coincidir, pues.

Antes que ellos, un historiador argentino de gran calado, Roberto Levillier, lo había apreciado con exactitud. De allí que con la mayor ecuanimidad anotara que en el siglo XVI:

> «En que Erasmo indujo a los teólogos a revisar las antiguas certidumbres, Savonarola a desafiar la autoridad pontificia, Tomás Moro a construir mundos utópicos, Lutero y Calvino a reprobar dogmas seculares, alcanzaba España un título análogo, elévase de su suelo un teólogo eminente, para negar, con el empuje del más audaz revolucionario, legitimidad al favor recibido.
>
> Las Casas había clamado en la Corte contra los hechos, mas no contra los derechos. A1 contrario reconocía los del papa y los de España, cuando el Padre Vitoria, en su Relección «De Potestate Ecclesiae, sentó en 1532, en la Universidad de Salamanca, esta

449. Tau Anzoátegui, Víctor, op. cit., p. 35

> presisa: «Papa non est orbis dominus»... Allí se descubre la negación del poder temporal del Papa sobre el orbe, la negación de la soberanía universal del Emperador, la negación del derecho del Papa de acordar concesiones sobre tierras de infieles, la negación del derecho de los príncipes al dominio de jurisdicción o de propiedad en virtud de un título papal...

Su credo es, pues, radical. Con estas reglas... quedaba estigmatizada por ilícita la conquista de un Mundo Nuevo... Sugería el Padre en realidad un nuevo Derecho»[450].

Negación de negaciones, y todo es negación. De ahí que desde el ángulo de enfoque de los Derechos del Descubrimiento Vitoria sea peor que Las Casas. Y el Nuevo Derecho..? «Hipótesis irreales formuladas con cierta flojedad", dice Marcel Bataillon. Nuevo Derecho innecesario, decimos nosotros; si se hubiera atendido a la circunstancia de vivir España, bajo los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II, en esa «Edad Media tardía», que expusiera don Ramón Menéndez Pidal. Lucía la Cristiandad en Castilla cuando a Vitoria se le ocurrió reemplazarla por su conjetural Bien del Orbe. Los mundialistas y los globalistas - que suelen vivir a expensas de los sueldos de los foros internacionales, controlados por las grandes potencias imperiales, se complacen en vitorear a Vitoria por su invento del moderno «Derecho Internacional Público». Está, en sus atribuciones al hacerlo. Lo inexplicable es que católicos, e hispanos por añadidura, participen de tal alboroto.

Hemos ido de la Certidumbre lascasiana de la ilegalidad de la Conquista a la duda vitoriana de la legitimidad del Descubrimiento. ¿ Cuál «demolición" fue más catastrófica la del vasánico Las Casas o la del hamletiano Vitoria..? Se precisaría la balanza de un químico para poder responder a esas preguntas. Lo seguro es que ambas «demoliciones" ocurrieron paralelas, como hermanas «gemelas». De ahí que un cubano, pletórico de indigenismo antihispano un tal Enrique Gay Calbó, pudiera aseverar:

> "Creemos que la verdadera España no es la de Sepúlveda y Carlos VI sino la de Las Casas y Vitoria"[451].

---

450. García Gállo, Alfonso, «La posición, etc., cit., ps. 48 - 49; cfr. Alonso Getino, Luis G., op. cit., p. 158
451. Urdánoz, Teófilo, O. P., «Síntesis, etc.», cit., ps. XLIX, XLVIII

Una "España", por cierto, antiespañola, o, si se prefiere: anticastellana y anticristiana.

¿Se desea un resumen del ideario vitoriano? Se nos ocurre que éste que brinda el norteamericano protestante Jamos Brown Scott pudiera servir a ese efecto. Dice su apologista que a Vitorias.

> «Los Estados musulmanes le perecían igualmente perfectos (que los europeos), porque no estimaba, aun siendo cristiano, que la cuestión religiosa fuera elemento esencial de gobierno. Y los principados americanos que debían ser considerados como Estados si eran independientes...
>
> Los Estados perfectos de Europa no estaban en ningún mentido sometido al Sacro Romano Imperio. Las comunidades americanas eran completas y perfectas por sí mismas...
>
> Por consiguiente, sus Majestades Católicas los Reyes de España no podían autorizar a Colón para descubrir las comunidades completas y perfectas formadas por los salvajes americanos"[452].

Que un gobierno fuera o no cristiano; que un Estado fuera o no civilizado, eran asuntos indiferentes para este fraile dominicos"[453].

La visión del anglosajón salmantino se puede completar con esta otra de un jurista católico español. Sostiene Alvaro D´ Ors que:

> «Todo el pensamiento del derecho de gentes de la Edad Media se funda en la idea de que existe una comunidad cristiana, y que esta comunidad debe obediencia al Papa. El Derecho Internacional moderno, del que puede considerarse fundador a Vitoria, se basa en la idea de que todos los hombres pertenecen a una comunidad humana universal. Así, pues, Vitoria liquida el orden de ideas que prevalecía en la Edad Medía. Y abre las puertas a las ideas que han de prevalecer en la Edad Moderna: liquida, en el campo del Derecho de gentes, la concepción teológica, para dar paso a una concepción racionalista... Vitoria hizo traición a la Edad Media; fue moderno... Vitoria es moderno, pero su hallazgo se puede estimar, si no me equivoco, como nefasto"[454].

---

452. Urdánoz, Teófilo, O. P., «Obras, etc.», cit,. ps 511, 512
453. Bataillon, Marcel, «Estudios, etc.",cit., ps. 344 nota 23, 338, 22, 23, 24, 339
454. Levillier, Roberto, op. cit., tº I, ps, 152, 153 - 154

Nefasto: es un juicio bien compatible. Sobre todo, por los americanos criollos, a quienes les compete entablar de una vez por todas el necesario juicio de residencia a este personaje que intenta poner en duda el genuino derecho americano a disponer de una filiación legítima.

Es hora de fijar el significado de la actitud vitoriana ante las cuestiones de las Indias Occidentales.

En el momento cumbre cuando la situación exigía entusiasmo por la plasmación de la obra descubridora, Francisco de Vitoria, según el P. Alonso Getino, echó «un jarro de agua fría sobre el ánimo hispano[455].

«Sine fide, mullun ius», era la máxima jurídica de la Cristiandad. El agnosticismo relativista o indiferentista fue lo que caracteriza a esa criatura nonata o inviable del nuevo derechos.

Hay, todavía, quien supone que los franceses o los alemanes enemigos de la Castilla imperial, más que los indígenas, fueron los destinatarios finales de la entelequia cosmopolita del «Ius Gentium" salmantino[456]. No nos consta que así fuera.

Lo que sí está en claro es que, a partir de la «Controversia de India", todo en adelante fue favorable a los salmantinos. Los "teólogos – juristas" de los siglos XVI y XVII fueron proclamados «urbis et orbis» los maestros de la verdad en su visión "autocrítica» del dominio americano. Se entiende que en el plano teórico, de las teorías librescas, puesto que en el plano político práctico poco se les atendió (ni, tal vez, ellos lo pretendieran). Les bastó con arrebatar la gloria del magisterio filosófico y jurídico.

En realidad es pobre la gloria de una «intelligentzia» vuelta de espaldas a los altos intereses de su nación y de su Fe. Tampoco es envidiable la suerte de una Universidad convertida en islote de extraterritorialidad garantida para que se aplicara a desacreditar la magna empresa de su Polis. Ni ganaron mucho los principios de la Moral más genérica, toda vez que

---

455. Gay Calbó, Enrique, «Discurso sobre Fray Bartolomé de Las Casas", en: Boletín del Archivo Nacional, La Habana, l942, nº 41, p. 106; Cfr. Hanke, Lewis, «La lucha, etc.», cit., p.77

456. Transcrito por: García Samundio, Nicolás, «El Descubrimiento de América y la obra del Padre Vitoria", en: Revista de Indias, Madrid, nº 35, enero - marzo 1949, ps. 303, 304

los principales derechos de los indígenas ya estaban reconocidos y amparados para el tiempo en que Vitoria y Las Casas argumentaron sobre ellos.

Luciano Poreña Vicente canta loas a ese afán académico, con estas palabras:

> «Los maestros todos de Salamanca defendieron la tesis de la libertad de los indios; sobre ella definieron la misión de España en América. Al teorizar este fenómeno trascendental en la historia de la humanidad, crearon el derecho que debe regular las relaciones entre los pueblos, descubrieron los fundamentos de la comunidad internacional. La Universidad de Salamanca también significa en la historia de la cultura europea"[457].

La libertad de los indios estaba asegurada, cuando menos, desde las Leyes de Burgos de 1512. La misión de España en América era la de civilizarla y cristianizarla, conforme a las Bulas de Donación. Caso contrario, los españoles estaban de mío en América, aunque fueran aplaudidas sus teorías en el resto de Europa.

El indigenismo, como ariete de combate contra la real obra de España en América y la "autocrítica» de sus verdaderos derechos, fueron en suma el acervo patrimonial de los «maestros todos de Salamanca».

El caso de una intelectualidad desarraigada de sus nutricias raíces nativas en pos de quiméricos follajes internacionales, puede generar elogios abstractos. No fue ese el camino que emprendieron un Cervantes, un Lope de Vega o un Calderón de la Barca, cuya universalidad proviene de su fidelidad al genio castellano. Por ahí van, sí, las alabanzas para un Llórente, un Quintana o un Larra. Entonces, cada cual es dueño de celebrar a unos u a otros. Lo que importa es que los campos queden bien deslindados, y que no se llame blanco a lo que es negro.

Por ejemplo - y máximo ejemplo - de cómo un intelectual secunda la obra de su Patria, lo hallamos en «Los Lisiadas» de Luis de Camoens . Allí se propone como modelo al mundo el ardor conquistador lusitano:

457. D' Ors, Alvaro, De la guerra y de la paz, Madrid, Rialp, 1954, ps. 133, 134, 152, 154

«Donde vienen a sembrar de Cristo la ley
y dar nueva costumbre y nuevo rey".

Ahora, pregúntese el lector si esos versos son o no aplicables a las tesis de Francisco de Vitoria, y obtendrá su propia respuesta.

2. 5. La situación posterior

Los salmantinos no se preocuparon de administrar justicia a sus antecesores o contradictores, lo podemos imitarlos. Por lo tanto, establecido el mentido negativo general de su actuación, nos cabe al presente reconocer cuanto de positivo pudo haber en su labor.

Hemos reiterado que para la época en que Vitoria redacta sus Releccione, y Las Casas polemiza con Sepúlveda la gran mayoría de los problemas principales creados por la presencia del amerindio racionalidad, capacidad y dominio de los bienes estaban suficientemente conocido y mejor resueltos. De lo cual se infiera que no existe la pregonada primogenitura intelectual salmantina al respecto.

Sin embargo, es también verdad que la obra de esos publicistas influye de algún modo en la legislación posterior.

Cuando se echa una mirada sobre esos grupos normativos ulteriores, al pronto se distinguen cuatro, a saber:

1º)- Las «Leyes Nuevas" del 20 de noviembre de 1542, con disposiciones «tan drásticas y tan favorables a los indios - afirma Lewsi Hanke - que el mismo Las Casas podría haberlas redactado»[458]; aunque por su extremismo radical y su desenfoque obsesivo, el Obispo las combatiera. Leyes que, dada la alteración pública que aparejaron en América (especialmente en México y Perú), fueron parcialmente revocadas en 1545 (quedando subsistente la prohibición de la esclavitud indígena).

2º)- Las "Ordenanzas» de 1573, u "ovandinas" de Felipe II, que sustituían el término «conquista» por el de "pacificación", y que han provocado el aplauso general de la historiografía de la materia.

458. Alonso Getino, Luis G., op. cit., p.157

3º)- La proyectada "Recopilación de Leyes de Indias", de 1636, de Don Antonio de León Pinelo, quien asentó esta frase famosa:

> «Siendo la concesión de las Indias hecha por la Sede Apostólica a los reyes de Castilla, principalmente en favor y beneficio de los indios, para su conversión, no los ha de resultar de esto daño»[459].

4º)- La «Recopilación de Leyes de Indias", de 1680, obra de Juan de Solórzano Pereira. En su Ley 9, título 4, libro 3 disponía que:

> «No se pueda hacer, ni se haga, guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den obediencia, ni para ningún otro efecto».

Con esta última norma se cerró el ciclo de la disputa. «La guerra - apunta Silvio A. Zavala - llegó a ser proscripta legalmente, en términos generales, como instrumento de la penetración religiosa y política española en el Nuevo Mundo"[460].

Tal decisión cimienta en buena parte la gloria de España por sobre todo otro imperio que el mundo haya conocido. Ningún otro imperio puso los derechos de los conquistados por encima del propio interés conquistador. Como dice Mario Góngora, se colocó el puro principio de legalidad por sobre las consecuencias de la conquista. Esto, como lo expresa J. M.

---

459. Balan y Fernández, Eloy, Un colaborador de los Reyes Católicos. El Doctor Palacios Rubios y sus obras, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1927, p. 138, sostiene tal propósito tortuoso en el Rey Fernando el Católico, al decir:
«A mi juicio, ésta (la interpelación a los indígenas, del «Requerimiento» del Dr. Palacios Rubios) no tanto se escribió pensando en América como en Europa, y más que para los sencillos indios del Nuevo Mundo es redactó para los avisados gobiernos del mundo viejo. De éstos, y no de los pobres indios, era de quien Fernando el Católico tenía que recelar. Ante ellos era ante quien quería demostrar que en el cada día creciente aumento de sus dominios del otro lado del Atlántico no procedía por afán de conquista, sino por los mío puros y desinteresados móviles y siempre dentro de los principios del derecho público de la época».
Este es el "punto de vista» historiográfico del cinismo, la hipocresía y la maldad connatural del gobernante; que, a veces, dice más sobre la conciencia del historiador que de la del historiado; y que otras, acierta, dada la pecabilidad de la naturaleza humana; aunque siempre quede en el terreno de lo hipotético.
460. Pereña Vicente, Luciano, «La Universidad, etc.", cit., ps. 167

Ots Capdequí, acredita «el hondo sentido religioso y espiritual» que caracterizó la política colonizadora hispana[461].

Naturalmente esos son méritos de la Corona, que legisló, y del Papado, que la impulsó a legislar. Y es bien probable que esas iniciativas se adoptaron en un clima intelectual proclive al indio, en el cual los hombres de Salamanca tuvieron su alta cuota de responsabilidad.

Nosotros, en tanto que americanos, no podemos menos que exaltar la visión humanitaria de esa legislación, que benefició a los aborígenes contra las pretensiones avanallantes de algunos conquistadores.

Ahora bien, también resulta claro que la existencia de esa legislación tuitiva fue posible en el marco del imperium" obtenido por España y el patronato concedido por el Papado. Si los indígenas fueron vasallos y no enemigos, si quedaron incorporados como nuevos miembros del Reino de Dios, en los cielos y en la tierra, de plano derecho, fue merced a la voluntad de las dos potestades que así lo decidieron.

Loco empeño hubiera sido lo contrario. Es decir, creer que la lucha por la justicia en América es hubiera podido lograr fuera del orbe hispano - cristiano; con una especie de «protectorado» o fideicomiso «interventor», como lo propiciaban Vitoria y Las Casas. Para que los indios fueran realmente beneficiarios de la Donación papal había que comenzar por aceptar esa Donación sin discusiones. Y es así, como sabemos, donde los teóricos de la Escuela Salmantina fallaron.

Entonces, se les podrá atribuir un porcentaje del mérito en la contención de los abusos de los colonos (aunque mucho menor que el que ellos es disciernen a sí mismos). A cambio de ese valor debe imputárseles la difusión de una doctrina negativa, disgregadora o erosionadora de la Cristiandad y de la Hispanidad; y aquí está la clave de todo el asunto.

Buenos hasta aquí los principales aspectos de la denominada «Controversia de Indias».

461. Hanke, Lewis, "La luchas, etc.", Cit., p. 220. Ver, también: Hussey, Roland D., «Text of Lawe of Burgos (1512-13) concerning the trestment of the Indians», en: The Hispanic American Historical Review, XII, 1932, ps. 301 - 326; Altamira y Crevea, Rafael, «El texto de las Leyes de Burgos de 1512", en: Revista de historia de América, 1938, nº 4, ps, 5 - 79; Muro Orejón, Antonio, «Ordenanzas reales sobre los indios (Las leyes de 1512 - 13)», en: Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, XIII, 1956, ps, 417- 471

Un debate que, ya se lo vea desde el ángulo de los procedentes o de los consecuentes, no reviste la inmensa trascendencia que la han adjudicado la mayoría de los historiadores.

Hemos dicho, y no nos cansaremos de reiterarlo, que la polémica importante debió versar sobre la cosa en sí (Indias), y no sobre sus habitantes (indios). Porque así se la hubiera evaluado mejor, apreciado en su real magnitud, y evitado - hasta donde fuera posible - las dentelladas que sobre ella tiraban las potencias antihispanas. Lamentablemente, no discurrieron por ese camino las cosas. Por ejemplo, no se debatió acerca de la conveniencia de ocupar manto antes el espacio norteamericanos de establecer en las Antillas una poderosa Armada que tornara impenetrable ese mar iberoamericano.

Por esas y otras causas, España menguó. En su decadencia se tendió a magnificar el legado de los «teólogos - juristas» del siglo XVI, cual un timbre de honor, a falta de otros mejores.

Desde una perspectiva más serena, ni los excesos ni abusos de los encomenderos indianos, ni la crítica de esos procedimientos por los teóricos metropolitanos - partidarios de una suerte de imperio frailuno, alcanzan los ribetes que historiográficamente se los han otorgado.

La gran fama de la «Controversia» es tema de los apologistas de la Escuela; y nada más cabe añadir.

Capítulo 3

La Escuela Salmantina

3. 1. Generalidades

Los vitorianos eran dos o tres; fueron muchos; se creen todo; y coinciden en poco.

Forman una Escuela que recibe el nombre de la ilustre Universidad donde enseñaron sus Maestros, «Salmantica Docet». «Lo que natura non da, Salamanca non presta”...

Es un dato circunstancial; no connatural. Salamanca pude o no favorecer esta tendencia que surgid en su seno y que ha preponderado en determinados períodos. Pero podría parecer excesivo asimilar una corriente ideológica con una Institución cultural; sería algo análogo a lo que sucede con ciertas congregaciones religiosas - dominicos o jesuitas- que algunos autores han querido asimilar con la Escuela[1]. Ni Salamanca ni la Orden de los Predicadores son responsables de ese fenómeno histórico; ni al criticar a la Escuela se trabaja por cuenta de la Universidad de Alcalá o la Orden Franciscana...

Se la llama de Salamanca, aunque otros nombres fueron los de Escuela Revisionista, de los Juristas Clásicos Españoles, de los Teólogos- Juristas del siglo XVI, o de la Escolástica Tardía. Lo cierto es que forman un conjunto académico. Resumiendo las conclusiones al respecto del internacionalista A. Miaja de la Muela, dice Luís García Arias:

> “los autores hispánicos de la centuria decimosexta no son individualidades aisladas, sino que forman una escuela de Dere-

(1)*- HaY una tendencia historíogrttfioa que sobre este toma intenta una oposición dialéctica entre franoiscanos y dominícos, El Cardenal Joseph RSffner cita a Leomhard Le~is, quien dice que los dominicos tenían un llídealismo menos adaptado a la realidad», que los franciscanostop, cit, PPG 239.Serrano y Sanzgitan-ael, Orfgenes de la dominación *»añola en Aaéríoa.20 -tudios hist6ricoagRadrídgBaillV-Bailliere#1910#tc IoPO-40193759habla de los «dominicos revolucionariosmque querfan una Aadrica ozolusivamente para los frailes.HankewLewisgl’La luchaleto.»Poit-9PO-5093579373papunta para el mismo lado, losotros creemos -con CastailedagPaulínopop.cit.9P.373 -que es trata de una simplista visí6n y de una estéril dialéctica entro religio -sos; puesto que hubo dominicos como el P, Domíngo de Santa CruzpO, P, , o el P.Viconte Palentino de Cursolapque disintieron pública y abiertamente oon las teorías vitorianas,

> cho internacional. La cuestión ha oído controvertida, sin embargo "El P. Delos ha querido desgajar de esta escuela a Francisco Suárez, uno de sus más ilustres componentes. Otros autores, indicando discrepancias entro los que la integran, no han aceptado enteramente la existencia de una escuela hispánica. Por ello es imprescindible que formulemos algunas reflexiones sobre este punto, siguiendo las ideas reiteradamente expuestas por Miaja de la Muela».

De esa suerte, apunta las notas de la Escuela:

> «Una escuela requiera una unidad de principios filosóficos diferenciados sustancialmente de las concepciones anteriores, una mudanza del método y una acomodación a problemas concretos y extraordinarios de su tiempo de una igual concepción del hombre y del mundo. Pero bien entendido que esta unidad fundamental no excluye la disensión en algunos puntos determinados».

Así las cosas:

> "... esta unidad esencial es da en los iusinternacionalistas españoles que suceden a Francisco de Vitoria, gracias al innegable y reconocido magisterio del catedrático de Prima Teología salmantino sobre todos ellos, aun cuando, en algunas ocasiones, alguna tan principal como lo es la de la extensión del «jus communicationis", surjan, tal vez, las más graves discrepancias... »
>
> Para Miaja de la Muela y García Arias las notas comunes:
>
> «Son éstas: la. La concepción universalista del Derecho de gentes, en cuanto éste se aplica a todas las comunidades políticas del mundo, y no sólo a los cristianos; 2ª. La proclamación de la igualdad entro los Estados, después de negar la soberanía universal de autoridades superiores (NA: el Papa y el Emperador) ; 3a. La idea de una comunidad perfecta, el Estado, que no tiene superior en lo temporal, pero que, sin embargo, no goza de una soberanía absoluta,

sino que es reconoce miembro de una comunidad más amplia, que comprendo todo el género humano, cuyo bien común hay que buscar en virtud de la ley de solidaridad universal ; 4a. La fundametación jusnaturalista del Derecho de gentes, sin que ello signifique negar la existencia de un Derecho internacional positivo; 5ª. La afirmación de la realidad orgánica de las relaciones internacionales... , y 6a. La objetividad doctrinal, la dedicación al culto de la verdad y de la justicia por encima de intereses estrechamente nacionales o particulares»(2).

Esta es una visión especifica o restringida al campo Jurídico, los interesa porque señala y desarrolla coincidencias - las principales, la negación de la filosofía cristiana anterior a su naturalismo, la negación del Papado y del Imperio, y la exaltación del Estado laico moderno y del cosmopolitismo antinacional -, y enuncia discrepancias.

Empero, en el análisis anterior ha escapado el primer punto de confluencia escolar, y que Domingo de Soto exponía de esta forma:

«el Papa no concedió a los Reyes de España el dominio de los países descubiertos, ni podía concederlo. La razón es siempre la misma: Cristo no fue Rey temporal, en cuanto hombre, y menos puede serlo el Papa».

Postulado que consagraran Juan de París y Marsilio de Padua, y que Domingo de Soto, como ellos, deriva hacia esta otra proposición:

«Nos demos, por lo tanto, beligerancia a las ficciones y fábulas de los que constituyen al Papa en señor ordinario de los Reinos temporales y de sus Reyes»(3).

Mi Cristo fue Rey humano temporal, ni su Vicario tenía Plenitud de Potestad en la tierra, Ese es el corazón ideológico de la Escuela; del que

---

(2).- Garo:fa AriasgLuis, Adioiones sobre Historia de la Doctrina Hispínica de Derecho Internacional, en: luosbaumpárthur, Historia del Derecho Internacional, Madrid, , Revista de Dersoho Privado9af.9Ps.381-382; ofr. Viaja de la Muela.Adolfo, OD* la existencia de una]Escuela internacional **~ola de los siglos XVI y XVII»genóAmario de la Asociaoidn Franoiooo de Vitoria, , Madrid.1949, t* IX

(3).-]Dr.CarroVenanoío D., O.P., op*cite.to II, p, 42; son glosas oasí litorales de los textos latinos de Domingo de Soto.colocados en las notas,

nacen, como arroyos de un río, los demás postulados, filosóficos, políticos, jurídicos, etc.

En la transcripción de Soto es advierte algo más; que no está referido a la doctrina de la Escuela, sino a los modos de considerar a sus adversarios. «Ficciones y fábulas». La infamación, la descalificación sistemática de sus oponentes, ya está en Vitoria y en Soto. De ellos heredarán sus discípulos ese talante despreciativo hacia los contradictores. De ahí a la censura que ejercieron no había más que un paso, que ellos dieron gustosamente.

También esa actitud petulante de la Escuela se traduce en la idea de que sólo ellos han contado para la historia de las ideas en España, y que su hegemonía actual siempre estuvo subsistente. En tal sentidos las expresiones del Dr. Venancio Diego Carro son bien demostrativas de lo que enunciamos. Así, él, al tiempo que nos proporciona la lista de los principales miembros de la Escuela, nos subraya la presunción que se atribuyen. Dios de esta forma:

> «Entro los teólogos y juristas sucesores de Vitoria bien puede decirse que reina la unanimidad al exponer el alcances de las Bulas de Alejandro VI. Esta identidad de pensamiento procede de la identidad de principios que los dos maestros, Vitoria y Domingo de Soto, hicieron triunfar antes de morir. El cambio parcial de Gregorio López y el total del Doctor Navarro son harto significativos y revelan el triunfo de las ideas de Vitoria. Con dote están Juan de Medina, los dominicos Cuevas y Salinas con Juan de la Peña, los juristas Martín Azplcueta, Covarrubias y Santiago Simancas, en parte Alfonso de Castro, los teólogos como Pedro de Soto, Cano, Martín de Ledesma, Bartolomé de Medina, Antonio de Córdoba, Bañez, Molina, Pedro de Aragón, Suárez, Pedro de Ledesma, Martínez de Prado, Gregorio Martínez y los Salmanticenses. Ante este plebiscito teológico nada significan un Sepúlveda, con sus campañas, y un Solórzano Pereira, que en pleno siglo XVII acude a las viejas ideas, que estaban bien olvidadas y enterradas por los teólogos»[4].

(4).- Dr.CarrogVenancio D.90.P.goP.cit.lt* IItP*48.Añade que Soldrzano los atreve» a discutir ese monopolio teol6gioo, citando teólogos del otro bando S op.oit.9tº ii, p.49 nota 67

Unanimidad, plebiscito salmantino. Los contrarios, bien olvidados y enterrados... por la censura, le falta agregar. De todas formas, si bien crecieron al calor oficial, eso de la «unanimidad» no pasa de ser una exageración, una andaluzada del Dr. Carro. Por lo pronto, su triunfo sólo se dará en la esfera académica. Del orden político será un historiador de la Escuela, el Dr. Juan Manzano Manzano quien proporcionará el panorama más exacto de esa cuestión

«Algunos años después (de Palacios Rubios) los teólogos dominicanos ponen de manifiesto los errores y defectos del anterior planteamiento. Tanto Vitoria como Las Casas se encargaron de demostrar que el Papa no era «Señor del Mundo", y que, por no serlo, mal pudo conceder a los Reyes Católicos el dominio de las Indias del mar Océano, como pretendían los juristas de la Corte...

> No pasará mucho tiempo sin que los numerosos o interesados partidarios de la tesis pontificio se decidan a dar la última batalla a los frailes de Santo Domingo. Y, en efecto la disputa postra entro Sepúlveda y Las Casas ante la Junta de Valladolid de 1550-51, salen a relucir todos los argumentos de las irreconciliables tendencias. Al final, se condenarían las conquistas al uso antiguos lo cual no significa, ni mucho menos, la derrota completa de la tendencia pontifical , pues la donación contenida en la bula alejandrina de 1493 seguirá considerándose en lo sucesivo como el título básico, fundamental, de todo el aparato jurídico - político indiano...
>
> Finalizadas las controversias, los juristas españoles del siglo XVII. A la cabeza de los cuales se encuentra Solórzano Pereira, se encargarán de discernir en definitiva, entre el cúmulo de títulos alegados por juristas y teólogos anteriores, los argumentos útiles o aprovechables para fundamentar la Justicia de la penetración castellana en las Indias del mar Océano. La solución de Solórzano será la que prospere finalmente en la Recopilación de leyes de Indias de 1680"[5].

---

(5).- Itanzano Manzano, Juan, , opeoítegps.Ixtxgxi

De ese modo, pues, el «plebiscito teológico», que montaban, de poco sirvió a la hora de legislar.

Tal paradoja ha provocado alguna contradicción a los historiadores. Tal, por caso, al distinguido americanista Francisco Morales Padrón. Señala él, de entrada, que lo que importa es el hecho escueto del Descubrimiento, no del Derecho que pudiera justificarlo, y, menos, el debate sobre el alcance de la Donación Pontificia. Esta discusión la explica por los siguientes motivos:

> «(pero como) el Descubrimiento coincidió con el nacimiento de las naciones modernas, con la división religiosa y con el principio de la grandeza hispana. España se convirtió en un poderoso rival político – religioso, no escapando sus dominios y sus derechos de los ataques teóricos y bélicos, de los demás países europeos. Y como la donación papal era el símbolo de la expansión hispana, sobre ella recayeron los ataques. Los mismos hispanos fueron los primeros - y ese es el mérito de España - en sostener (Casas, Vitoria y otros) que el Papa podía "comisionar" a un pueblo para realizar con exclusión la evangelización, pero no, por supuesto, para donar tierras que pertenecían a otros pueblos».

Esa es la conocida tesis de la "gloria» hispánica – antihispánica, la de la conciencia autocrítica enervadora de la empresa política nacional, como modelo ejemplar. A la par o aun antes que los enemigos externos de España, estos amigos-enemigos internos se pusieron a largar piedras contra el tejado de la donación. Morales Padrón asigna a los "canonistas» - singulares «canonistas», impugnadores del Derecho Can6nicoel privilegio de haber puesto las cosas en claro. Por su obra, afirma, «bien claro quedaba que el viejo título de la donación pontificio no servía para nada".

Perfecto. Es lo que aseveraba el Dr. Carro. Pero, a vuelta de página Morales Padrón pareciera acordarse de su condición de historiador y, con Manzano Manzano, asienta esta conclusión general:

> «El título queden definitiva, se mantuvo en pie fue el de la donación pontificia"(6).

---

(6).- Morales PadrdnpPranciscog gistoría del Descubrimiento y Conquista de ladrica, 4a.ed.#XadrídgEditora Hacional9l9819ps, 127-128, 286, 288

No servía para nada; pero sirvió por lo menos para mantenerse en pie. Bemoles, diríamos, entre la teoría y la praxis. O de los avatares de la historiografía americana, tironeada entre la reverencia secularmente impuesta por la Escuela Salmantina, y el respeto por la verdad histórica.

Un análisis parecido se halla en el historiador argentino Héctor José Tanzí. Señala él que el dato emblemático de la Escuela es ideológico: la ideología de la Modernidad, entendida como oposición a la Cristiandad. Así:

> «El P. Vitoria, desvinculándose del pensamiento de la Edad Media, logra dar una idea moderna del Estado y manos ligada al universalismo medieval. Si el Papa no sé el señor del orbe, tampoco lo es el Emperador, abandonando con esta fórmula un principio tan querido por su hermano de orden Juan de Torquemada, cuyo pensamiento, en este aspecto, era aceptado con regular unanimidad en su tiempo... El pensamiento de Vitoria... es revolucionario... con explicaciones que en su tiempo poco tuvieron de la ortodoxia cristiana».

Destacada esa presentación de la Escuela - que otros autores españoles o americanos se niegan a ver -, Tanzí la compara con el enfoque del primer Las Casas - como ya lo hicimos nosotros, también- y advierte que éste es año cristiano ortodoxo que el de Vitoria. Pasa luego al plano histórico y allí verifica la subsistencia de la interpretación de las Bulas Indianas como Bulas de Donación, tal como las viera el Dr. -Palacios Rubios. Por fin, anota Tanzí que, a pesar de Vitoria:

> «Juan de Solórzano Pereira recuerda que hubo autores que entendieron que el Papa sello autoriza a los Reyes de Castilla a predicar el Evangelio, convertir y proteger a los indios.
>
> «Pero otros no menos graves - sigue - y muchos más en número, son de opinión que el dominio, y jurisdicción, que se le quiso dar, y dio en todo lo que entonces se había descubierto del Nuevo Orbe , y adelante se descubriere, fue general y absoluto, y para que quedasen Reyes y duelos de las Provincias, y personas, que descubriesen, convirtiesen y redujesen a la Iglesia, y a su obediencias («Política Indiana», libro I, cap. XI, nº 2 y 3. Cita aquí, entre otros, al jurista Gregorio López, quien analiza la legitimidad de los títulos de los Reyes de Castilla en la notable glosa

3, Partida IIa. , tít. XXIII, ley 2. López tiene muy presente las opiniones de Vitoria, Cayetanao y Alfonso de Castro entro los moderno, y las de Santo Tomás entre los clásicos).

Esta última interpretación fue la que se impuso en la práctica y así lo admiten Solórzano y el franciscano Juan de Torquemada, ambos da la primera mitad del siglo XVII ya con una perspectiva mío completa y definida del controvertido caso"[7].

Entonces, apreciamos que la mentada «unanimidad» del P. Carro quedó muy disentida. Si la Escuela triunfo, y no sin graves y números contradictores, fue sólo dentro del orden teórico ideológico de la heterodoxia cristiana, y sin que tal victoria repercutiera sobre el campo del derecho y la política hispana.

Eso al menos, en los primeros siglos. Que de la situación más recientes ya nos ocuparemos en detalle más adelante.

3. 2. Domine de Soto

Al intentar pasar breve revista a los integrantes más conspicuos de la Escuela en los siglos XVI y XVII primero que salta a la vista es el colega de Vitoria en Salamanca, y después su reemplazante en la cátedra de Prima Teología, Domingo de Soto.

Soto (1496-1560), llamado el «verbo de Vitoria», se hará principalmente famoso por explicitar la idea salmantina del "Ius Gentium", con su tratado «De Justitia et Jure", en el cual define a ese derecho como: "a jure naturali distinguitur et sub jure positivo comprehenditur».

Vitoriano cien por ciento, será más categórico y menos dubitativo que su amigo y maestro.

Sí el Derecho de Gentes es ya plenamente positivo en él - en contra de Santo Tomás -, la cuestión de la jurisdicción pontificio será, asimismo, tajantemente expuesta por la negativa. Primero, niega que Cristo sea Rey, en sentido humano- temporal. Luego:

---

(7).- TanziHéctor Josig El poder político y la independencia argentina, Bs.As.9Cervanteo9l9759Ps.35936-37954

«Quod si ipso (Christus) tale regnua non assumpsit, citra controversiam cretiosimum est neque illud reliquisse Vicario suo Pontifico Maximo" ("De Justitia et Jure», IV, 4, I).

En consecuencia: "In Papa nulla est potestas mero temporalis». Y, al carecer de potestad temporales Pontífice no podía donar tierras de infieles a príncipes cristianos. ¿Qué quedaba de las Bulas Indianas..? Só1o el derecho de predicación y de protección a los misioneros.

Además, niega Soto que Alejandro VI, tanto de derecho como de hecho haya donado las Indias Occidentales a los reyes de Castilla, y que esas bulas alejandrinas tengan algún valor jurídico.

Es en el Comentario al IV Libro de las Sentencias (dist, V, q. 1. a. 10) donde aborda de lleno el, tema del dominio papal. Un prolijo estudioso de ese texto, el profesor salmantino Jaime Brufau Prats, ve de esta forma el problema:

> «A este propósito, penetra en una cuestión netamente teológica de la que se hacían derivar consecuencias políticas, la de la realeza de Cristo. Su tesis coincide con lo que también fue doctrina coman de la Escuela salmantina; sin duda, debieron influir notablemente en su elaboración las exigencias de combatir la doctrina del «poder directo» pontificio en lo temporal, sobre todo en vistas a las conquistas ultramarinas. Cristo, dice Soto, no tuvo pleno y directo poder temporal sobre el orbe, sino que su poder temporal se extendió solamente a lo que se refería a su obra redentora, y es este poder y no aquél el que dejó al Papa. Como ya lo hemos hecho notar en otro lugar ("El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder, Universidad de Salamanca, 1960. p. 184 y ss.) siendo verdadera la conclusión no lo es el presupuesto de que parte. Hoy no es teológicamente sostenible esta limitación del poder de Cristo, el cual, por la unión hipostática, tiene omnímodo poder sobre toda criatura. Lo cual no obsta para que pueda afincarse que lo que dejó a su Vicario en la tierra fue el «poder indirecto» sobre lo temporal, como reza la conclusión de Soto"[8].

---

(8).- Brufau Prata, Jaime* OP.Oít.9P*97

Hoy y ayer, el poder de Cristo ha sido absoluto, y si El no hizo distinción acerca del poder que le traspasaba a Pedro, a nadie cabe hacerla. Y, en ese sentido, Domingo de Soto era mío coherente que su glosador, a quien le agradan las conclusiones pero no las premisas sobre las que se asientan.

Prosiguiendo con la temática de la obra de de Soto, debe consignaras que él, como Vitoria, deniega que la idolatría y otras graves ofensas indígenas al derecho natural y divino, otorguen títulos legítimos a los españoles para procurar su conversión y sometimiento. Pero, de nuevo, va más allá que su colega y extiende la negativa a los hechos americanos:

> «Niega Domingo de Soto que entre los indios es den otros sacrificios que los ofrecidos a los dioses. , por una falsa creencia, y así concluyo que no es ve por dónde nos viene el derecho a castigarlos con las armas antes de convencerlos con la predicación. Estos sacrificios son más bien pecados que injurias. Y aunque fuese lícito (reprimirlos) no sería conveniente”[9].

Se trata de una justificación explícita del «rito» del canibalismo, y de los asesinatos masivos en ofrenda a los dioses demoníacos; y de una solución utópica, que cabría apodar de «solución Cumaná» (por aquella donde los indios es comieron a los frailes enviados por Las Casas)

Este tipo de alegatos pudo haber sido el causante de la condena contenida en la famosa carta de Carlos V al Prior del Convento de San Esteban. Por lo menos, eso es lo que piensa el P. Alonso Getino, quien aduce:

> «Domingo de Soto, participante de las teorías de Vitoria (fue) probablemente autor de algunos sermones denunciados».

Denunciados por el Emperador. Una inferencia similar hace el P. Vicente Beltrán de Heredia[10].

También acompaña Soto a Vitoria en su eclecticismo filosófico, dejando constancia de su posición no tomista ortodoxa. Dijo:

---

(9).- Dr.Carro, Venanoio D.90.11.goP.cit., tb IIgP*174

(10).- Alonso Getino, Luis al, op.cit..p.60; Beltrín de líerediagVioentegO.P. 9"Los manuscritos9sto.l, voit-9P-150

> «Qui inter Nominales (ad Alcalá e a París) natis sumo, interque Reales (tra i Domenicani) nutriti, tentabimus pro captu rostro materias tractaro... Animadvertite quam sit minima difforentia inter Reales et Nominales"[11].

Esas definiciones lo destacaron como un salmantino arquetípico; al punto que Tomás Campanella, cuando tuvo que atacar a un vitoriano lo eligió a Soto. Este es un asunto que merece una línea separada,

El pobre Campanella, que transcurrió veintisiete años de su vida encarcelado, ha pasado a los manuales de ideas políticas cual un perfecto exponente del utopismo renacentista. Tal sala fama la debe a su obra «Ciudad del Sol", en la que proponía una quimera y reclamaba una nueva armonía entre el Cristianismo y la Ley Natural.

Empero, al calabrés Campanella, abrumado por el desorden de su época, se le ocurrió que la solución estaba en una reforma mundial, bajo la conducción del Rey de España y la tutela del Papa. Esto lo expuso en su libro «De monarquía hispana»; y ofreció su proyecto imperial al rey Felipo II («Discurso a los príncipes de Italia", l595). Con ello rendía tributo a la realidad política hispana y a su perspectiva de reunificación íbero - occidental, descuidada por los españoles en general, y por los salmantinos en particular. Y, en tal empeño, apunta Silvio Zavala:

> «Es interesante recordar que Tomás Campanella, en su «Monarchia Messiae», Jesi, ló33, al sostener la idea ultramontana de la soberanía, ataca la tesis restringida de Domingo de Soto»[12].

Asunto que averiguaremos más largamente al tratar de Campanella.

Como también debemos remitirnos al punto en que consideraremos el problema del juicio seguido al Obispo Carranza, su colega y amigo, para apreciar la "valentía» de Domingo de Soto.

Acá sólo cabe decir que este profesor salmantino, confesor del Emperador, delegado en Trento, mediador entre Felipe II y Paulo IV, no fue un

(11).- Soto.Dominici, In Porphyrii Izagogsa, q.1.Prologi, Venstíis9l5739PO, 28-33; cfr.Giacon, Carlos.s.i., op.cit., po.165-166, nota 7

(12).- ZavalagSilviol**Introduocíónllgoit., P.CM.nota 1; ofr. lys, Ernestg, «Revue de Droit International et de Législation Comparée», XXII.261; Gallogos Rocafull9joaé M.fop.cit, gp.154

aguerrido combatiente de las ideas. Si en cierto aspectos fue más categórico que Vitoria, en otros no fue menos ambivalente que éste. Fue Partidario de un entendimiento dogmático con los reformistas protestantes; fue impugnado por determinadas jerarquías eclesiásticas, como el Cardenal Adriano de Utrecht (futuro Papa Adriano VI), preceptor de Carlos V. Pero, en tanto que miembro de una Escuela que había obtenido su «bill» de indemnidad, fue intocable, y sus obras se reeditaron una y otra vez (30 en total). En definitiva, fue principalmente un demoledor. Brufau Prats lo exalta de esta forma:

> «Rechazados los títulos del dominio universal del Emperador y del «poder directo» del Papa. Domingo de Soto es pregunta: "¿con qué derecho retenemos el Imperio ultramarino que ahora se está descubriendo?». Y con sencillez y llaneza contesta: re vera nescio, en verdad, yo no lo sé"(13),

No nos parece que ese aforismo se inscribiera en la órbita de lo llano y sencillo. Más semeja a un ardidoso escamoteo de una directa contestación negativa, que lo hubiera significado como un neto enemigo de su país.

3. 3. Melchor Cano

Melchor Cano (1509-1560) es la segunda figura de la Escuela y su espada teológica, por su obra fundamental «De loci theologicis" (1563).

Ente personaje bien interesante fue discípulo de Vitoria, profesor en Alcalá y lo reemplazó en Salamanca en 1546. Según Luciano Pereña Vicente Cano es quien:

> «logra él equilibrio entro Renacimiento y Escolasticismo... (y) esboza una carta de derechos humanos sobre la igualdad de todos los hombres y la libertad de todos los pueblos"(14).

Es decir que sería casi un anticipo del perfecto liberal.

Digamos, de paso, que en esa materia no había brillado Domingo de Soto. Este había admitido que «la esclavitud es accidentalmente de dere-

---

(13).-Bmfau PratsgJaime, op.cit, gps.8094497399891179152
(14).- Pereiía Vicento, Luoíano, «La Universidadjetco»gcit.9PO-41945

cho natural en cuanto pena del pecado". El «razonamiento propuesto aduce Brufau Prats - es agudo, pero dista mucho de ser satisfactorio"[15]. Ahora se nos dios que el paradigma de liberalismo lo constituye Melchor Cano. Bien, pues, veamos su comportamiento en dos actos fundamentales de su vidas el proceso de Carranza y el entredicho con el Papa.

3. 3. a. Contra Carranza

Vamos a estudiar a estas dos personalidades en su relación conjunta. Esto esta Melchor Cano y a Bartolomé Carranza Miranda (1503-1576), ambos de la misma Orden de los Predicadores y prominentes miembros de la Escuela Salmantina.

Los dos habían oído alumnos de Francisco de Vitoria en San Gregorio de Valladolid; y sobre este primer período anota fray Brian Farrelly, O. P. :

> «Fray Melchor Cano había estudiado Humanidades en la Universidad de Salamanca, y luego en S. Esteban con el Maestro Astudillo y con Vitoria. Llegué a Valladolid en 1531...
> Narra su biógrafo (Caballero) que poesía un ingenio vivaz y un carácter agrio, y que entre sus demás cualidades "sobresalía el yo por encima de todas». «Sobresaliente por demás en facultades intelectuales, tenía deprimidas las afectivas, de admiración y benevolencia, y pronunciada la aprobatividad de sí mismo».
> Pronto Carranza y Cano polarizaron dos tendencias o dos actitudes que con el correr de los años llegaron a formar dos mentalidades típicas, profundamente divergentes y antagónicas»[16].

Como tantos otros amantes de la «Humanidad» abstracta, la quería de lejos. "Deprimido» en orden a la caridad concreta, profería reemplazarla por la filantropía ecumenista, que conmueve a sus distantes discípulos progresistas.

---

(15).- Brufau PratggJaime, op.cit, , p, 94

(16).- Dr.ParrellygBriangOsP, , , OP-cit.9P.39.Aclara el autor que este Cano no tiene parentesco alguno con otro religioso dominico homdniao, fray Melohor Cano O.P., auerto en olor de santidad en 1607.

Y este egotista consumado no pudo soportar los éxitos de su contendor Carranza. La carrera del último estaba compuesta de puros éxitos. Delegado real en Inglaterra y en los Países Bajos, también fue a Trento (como Soto y Cano). Amigo íntimo de Bartolomé de Las Casas, fue Provincial de su Orden y, después. Arzobispo de Toledo, Primado de España. En el podio salmantino apuntaba a ser el lógico sucesor de Francisco de Vitoria . Era, indica Menéndez y Pelayo, "el único que competía con Francisco de Vitoria en la enseñanza teológica". Conforme a Pereña Vicente: "más realista que Francisco de Vitoria, ha negado el principio que defendió Santo Tomás», de la guerra justa a los infieles. Por eso:

> «Su conclusión fue la más revolucionaria, y volvió otra vez a poner de relieve la naturaleza de la soberanía de España en América. «Cuando estubere esto hecho", es decir, superando la barbarie los hubiera incorporado a la civilización cristiana; «y estubiere la tierra llana", que es tanto como decir en paz y justicia; España "debía dejar aquellos pueblos en su primera y propia libertad, porque ya no necesitaban de tutor». Esto podía suceder, añadía, dentro de dieciséis o dieciocho años. Si falló la previsión histórica, el concepto quedó claro. Había logrado sus últimas consecuencias dialécticas"[17].

Como la Escuela era una escala de poder (ascendente en los honores y descendente en la ortodoxia), Carranza estaba en la cúspide.

¡He aquí a un «gran tomista» (M. Pelayo dixit), que negando expresamente a Santo Tomás, negaba la donación indiana y la transformaba en un Protectorado precario de tres lustros!

Su punto de partida era el mismo de toda la Escuela, el Papa «no tiene potestad temporal y absoluta», y en «la tierra de los infieles no tiene ninguna potestad»[18].

Tirando a la basura las mentadas "cautelas» de Vitoria, Carranza desnudaba con rigor lógico las posiciones salmantinas, que llevaban al abandono de América. Carranza fue un «abandonista» declarado.

---

(17) Pereña Vicento, Luciano, Misi6n de Espaiía en Áaéríca.1540-156O9Xadrid, , Consejo Superior de Investigaciones Cientffioas, , Instítuto «Pranoisoo de Vítoríall.1956, pa.35, 37

(18).- Poreila VicentegLuciano, «Misi6n, e. to.119cit.9P.57

Melchor Cano no tenía nada que objetar a eso, puesto que estaban en la misma línea ideológica. No era esa doctrina la que le molestaba , sino el éxito personal de Carranza, que hería su vanidad.

Con paciencia esperó la ocasión del desquite y ésta se le presentó dorada, para cobrar el agravio a su soberbia.

Carranza, después de editar sus propias «Reelecciones», publicó un «Catecismo» de divulgación, que contaba con la expresa aprobación de Domingo de Soto, pontífice máximo de la secta cultural.

Cano que era amigo del Supremo Inquisidor de España, el Arzobispo de Sevilla, Fernando de Valdés, se hizo designar por éste para censurar el «Catecismo» de Carranza.

Por supuesto, halló varias herejías, junto a otras que no lo eran tanto; e hizo un dictamen con el que se abrió el proceso del Arzobispo de Toledo, que dura 17 años, Dado que ha sido la causa inquisitorial más escandalosa en la historia del Santo Oficio en España, ha encontrado tirios y troyanos para comentarla.

Un proceso judicial requiere del historiador un especial sentido de justicia e imparcialidad. Esto es, precisamente, lo que ha faltado en España con respecto a este asunto.

Un ejemplo de lo antedicho lo constituye J. I. Tellechea Idígoras, historiador más que erudito de esta cuestión. Prácticamente ha dedicado su vida al estudio de esta materia - con 54 trabajos publicados. Nadie, por lo tanto, le podrá negar información pormenorizado en el tema. Sin embargo, también es más que notoria su filiación pro-carranzista, rompiendo a cada paso lanzas por la «inocencia» del Arzobispo de Toledo. Con lo cual se autoelimina como juez histórico del caso, quedando como defensor de parte.

En tal carácter, sabe Ignacio Tellechea que la mejor defensa es un buen ataque. De ahí que haya desmenuzado a conciencia las «pruebas» ofrecidas por el Inquisidor Fernando Valdés y su asesor Melchor Cano.

Lo presenta a Cano como un «cristiano nuevos (¿marrano?), que abre combate contra el «cristiano viejo» que seria Carranza. Además, toda la intemperancia de Cano queda de resalto cuando afirmó que su opositor era más hereje que Lutero». De igual modo, los ardides políticos de Valdés son puestos de manifiesto.

En cambio, el epistolario de los herejes confesos y convictos que obtuvo la Inquisición, los papeles del herético Juan Valdés, las felicitaciones del hereje doctor Cazalla, las declaraciones de su discípulo el hereje fray Domingo de Rojas, los intentos de Juan Sánchez y otros herejes de ponerse en contacto con Carranza, etc. , no le merecen a Tellechea Idígoras un examen igualmente riguroso. Opta él por hacer más hincapié en la supuesta ortodoxia del cardenal inglés Pole, amigo del Arzobispo de Toledo, para sacar ventaja de una acusación que tiene por falsa. Todo es posible en esta renovada defensa del que fuera Primado de las Españas. Su patrocinador acude a las mejores armas que tiene a mano, mientras soslaya las que no le convienen. En fin: mañas explicables dentro de esa conducta adoptada de historiador-apologista de parte.

Lo que resulta injustificable en la obra de Tellechea es su ataque al Papado. Para él Paulo IV habría padecido de ''obsesión antiherética'', en tanto que el Papa Gregorio XIII habría pronunciado su sentencia «bajo tremendas presiones diplomáticas y regias (que), no satisfizo a ninga -na de las partes en litigio''. Impugnaciones que, obviamente, obedecen a un solo motivo, Carranza fue condenado por el Papal, declarado «vehementer suspectus de haeresi» y su «Catecismo» quedaba prohibido... y se lo suspendía por cinco años en el gobierno de su diócesis». Sentencia que el mismo Carranza "acató como justa"[19].

Si eso es así, cabe preguntarse, ¿ con qué derecho un historiador que se declara católico intenta renovar querellas ya resueltas como cosa juzgada por Roza..?

En suma, que no nos resulta convincente este largo esfuerzo de Ignacio Tellechea Idígoras.

---

(19).- Tellechea Idígorao, J.I., El proceso del Arzobispo Carranza.entaistoria de la Inquisicidn en España y AméricaObra dirigida por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell BanetgMadrídgBAC, 2a.ed., 19849to IiP9, 557, , 594; Comentarios sobre el «Catechísmo Christiano» por B.Carranza, , Edicídn crítica e introducción por J.I.Tellechea, MadridgBÁC91972.P9-84, 39, , 27, 20. 44945; cfr.El arzobispo Carranza y su tiempogMadrid, , 1968, 2 vols.

Y, entonces, volvemos la vista a una obra más antigua, menos erudita pero más imparcial y católica, Don Marcelino Menéndez y Pelayo, con su extraordinaria ecuanimidad histórica también había abordado esta causa celebre, con los expedientes en la mano. En los siguientes fragmentos se podría compendiar el juicio mesurado del maestro santanderino:

> «¿Cómo un hombre de tal historia, teólogo del Concilio Tridentino, provincial de la Orden de Santo Domingo, Primado de las Españas, calificador del Santo Oficio, perseguidor implacable de herejes... pudo de la noche a la mañana verse derrocado de tan alta dignidad y prestigio, y encarcelado y sometido a largo proceso por luterano?».

Tras ese exordio, que contiene la pregunta básica, dice:

> «Hecho singularísimo entre los más raros del siglo XVI y que conviene esclarecer con absoluta serenidad de juicio, dando a cada uno, lo que es suyo, ya que ni los jueces ni el reo estuvieron exentos de culpas...
>
> No he de negar que la opinión general ha sido y es favorable a Carranza. Aparte de la simpatía que despierta siempre el perseguido, han influido no poco, en esa manera de juzgarlos cronistas y bíbliógrafos dominicos y los canónigos toledanos... que de ninguna suerte querían la afrenta de un hereje en su Orden ni en su catedral. Pero todo lo que ellos niegan en pro de Fr. Bartolomé son razones harto fútiles: que fue buen religioso... que había leído mucho la «Summa» de Santo Tomás; que predicó con gran fruto... Todo esto, como se ve, nada prueba, ni libra a nadie de ser hereje».

Establecido el introito necesario, continúa Menéndez y Pelayo:

> «digo sin vacilar que tengo por justo el proceso, tomado en general; quiero decir que sobraron motivos para procesar a Carranza por sus dichos y por sus hechos; y hasta hoy doy la razón en parte a la Inquisición y a Felipe II, y me explico su resistencia a enviar el proceso a Roma, y tengo por gallardo y generoso atrevimiento el haber procesado y tenido en cárceles por tantos años

> a un Arzobispo, Primado de las Españas; porque cuanto más alto estaba el reo, más eficaz debía ser la justicia».

Luego de ese palo para el gallinero de Carranza, prosigue el Maestro:

> «ahí están los autos de estas causa, verdaderamente monstruosa, para decirnos la seca y abrumadora verdad. Hubo rencores, celos, envidias y malas pasiones de todo género entro Valdés y Carranza, entro Carranza y Melchor Cano; hubo enemistades mortales y tretas curialescas innumerables y mala fe evidente de parte de unos y de otros, y un intrigar continuo y sin medida en Roza y en Trento. Por eso duré eternidades la causa, y se observan en ella tantas irregularidades canónicas y jurídicas. Pero todas éstas son cuestiones de pormenor».

En esa mala fe prodigada es donde entran los demás salmantinos. El bando "carrancista» contaba por abogado (el de las «tretas curialescas») al eminente Martín de Azpilcueta, el «Doctor Navarro", y de portavoz a Juan de la Peña. Los anticarrancistas, por supuesto, eran capitaneados por Melchor Cano. La división era tan violenta que un testigo llega a poner en boca de Carranza esta frase: «Tanto servicio a Dios es perseguir o matar a Fr. Melchor Cano como decir Misa". Pero los peores fueron los que se quedaron en el medio. Por ejemplo: Mancio de Corpus Christi, que osciló del aplauso a la condenación a Carranza, según las circunstancias.

En ese último orden, se significó como el más timorato, cambiante y endeble, Domingo de Soto.

El pontífice salmantino, que habla galleado lo suyo cuando de ensayar ataques teóricos a la Corona o al Papado se trataba, se lo aflojó el muelle cuando se vio ante la Inquisición. Se desdijo de la aprobación otorgada al «Catecismo", por un lado; mientras por el otro quería justificar al encausado. Le escribió a Carranza:

> «me mandaron bajo pena de descomunión, antes que de Valladolid saliese, qualificase el Catecismo de V. S... , que sabe N. Señor la pena que recebí... digo de los frayres (Melchor Cano y Domingo de Cuevas) (que) me han querido pegar a mí, y yo no quiero contraer nombre de perseguidor de obras ni personas espirituales.

Lo último, quizás por la cuenta que le tenía.

«Carranza - dice Menéndez y Pelayo - tenía empeño en que viese el libro Fr. Domingo de Soto, y no menos lo deseaba Valdés; pero Soto andaba, indeciso, y aun puede conjeturarse que mudó de parecer después que vio el dictamen de Melchor Cano. Al principio había escrito a Carranza, elogiando el libro; y Carranza en 24 de noviembre de 1558, le exhortaba a que diera oficialmente el mismo parecer: "V. P. ha de hacer esto por cualquiera, cuanto más por un Arzobispo de Toledo, hijo de la Orden de Santo Domingo, e puesto en este lugar por ella... Así que yo holgaré que V. P. califique las proposiciones del libro... y no el Maestro Cano y sus consortes... «. Añade Menéndez y Pelayo que Soto se «vio en una situación apuradisima... había elogiado (el libro), un poco de ligero, y al mismo tiempo veía el «Cathecismo", veía la censura de Melchor Cano, y comprendió que la causa de Carranza era teológicamente indefendible. Así y todo, dio un parecer benignísimo... salvando siempre la intención del autor con mil atenuaciones y miramientos... Pero Carranza, que estaba resuelto a no ceder ni un ápice, se desazono mucho, y escribió a Soto una carta, que rebosa saña y amargura: «Muy al revés me ha salido este negocio de lo que yo pensaba... ". O sea, que Domingo de Soto quedó mal con todo el mundo, y no precisamente, por haber sabido sostener su propia conceptuación del caso.

De esta forma quedó deteriorada la unidad de la Escuela.

Menéndez y Pelayo concluye la cuestión así:

> «Carranza fue justamente perseguido y justamente condenado, lo cual no quita que sus jueces de España fuesen parciales y envidiosos; que Melchor Cano anduviera duro e hiperbólico en sus calificaciones, y que Felipe II manifestase ciega saña, indigna de un Rey...
>
> Ni tampoco es posible disculpar a los Obispos que después de haber aprobado sin restricciones el «Cathecismo", tacharon luego en él tantas proposiciones...
>
> En suma, nadie de los nuestros estuvo libre de culpa en este tristisimo negocio. ¡Cuán hermosa resplandece, por el contrario, la conducta de los Sumos Pontífices San Pío V y Gregorio XIII!" [20].

---

(20).- Menéndez y PelayoMarcelinog «Historia de los heterodozos españoles pcit.gt* iii, P8.11, 16, 26, 28, 40, 50, 52, 53; Dr, Parrelly, Brían, O.P.tqp.cit..P. 71, nota 292 ; Brufau Prato, Jaime, op.cit.,

En la acusación final del Fiscal del Santo Oficio figuró como imputación n° 13 la de: «Haber tenido en poco la disciplina y ceremonias de la Iglesia, y la potestad del Papa»[21].

Disminuir la potestad papal: esa era una causa en la que entraban en realidad todos los vitorianos; en particular los demás involucrados en este proceso, Soto, Cano, Azpilcueta, Cuevas, Mancio de Corpus Christi y Juan de la Peña.

El Papa Gregorio XIII se expidió en definitiva en 1576, condenando 16 proposiciones del Catecismo. Los carrancistas persistentes interpretan ese fallo como una especie de absolución, cuando, en verdad y literalmente fue una condena; que si no se cumplid en su integridad fue porque Carranza, puesto en libertad bajo juramento, falleció en Roma el 2 de mayo de 1576.

Marcel Bataillon lo afilia a su gran tema. Para él, Carranza pertenece al «iluminismo erasmista", a la «religión de los conciliadores", a esa «minora selecta de dominicos que, sin duda, se nutrían de Savonarola aún más que de Erasmo», y "menos preciaban el poder del Papa». Por fin, califica al bando de Carranza de «pietistas» y al de Cano de «intelectualistas"[22].

Lo grave a la memoria del Arzobispo ocurrió después. Los devotos de la Escuela de Salamanca excluyeron a Bartolomé Carranza Miranda de la nómina y panteón de los «teólogos-juristas del siglo XVIII. Excepto en los trabajos de Luciano Pereña Vicente, en las demás crónicas salmantinas no figura el ex Primado de Toledo. Castigo póstumo, mayor que el impuesto por el Papado. Si acaso, pasan por el nombre de Carranza como sobre ascuas, y lo suprimen de su extensa lista de adictos, como también lo hacen con el Cardenal jesuita Juan de Lugo (1583-1660), condenado por la Iglesia por el asunto del «pecado filosófico».

Eso demuestra el pesado triunfo de Melchor Cano, e ilustra acerca del "Index» que «ad intra» lleva la Escuela, y que es un pálido reflejo del que "ad extra» aplica a cuantos disintieron con sus postulados.

---

p, 80, dice que la actuació de Soto , Opu4o ser aprovechada no tan limpiamente para conseguir lo que Soto quería evitar y que estaba lejos de considerar honesto».

(21).- Menéndez y PelayoVarcelino, «Historia de los heterodozos españoles' gcit, gt0 IIIgp, 42

(22)*-Bataillon, Marcel, «Brasriogetc.111, oíteltD IIgPs.105-107

3. 3. b. Contra el Papa

Volvamos al benevolente Cano.

En 1556, el Rey Felipe II se enemista con el Papa Paulo IV. En esa situación, el monarca deseaba satisfacer su conciencia con el dictamen de teólogos afamados. El gran pacifista en la cuestión americana, Melchor Cano, es uno de los consultados.

Dice Pereña Vicente que Cano en su respuesta:

> «Propone los medios lícitos de lucha. Ensaya un bloqueo económico sobre Roza y dibuja un plan de reformas eclesiásticas trascendentales, como indemnizaciones de guerra y garantías de paz. La propaganda hizo del teólogo dominico el defensor principal de la política española en la lucha contra las pretensiones de Roma. Su actividad irritó al colérico Paulo IV, queriendo obligarlo a presentarse en Roma a dar cuenta de su conducta"[(23)].

Lo que en verdad sucedía es que Cano habla colmado la paciencia pontificia. Había perseguido a Fray Luis de Granada, a San Ignacio de Loyola, a los jesuitas en general, con «un olfato de sabueso para descubrir herejías", observa fray Brian Parrelly O. P. . Y en 1556:

«Melchor Cano reanuda con mayor violencia sus ataques contra los jesuitas... trata a los jesuitas de herejes, pseudoprofetas, precursores del Anticristo...

> El 21 de abril de 1556 Paulo IV expido un Breve fulminante contra Melchor Cano, a quien cita para comparecer ante el tribunal de la S. Rota (Nota: Paulo IV llega a llamarle «quidam perditionis filius Melchior Cano (merito nuncupatua) frater ordinis predioatorum, propias salutis ímmemor, diabolícís motus suasioníbus, non eprubuit, superioribue mensibus, publica praedioare Ante Christum venisse»). El Consejo Real no deja ejecutar el Breve y Cano mismo escribe un nuevo parecer sobre la manera de proceder de Paulo IV en el que exhorta al Monarca a declararle la guerra, lo que motivó un nuevo Breve de Paulo IV a la Inquisición Española, con un resultado no superior al del

(23).- Perefia Vioente, Luciano, «Misi6netc.11, citegp.66

> primero. En 1557 M. Cano fue elegido Prior de S. Esteban de Salamanca, y desde allí continua su campaña contra los jesuitas y sus simpatizantes, a quienes llama abiertamente alumbrados («que el demonio tantas veces ha sembrado en la Iglesia»)[24].

Este perseguidor profesional, intentó disuadir al Duque de Candía, luego San Francisco de Borja, de que abrazase la regla de San Ignacio de Loyola. En el mismo sentido, escribió un opúsculo, «Errores de la Compañía de Jesús, que los jesuitas, cuando alcanzaron mayor poder, hicieron retirar de circulación (en 1777).

La citada elección de Provincial de su Orden, en 1557, quedó primero en suspenso por la oposición de Carranza (voto que fue retribuido por Cano del modo que antes vimos), y finalmente anulada por el Papa.

Con conducta extraña renuncia a la cátedra de Prima en Salamanca para aceptar el Arzobispado de las islas Canarias, que nunca asumió. En Trento su vanidad sufría el sarcasmo del Cardenal Guicciardini, quien le reprochó su latín «bárbaro».

Fue tenido como uno de los mayores filósofos de la Escuela, sedicente tomista, se jactaba de proclamar que: "nunca entendió qué cosa pudiesen ser los universales"[25]. Aunque él no entendiera la inmensa diferencia que existía entre el tomismo y el nominalismo, no parece que pudiera ignorar las normas de respeto que todo católico debe a la Santa Sede, y que él violó cuanto se le oourrió.

Los apologistas salmantinos suelen omitir toda referencia al entredicho con el Papa – así, el Dr. Venancio D. Carro, quien se ocupa de uno por uno de estos Teólogos. supríme directamente al propio Melchor Cano -. La más detallada noticia de lo acontecido la hallamos en José M. Gallegos Rocafull. Él comienza por advertirnos que Cano era «hombre apasionado

---

(24).- Dr.FarrellygBrian, O.P., op.cit., , po.66, 67, nota 273

(25)— Giacon, Carlo, S.J., op.cit., , P.1669nota 79»Qxlia enim forro poesít disputationes illas de univerealíbue, de nomíniam analogia.de primo cognito, de p.rinoipio individuationis ... de distinotione quantítatía a re quantagde ma-ri. mo et minimo, de intensione et remiabiono (formarum), de proportionibus et gradibus, ., Puderet me dicare non intelligere.si ipse intellígarent, quí haeo tractarunt.Q4id vero illas nuno quaestiones referamis?...11: CanoMelchiorío , De locio Theologicis, Patavii.1777, p, 261, q, 1, 9, 0, 7

y vehemente, de odio tan contumaz como el que tuvo a su condiscípulo y hermano de religión el Arzobispo Carranza y a los jesuitas».

Al entrar en la consideración del «Memorial» presentado a Felipe II contra Paulo IV, indica Gallegos Rocafull que ahí se refleja «su actitud vital ante el Papado", que es «ya la de un hombre moderno". Y desarrolla su aserto de esta forma:

> «Dominico de religión y de profesión teólogo, amamantado por lo tanto, en la doctrina de Santo Tomás, está, sin embargo, completamente fuera de la perspectiva mental del mundo tomista. El suyo no está coronado, como el de Santo Tomás, por la cúpula del Papado, tan visible para el hombre de la Edad Media como para el romano la que Miguel Angel puso a San Pedro. Su mundo, el nuevo, está roto en pedazos, que luchan entre sí; tiene ahora una unidad no estática, sino dinámica. Sin la que no acaba de encajar el Papado.
>
> Frente a él, la actitud de Melchor Cano es de decidida liquidación, aunque quiere, claro está, que la jubilación del Papa de la política temporal sea con todos los honores...
>
> Vitoria sustituye el orden medieval, objetivo y en definitiva divino, por la conciencia del hombre, Melchor Cano, avanzando por el mismo camino, da validez teológica al hecho de que políticamente desaparezca la cristiandad y en su lugar campeen por su respetos las naciones modernas...

Todo el dictamen de Melchor Cano lleva implícito, como consecuencia de esta visión, el supuesto de que la conciencia religiosa del hombre moderno ha de forjar en la contradicción y en la angustia la idea justa de las relaciones que ha de haber entre el Papa y el Emperador... como un hombre partido en dos en el fondo más íntimo de su ser... Que sea posible su planteamiento, demuestra que está ya rota aquella subordinación, como de cuerpo a alma, que Santo Tomás enseñó que había de tener el Estado respecto a la Iglesia».

Luego de esta introducción aclaratoria, pasa a la glosa directa del dictamen. Transcribe la expresión de Cano de que el juramento al Rey está por encima de «cualquier personal»; y anota:

> «en ese "cualquier persona", están incluidas todas sin exceptuar ni al mismo Papa, y «loca teología sería la que pusiese escrúpulo en esta defensa por temor de los obstáculos e inconvenientes que de la defensa se siguen". No es, pues, que el Emperador tenga el derecho de oponerse al Papa, sino que tiene el deber de hacerlo... Todavía no está elaborada por completo la teoría de la separación de ambas sociedades, la civil y la religiosa, aunque ya el Padre Vitoria había consagrado al tema una de sus famosas «Relecciones"; pero Melchor Cano deduce la principal consecuencia que de ella, andando el tiempo, se había de sacar, con esta afirmación que hace de que el Emperador tiene no sólo plena independencia para gobernar su reino como su prudencia le dicte, sino que en su esfera tiene el derecho y aun el deber de oponerse a una ingerencia extraña, aunque sea la del Papa, incluso con la fuerza... ".

Continúa el tratamiento de esta materia de la siguiente forma:

> «No es que pretenda Melchor Cano que el emperador sea el brazo armado de toda la cristiandades... el único imperialismo que admite es el de la justicia y piensa que es función propia de la monarquía española imponerlo, para lo que tiene que empezar por hacerse respetar ella misma... A Melchor Cano esta creencia (del respeto por la Santa Sede) le parece, sobre falsa, extremadamente perjudicial, "porque el día que vuestra majestad perdiere reputación de valeroso y bastante para defenderse de todos, ese día es desvergonzarán todos, y la iglesia perderá más de lo que se puede encarecerle realismo no le permite a Melchor Cano confiar exclusivamente en la fuerza de la razón y de la justicia; el respeto al derecho y a la paz... tienen que imponerse también por el temor y la coacción, que es la cínica manera de que los desvergonzados no lo alteren...
>
> Melchor Cano no tiene ningún empacho en expresar con osada valentía su pensamiento... »Si en Roma conociesen - advierte el teólogo al emperador - esta flaqueza y miedo de religión y que con título de reverencia y respeto a la sede apostólica y sombra de cisma y religión, dejamos de resistirles y remediar los males

> que nos hacen, con los mismos temores nos asombrarán cada y cuando quisieran... no sería otra cosa esto que dar ánimo a los malos para que cada día acometiesen más desaforadamente a los buenos".

Gallegos Rocafull entiende que la ideología que insufla este Memorial es la erasmista. Como fuere, lanzado ya al ataque directo del Papado, no vacilará Cano en acudir a los argumentos más retorcidos, y a las tretas y mafias más sofísticas. Leamos:

> «Para evitar que ceda en escándalo y ruina de los fíeles los abusos de la administración eclesiástica, Melchor Cano piensa que puede y debe intervenir el emperador <u>con la fuerza</u> de las armas, remediando desde fuera el mal de la Iglesia... No imputa (como Valdés)... a justo castigo del cielo el saco de Roma, pero cree que si el emperador no interviniese, en vez de la intervención «moderada o inculpada», que de dote cabra esperar, vendrá tal vez otra, como de aguas represadas que rompen el dique, sin orden ni concierto. Por eso cree que no es Dios sino <u>el demonio quien pone dudas y escrúpulos</u> en el ánimo del emperador para que no se lance al remedio... ».

Hasta aquí Cano se ha mantenido en un plano más bien teórico. Ahora pasa al terreno práctico:

> «Entrando ya de lleno en la cuestión, advierte Melchor Cano que «su santidad representa dos personas la una es de prelado de la Iglesia, la otra es de príncipe temporal de tierras que son suyas". Con ambos poderes está haciendo Política y guerra contra los españoles: «peleaba con papeles en España, <u>pretendiendo autoridad de sumo pontífice</u>...
>
> Pues que pelea con soldados, el parecer de Melchor Cano es "que a un soldado le echasen otros"... Por lo que concluye: «así es justo que si nuestro muy santo Padre con enojo hace violencia a los hijos, vuestra majestad que es el mayor y protector de los menores, lo desarme, y si fuere necesario <u>le ate las manos</u>; pero todo esto con <u>grande reverencia y mesura</u>... de suerte que se vea que... no es castigo sino <u>medicina</u>».

Simulando reverencia, con palabras lisonjeras, se debe atacar a la Sede Apostólica. A continuación indica cómo administrar la "medicina» al enfermo:

> «La regla general – enseña... - es que vuestra majestad en prosecución de esta defensa, puede poner en buena conciencia todos los medios que hombres cuerdos y sabios en la guerra pueden juzgar buenos para la tal defensa". Es cosa, por tanto, de la que se inhibe para que sea resuelta sean el dictamen de capitanes y soldados viejos, pues qué medios sean los necesarios y cuáles no, "mal lo puede averiguar el teólogo por su teología". No precisamente su teología sino un sutil espíritu no del todo maquiavélico, pero basado como éste en el conocimiento de la miseria del corazón humano le hace, sin embargo, proponer un medio, que él reputa tan eficaz y decisivo como si se pudiera atajar el Tíber en su nacimiento y dejar sin agua a la ciudad, a saber: «Que durante la guerra no vayan a Roza dineros de los reinos de vuestra majestad»... Dictamina... "que puede vuestra majestad con buena conciencia recobrar los gastos. Costas y daños que desde el principio de esta guerra se le han seguido, no solamente en su hacienda, mas en los bienes de los vasallos, servidores y aliados... ". No quiere vejar al Papa... , pero piensa que si está bien guardado en Sant Angelo... estará más propicio a negociar la paz en condiciones que sean buenas, aunque "cuales sean necesarias y seguras vuestra majestad lo sabrá mejor y el consejo de guerra, porque la teología no sabe nada de esto". Más difícil le parece dictaminar sobre el castigo que haya de imponerse al Papa; lo hacen necesario dos consideraciones, es la una «que el castigado sea escarmentado para que otra vez no cometa semejante temeridad»; es la otra «que el castigo sea ejemplar para que los vecinos y sucesores del delincuente escarmienten en cabeza ajena y entiendan que si tal hicieren, tal pagarán»[26].

José M. Gallegos Rocafull - que es el transcriptor del Memorial, nunca citado por los otros salmantinos - coloca la conclusión obvia que merece este dictamen:

---

(26).- Gallegos Rooafull, José M.9 oP.cit, 9Ps.45947948949951952, 539549559569 57

> «Como hombre de su época, Melchor Cano paga tributo a Erasmo y tal vez también, aunque en mucho menor escala a Maquiavelo, pero su doctrina renacentista no es ni holandesa ni italiana, sino de pura cepa española y el precedente más claro de todo su dictamen, especialmente al fijar las sanciones y reparaciones que el Emperador ha de exigir, es la enseñanza de su maestro, el Padre Vitoria”(27).

Erasmo, Maquiavelo y Vitoria; ningún autor ortodoxo a la vistas.

En realidad, la lectura del dictamen de fray Melchor Cano es más ilustrativo para dar con el meollo del salmantismo que cualquier otro documento. En ese sentido, bastaría con leer el colofón, donde el profesor de Prima de Salamanca asienta una vez más la necesidad de que el Papa sea castigado; pero eso sí, con el miramiento debido, porque:

“es nuestro padre, es nuestro superiores vicario de Cristo, representa la persona de Jesucristo”(28).

Más astucia, más doblez, se imposible pedir. Aparentando respeto filial, se reclama el «escarmiento» del Padre “delincuente»; cuyo «delito» no ha sido otro que reprenderlo por sus inquinas persecutorias y errores doctrinarios.

Cano, con su vehemencia e intolerancia práctica, con sus odios reconcentrados, con sus sibilinos consejos, con sus apelaciones a la «conciencia real”, con sus hipócritas inhibiciones “teológicas”, con sus aviesas intenciones, desnuda toda la trama de la Escuela Salmantina.

Se nos ocurre que con Domingo de Soto (quien también produjo su dictamen, antipontificio, pero más cauteloso, según su estilo), Cano renueva el dueto que antes formaran Vitoria y Las Casas. Uno explícito y el otro reservado; uno el agitador osado y el otro el cerebral precavido. Cada uno en su rol, y todos contra el Papa. Ellos cuando de las Indias Occidentales se trataba, emparejaban como títulos «falsos» los del Papado y los del Imperio; pero su mayor aversión la guardaban contra la jurisdicción del Vicario de Cristo.

---

(27), - Gallegos Rocafull, José 9.9 OP-cit, PP, 57
(28).- Gallegos Rocafull, José M.9 OP-cit, 9P, 56

En ese mismo sentido, cabe ampliar la glosa del escrito, subrayando la palmaria contradicción. Melchor Cano dio su propia «Relección" sobre los Indios (que han dado a conocer Erhle y Pereña, y que no es más que un calco, sino un plagio, de la de Vitoria). En ella no se cansó de meter la Teología en los pormenores americanos, buscando desanimar y desalentar la obra castellana. En el Memorial al Rey de 1556, reitera que «la teología nada sabía de medios bélicos"; aunque subrepticiamente tire la piedra y esconda la mano, queda en oposición con aquella postura. Análogamente, los reatos de conciencia que ataban al Emperador en la conquista de América, se desatan de un golpe, cuando de combatir al Papado era la empresa.

En este punto, una concluían más general se impone.

El Obispo Carranza había llevado a las "últimas consecuencias dialécticas" el planteo vitoriano, al proponer el retiro del «protectorado» indiano en tres lustros. Su enemigo jurado, Melchor Cano, lo completó al incitar a la «jubilación» del Papa. O sea, que en definitiva, uno y otro coinden, cerrando el esquema central de la Escuela,

Después de ellos, todavía, vendrá la cohorte de los discípulos, que añadirán algún retoque al plan básico. Pero como ellos no son esenciales, sino incidentales, los veremos rápidamente.

3. 4. Otros salmantinos

3. 4. a. Martín de Azpilcueta

El denominado «Doctor Navarro» (1492-1586), fue primero profesor en Tolosa y Cahora, y por eso mereció el calificativo de «Gran Amigo de Francia». Después, por catorce años, dictó la cátedra Prima de Cánones en Salamanca (1524-1538).

Bajo el influjo de Vitoria abandona la buena doctrina de la plenitud de potestad pontificia, que era - él lo dice – "communis et frequentís recepta", mantenida todavía por «mille, non oreades, sed insigni authoritates doctores", al punto que él mismo «pro ea stabat»[29].

(29), - CastañedagPaulinog oP.cit.9P.3

Entonces escribe contra Alvaro Pelayo (a quien Vitoria se ha cuidado de citar); se pronuncia contra los genuinos justos títulos de la Conquista de América; y pasa a Coimbra, Portugal, a dar clases por dieciséis años, hasta 1555. En la universidad portuguesa obtiene un discípulo destacado, el español Diego Covarrubias de Leiva.

Vuelto a España, asume la defensa jurídica del Obispo Carranza, lo cual lo obliga a trasladarse a Roma. Allí conquista favores en la Curia, donde lo hacen «Penitenciario". Pero:

> «En 1570 Felipe II se opuso a que el Papa le nombrara cardenal por juzgar a Azpilcueta francófilo y partidario de Juan de Labrit".

Esto le produjo un gran enojo, que desfogó en su obra «Epístola apologetica ad ducem Alburquerquesem» (Roma, 1570), en cuyo capítulo IV cuenta sus amistades francesas[30].

Con todo, conjeturamos que el mayor disgusto lo debe haber padecido en Portugal, si es que llegó a enterarse del contenido de las cartas «Avulsas". Estas habían sido escritas desde Brasil por Juan de Azpilcueta S. J. (también navarro, y de la familia de San Francisco Javier, aunque ignoramos el grado de parentesco con Martín). Estaban referidas a las crueldades de los indígenas con los blancos, que lo convencieron de que «aquella gente no tenía discreción para venir tan pronto al conocimiento de la fe", recomendando que se les impusiera «cualquier yugo para vivir bien"[31].

De haberse difundido esas «Cartas Avulsas" de 1551, el estudiantado de Coimbra podría haber comparado la distancia que mediaba entre el Azpilcueta teórico (Martín) y el Azpilcueta práctico (Juan), y sacar las lógicas consecuencias...

3. 4. b. Domingo Bañez y Luis de Molina

Los salmantinos se agrupan por parejas; por parejas de amigos-enemigos. La de estos dos teólogos, Domingo Bañez, O. P. (1528-1604) y Luis de Molina, S. J. (1535-1600), reedita la armoniosa relación de Cano y Carranza.

---

(30).- Enciclopedia de la Religi6n Cat6lioa, Barcelona, Dalmau y Jover.1950, to iqp.1175
(31).- Silva Diao, J.S..da, op.cit., ps.229, 249

En este caso, la controversia se trabó por el asunto de «De Auxiliis"; esto es, la conciliación del libre albedrío humano y la eficacia de la gracia divina.

El dominico Bañez, con su «premoción», y el jesuita Molina, con su "ciencia media", crearon dos partidos hispanos, en el que involucraron a sus respectivas órdenes religiosas. Bautistas y molinistas, irreconciliables e interminables en sus controversias, obligaron a que el Papa Paulo V, en 1611, los amonestara prohibiéndoles que publicaran nada más sobre el problema sin expresa autorización de la Santa Sede.

Tanto hablan argumentado que los Pontífices (Clemente VIII en 1594, Y Paulo V, en 1607), laudaron la cuestión diciéndoles que unos y otros no debían tratar de errónea la doctrina de sus contenedores. Laudo que rara vez han acatado, y eso hasta el presente, en que han seguido tirándose con flores.

El origen del problema fue el libro «Concordia» del P. Luis de Molina («Concordia Liberi Arbitrii cum Gratias Donis, divina praescientia, providentia, praedistinatione et reprobatione», Lísboa, l588). En principio, consiguió Molina que el censor de la Inquisición, fray Bartolomé Ferreira O. P. , a pesar de las presiones de Melchor Cano, aprobara el libro.

Conforme a su costumbre, Cano no se conformó con ello, e hizo que el Archiduque Alberto de Portugal derogara la autorización. Así, recién en 1589 pudo Molina publicarlo.

Entonces entraron en acción los discípulos de Melchor Cano. Pedro de Ledesma, Diego de Chaves y Bartolomé de Medina dijeron lo suyo; mas fue Domingo de Bañez quien sobresalió en el ataque.

En 1594 Bañez trabajó para que la obra de Molina fuera incluida en el Catálogo de la Inquisición. El impugnado contestó con un Memorial ante el Santo Oficio. De ahí en adelante siguieron intercambiando escritos, sin parar, hasta Roma.

Observa Gallegos Rocafull que en la «agria discusión entre bañecianos y molinistas quedó probado hasta la saciedad que sus respectivos puntos de vista eran irreductibles".

En apariencia, Bañez se presenta como tomista, "aunque no lo esa tanto como él lo pretende en todas sus consecuencias", Molina, por su lado: "ya no pretende ver al hombre a través de Dios, sino llegar a Dios

partiendo del hombre", aproximándose así al subjetivismo, inmanentismo y modernismo religioso.

No eran ésas las consecuencias que Molina quería sacar, sino tan sólo las del «congruismo". Tampoco los bañecistas deseaban negar la eficacia de la gracias el papel que en la economía de la salvación tiene la libertad humana; pero aparecían como poco cristológicos y naturalistas en demasía.

Se cargan las tintas de la polémica. Y a Molina:

> «Le llaman pelagiano y semipelagiano, pero como a los bañecianos, luteranos y calvinistas, de labios afuera, por puro afán de molestara, sabiendas de que es una imputación falsa, la cual, por otra parte, nunca fue acogida ni por la Inquisición española, ni por la romana»[32].

Es que, como dijera Fidelino de Figuereído, "la intolerancia contra la intolerancia tiene todavía inéditas invenciones de perversidad».

Este debate no tenía, en verdad, un fiel tomista de regulación. Con Molina queda eliminada la ortodoxia. En cuanto al otro bando hay que recordar ciertos precedentes. Melchor Cano había dejado un constante consejo a sus discípulos: «no recibir sin elección ni examen todas las palabras de Santo Tomás y menos cuando parecían duras e improbables"[33]. Domingo de Soto había afirmado que: "la distinción real entre la esencia y la existencia no es de gran importancia, y la materia primera, absolutamente hablando, puede existir sin la unión con la forma sustancial»[34]. Y el propio Vitoria adoptaba una posición neutral entre realismo y nominalismo[35]. Si eso es así, no se ve cómo los bañecistas pudieran acusar al otro sector de heterodoxia filosófica, sin que la piedra no rebotara sobre su tejados.

Don Marcelino Menéndez y Pelayo, harto de estas peleas, cuestionaba a la Escuela portilla barbarie de las f6rmulas. la abundancia de cuestiones inútiles, el desaseo en la dicción, las disquisiciones no ya sutiles, sino

---

(32).- Gallegos Rocafull, José M., op.cit., ps, 69, 89, 92.El P.Itabén González O.P. dice que si bien Wez y Bartolomé de Medina hacen el elogio de Vitoria, 'Oacumulan quizás demasiada sombra a sus espaldas para hacer resaltar más su ímagenlli op.cit., p.19

(33).- Gallegos Rocafull, Jos4 M., op.cit., p, 12

(34), - Giacon, Carlo, S.i., op.cit., p, 211

(35).- Giacon, Carlo, S.J., op.cit., p.166, nota 7

impalpables, y la h6rrida fragosidad de la argumentación». No justificamos su escepticismo ante la Escolástica toda, ni su excesiva admiración por los humanistas del Renacimiento. Pero, humanamente, nos explicamos la desazón del Maestro católico santanderino al tener que transitar por estas querellas de la Escolástica Tardía, tan cargadas de dicterios, cuanto escasas de buenas doctrina.

Esa es la noticia que queríamos dar de la Controversia «De Auxiliis». No más que suplir un vacío. Porque quien lea a los panegirista salmantinos no se enterará de ella, a pesar de largo espacio que obtiene en cualquier diccionario teológico. Los vitorianos, en su versión, sólo serían una cohorte disciplinada y solidaria que sostenía en mancomún las teorías de su Maestro. Allí, todos y cada uno se pasan el testimonio escolar, para mayor gloria de Salamanca. No dan ni la menor noticia de las respectivas acusaciones ante el Tribunal de la Inquisición.

3. 4. c. Bartolomé de Medina

Seguimos en los terrenos del Santo Oficio; donde los salmantinos anduvieron rondando, unas veces como denunciados y otras como delatores.

En ese orden, uno de los sucesos más sonados lo protagonizó fray Bartolomé de Medina (1527-1589).

Él, como heredero de la cátedra de Prima en Salamanca, que antes habla detentado Mancio de Corpus Christise dedicó a perseguir a cuantos profesores no obedecían su caudillaje.

De esa formara emprendió contra los tres biblistas de la Universidad: Grajal, Cantalapiedra y el notable fray Luis de León. No encontró mejor expediente para suprimirlos en el claustro que denunciarlos - por persona interpuesta - al Santo Oficio, siendo ayudado en esa labor acusatoria por Domingo Bañez.

Dado que algunos autores - como Beltrán de Heredia - han querido exonerar a Medina de esa responsabilidad, minimizando su actuación en el proceso, nos parece conveniente aclarar algo las cosas.

Esta es la conclusión del P. Miguel de la Pinta Llorente, O. S. A. , quien ha estudiado el caso con detenimientos

> «Un estudio en conjunto del proceso inquisitorial arroja, efectivamente, la responsabilidad máxima de Medina en el «affaire» de los

> catedráticos de Salamanca, a él se achaca principalmente, el desprestigio y la prisión de Grajal, Cantalapiedra y Fr. Luis de León. Vale, por eso, repetir la frase del P. Getino, quien escribía en su «Vida y proceso del Maestro Fray Luis de León»: «Medina, desde luego, fue mirado como el caudillo verdadero de la oposición"...
> En el estudio de los protocolos inquisitoriales, se destaca su figura como el enemigo más contumaz y peligroso que tuvo Fr. Luis de León. El fraile agustino nos habla de sus «ruines entrañas y de sus testificaciones calumniosas...
> Pero preguntamos, ¿pudo Fr. Bartolomé de Medina sospechar con sinceridad de la ortodoxia de sus compañeros universitarios?"[36].

Cual se aprecia, conducta nada ejemplar la de este Maestro Salmantino.

3. 4. d. De Molina a Suárez

Intentaremos reunir en una miscelánea figuras diversas de la Escuela con sus diferentes tópicos.

Hemos dicho que tanto Bartolomé Carranza como Melchor Cano objetan explícitamente los argumentos de Santo Tomás[37]. Bañez desconfía de «De regimine principum»; en tanto que Azpilcueta admite que el Doctor Angélico - a la inversa de ellos - era partidario de las teorías "teocráticas". Agreguemos, con el P. Feliciano Cereceda S. J. - admirador de los salmantinos -, una otra alabanza para Cano, quien:

> «penetró muy adentro en el alma iluminada, comprensiva y abierta de su maestro (Francisco de Vitoria), se apresuró a confesarlo noblemente en su obra «De Loci"; y no carece de significación el que abra el proemio del libro XII con la advertencia de que, en algunas cosas el Mtro. Vitoria disintió de Santo Tomás, y que por esa conducta y, científica libertad mereció, a su juicio, mayor elogio disentiendo que consintiendo, porque no conviene

---

(36).- De la Pinta Llorente, Miguel.0.S.A., op, cit, , to I, ps, 183-191
(37).- Pereiía VioentegLucianog «Misi6n, etc.11, cit.gps.33, 127

> dice Cano, recibir las palabras del Santo Doctor sin examen y prudente reserva en ciertas cosas"[38].

Tales cosas ciertas donde la prudencia consistía en apartarse del Doctor Angélico eran, precisamente, las que caracterizaron la Escuela de Salamanca, comenzando por su posición antipontificia.

De esa manera, en determinadas cuestiones, los discípulos de Vitoria lo mejoran, dándole más veracidad a su planteo.

En ese sentido, el ya citado Luís de Molina acotará un dato bien interesante. Veámoslos, pues.

Luís de Molina estudió en Coimbra y enseñó teología en Evora, durante cuarenta años. Su obra principal publicada en Portugal fue el tratado «De Iustitia et Iure". Conforme a los postulados de su Escuela, Molina lo comienza por donde debe comenzar, diciendo:

«Cristo, no fue «dominue mundi» en cuanto a lo temporal»("De Iustitia», t° I, cols. 198-201).

Primer punto. Luego, tampoco el Romano Pontífice «tiene potestad de jurisdicción en las cosas temporales, "ut sit Dominue orbis, aut nomen Regia vel Imperatoria sibi possit vindicare"[39]. En consecuencia:

> «El papa, como el emperador y cualquier otro príncipe que no sea el suyo propio, no es superior de los infieles que están fuera de la Iglesia, ni posee sobre estos la menor jurisdicción»(«De Iustitia", t° I, col. 630-631).

Hasta aquí todo perfecto. El acuerdo con Vitoria es absoluto. Pero... , dice el Dr. Venancio D. Carro: «A pesar de esto, contradice abiertamente a Vitoria cuando éste concede el derecho a los españoles a peregrinar o recorrer las Indias, el derecho al comercio, el de navegación, etc. "[40].

---

(38).- CerecedagFelicíano, S.J., Diego Lafnez en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565, Madrid, Cultura Hispánica.1946, to II, p.418 Anade los textos de Melchor Cano, »De loci theologicís», , libro XII, proemium; libro VIII, cap.IV; libro IX, cap.VIII; y libro X, cap.V; en todos los cuales asienta su reserva sobre la autoridad intelectual de Santo Tomás de Aquino; cfr.Iannaro -negreginaldo Di Agostíno, op.cit, , p.XXMI, quíen dice que en la Escuela de Vitoria el tomismo fue s6lo un «troncoeo, ,

(39).- Castaííeda, Paulinol»Las bulas alejandrinas y la extensión del poder indirectollgensmiesionalia Hispanicagaíío XXVIII, mayo-agosto 1971, nl> 83.p.222

(40).- Dr.CarroVenancio D., O.P., op.cít., t6 II, p, 191

Expresamente enseña Molina:

> «El Estado que poseo esas cosas como propias podrá lícitamente prohibir a todos los extraños que las usen, exceptuando el caso de necesidad extrema y grave. Puede negarse, inclusive a admitir todo el comercio con el extranjero. Y nada de esto constituye injuria que pueda basar una guerra justa; así lovemos hacer, "de facto», en no pocos Estados. Con tanta más razón podrá un Estado lícitamente prohibir el comercio, los puertos y la habitación a los extranjeros, cuanto más poderosos éstos fueren. Podrá temerse justamente, dada la humana malicia, que procuren someterlo, o que de su comercio y permanencia se siga algún otro inconveniente" ("De Iustitia", t° I, cols. 626-627).

«Las posiciones de Molina - señala J. S, da Silva Dias - suavizan en muchos puntos las de la escuela vitoriana... La experiencia les había mostrado el engaño de su optimismo inicial en materia de civilización y conversión de los indios. Y por otro lado, violentas codicias progresaban en Europa por el dominio compartido del mundo nuevo"[(41)]. El Dr. Carro en cambio, se enoja con este hereje de la Escuela, y anota:

«Molina se muestra más rigorista y su doctrina no desagradará a los modernos inventores de las aduanas, que son a modo de murallas chinas para las otras naciones"[(42)].

Lo que sucede, explica el P. Urdánoz, es que lo que:

> «hasta ahora no se ha notado, es que Vitoria en esta su visión de las relaciones y derechos de libre comunicación ha avanzado aún más y sentado los principios explícitos del neo-liberalismo económico y del mercado libre a escala mundial»[(43)].

De suerte que más que los liberales políticos desde Lócke a Rousseau, serían los liberales económicos, con Adam Smith y David Ricardo, los que lo tendrían por predecesor.

---

(41).- Silva Diao, J.S., dag op.cit, , pa.200, 201
(42).- Dr.Carro, Venancio D., O.P., op.cit., tc, ii, p.192
(43).- UrdánozTe6filo.0.P., «Sfntesia, etcoll.cit, , p, CXL

Como fuere, en nuestro entender lo que importa del análisis del P. Luis de Molina es que hace añicos el famoso «jus peregrinandi", supuesto principal «justo título» vitoriano. Y es cierto que la «natural comunicación», o derechos de extranjería, por ser del ámbito de lo que más adelante se llamaría Derecho Internacional Privado, no podía dar fundamento a un título de soberanía de Derecho Público.

Empero, el cuestionamiento de Molina nos provoca una reflexión que, a modo de digresión insertamos aquí.

Nosotros nos hemos detenido poco o nada en el examen de esos supuesto "títulos legítimos", propuestos por Vitoria, por la razón que acabamos de apuntar y por otros motivos. Lo que no nos singulariza.

Los vitorianos, por lo pronto, no se ponen de acuerdo entre sí para rotular tales títulos, tendiendo, en general, a subsumirlos en uno o dos. Fuera del de la «sociabilidad natural", que de sólito esgrimen como nota fundacional del moderno Derecho Internacional, los otros son agrupados según el gusto de cada autor.

Esto provoca el escándalo del P. Teodoro Andrés Marcos, quien, como sabemos, defiende a Vitoria de sus defensores. Acá, dice que eso es una prueba más de que buscan el lado «negativo» y no el «positivo» del Maestro. Lamentablemente, él tampoco contribuye demasiado a esclarecer el valor de los hipotéticos títulos "legítimos».

Insistimos en que ellos más semejan «méritos» morales que títulos jurídicos, y, en todo caso, su aplicación sería restringida al área del derecho privado. En tal sentido, tenemos para nosotros como criterioso el juicio de los PP Lopetegui y Zubillaga quienes, no obstante su reconocida admiración por Vitoria, anotan:

> «Debemos hacer constar, por otra parte, las dificultades y limitaciones que implican los títulos aducidos (por Vitoria), que no son absolutos, sino condicionados al bien general o al bien particular de la nación o tribu de que se trata. La libertad de viajar, comerciar, emigrar y otros derechos parecidos deben compaginarse con los que tienen las sociedades adonde se pretende ir, con su subsistencia y sus peculiaridades. Vitoria se detiene menos en este punto, que en su tiempo tenía menos aplicación o posibilidad de aplicación que hoy en día, cuando tales posibili-

> dades en cualquier dirección son viables. Por eso se deben usar con mucha cautela"[44].

Luciano Pereña destaca las «contradicciones o insuficiencias» de los títulos vitorianos; entiende que la aplicación del principio de evangelización es "hipotética, hasta confusa y peligrosas" y agrega:

> "Cano y Covarrubias eliminan el título de emigración y comercio por ir contra la voluntad de los indios. Peña y Mancio ponen condicionamientos al título de evangelización que terminaba a veces en indoctrinamiento o represión ideológica, al final ya de la segunda generación de la Escuela, quedan prácticamente reducidos a dos fundamentales: la liberación de los oprimidos y el consentimiento libre y espontáneo de los indios dominados. Pero aun estos dos títulos, para Alonso de Veracruz y José de Acosta, pueden reducirse a uno solo fundamental y radical: la soberanía de España en Indias viene legitimada, en última instancia, por la voluntad popular de las naciones ocupadas"[45].
>
> «Volonté générale". Con Rousseau bastaba.

Los siete títulos "legítimos» de Vitoria son reducidos a uno o dos por sus discípulos, con tanta o mayor facilidad con la que él había eliminado los "ilegítimos»... Al «revolucionario» le han hecho sus hijos una revolución. Le han dado a beber su propia medicina. En ese sentido son realmente vitorianos, porque poco respetan los argumentos de autoridad.

El citado Luis de Molina es bien típico en esa línea de conducta. Veamos.

Él es un tomista que no acata a Santo Tomás. Así:

«Ante los dogmas de la gracia divina y del libre albedrío humano, Molina creyó que la explicación tradicional y tomista de su conciliación no era satisfactoria...

> ... rara vez cita Molina directamente a los Padres, ni siquiera a la Escolástica medieval...

---

(44).- Lopetegui, LeónS.J., y Zubillaga, Pélix, S.J..Historia de la Iglesia en la América L»spañola.México, Amérioa Gentral, Antillas, MadridpBAC919659po.121122

(45).- Pereña, Luciano, «La idea de Justicialetc.119citegPs.1039131

Molina rechaza deliberadamente la tesis de Santo Tomás (sobre el Derecho de Gentes)"[46].

Él es un católico que no acata la autoridad plenaria de la Santa Sede:

> «En donde Molina rebasa totalmente la problemática medieval es al tratar de los dos grandes poderes que rigieron el mundo estamental de la Edad Media cristiana. Siguiendo de cerca a Vitoria... Molina reconstruye de un modo admirable la naturaleza, origen y extensión del poder del Papado y del Imperio. Respecto al Papa, afirma de un modo terminante que «no tiene poder de jurisdicción... "[47].

Entonces, él puede ser, también, perfectamente, un vitoriano que no acata a Vitoria:

> "... rodea la tesis vitoriana de gran número de limitaciones y reservas... Por eso en el texto definitivo la tesis es radicalmente distinta, refutando a Vitoria de modo decidido... Deliberada y conscientemente Molina abandona la tesis de Vitoria para defender la contraria"[48].

Para mostrar la unidad de la Escuela, Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), en sentido contrario a Molina, hará hincapié en el «jus communicationis» de Vitoria, a fin de propugnar la libertad de los mares como principio fundamental del Derecho de Gentes primario. Lo cual le valió el elogio interesado de Grocio[49].

---

(46).- Praga Iribarne, lfanuel, Luis de Molina y el Derecho de la Guerra, MadridgConsejo Superior de Investigaciones CientfficasgInstituto «Franois -co de Vitoriall.1947, ps.27, 38, 55

(47).- Praga IribarneManuel, op.cit., p*74; cono.p.141; cfr.Molina, Luis de, Los seis libros de la Justicia y el Derecho, Madrid.1941, t* I, vol.I, ps. 409-424, Disputa 28:»Si Jesuoristo en cuanto Hombrefue Rey Temporal y *Sé*íor de todo el mundoll; ps.425-450, Disputa 29:»Si el Sumo Pont:ffice tiene jurisdicción temporal y supremo poder político sobre todo el mundo».

(48).- Fraga IríbarneManuel, op.cit.pps.64968

(49).- Crocio dijo de Vázquez de Menchaca:»Esa gloria de Eí3paiía.en quien jama»e se echa de menos ni sutil ingenio para investigar el Derecho.ni libertad para ensefiarloll.Cfr.García AriasfLuisg oP.cit.9P.405; Corts Graug JOS49 op.cit, , p.110; Barcia Trelles, Camilo, Vázquez de Menchaca.Sus teorreo internacionalistas, Barcelona.1940; Miaja de la Muela, Adolfo, Pernando Vázquez de Menchaca, Valladolid9l932; Vázquez de lLenchaca,

En realidad menudearon las polémicas entre los salmantinos; en especial por sus distintas concepciones del Derecho de la Guerra, en el cual algunos, como Gregorio de Valencia, se mostraban probabilistas, y otros como, Gabriel Vázquez, cerradamente rigoristas. El segundo también abrió fuego controversias contra el Doctor Eximio Francisco Suárez (1548-1617). Así, dice Manuel Fraga Iribarne que:

> «en unos textos del famoso Gabriel Vázquez, el genial jesuita contemporáneo de Suárez, que, por aquello de que dos genios son demasiado bajo un solo techo, se pasó gran parte de la vida polemizando por el Doctor Eximio. En sus «Comentarios a la Segunda Parte de Santo Tomás", arremete Vázquez contra algunos teólogos contemporáneos, a quienes no nombra, si bien reconocemos en seguida a Suárez entre ellos, a quienes achaca también la aplicación del probabilismo en materia bélica, afirmando, por lo demás, que tal doctrina se deduce ya de los principios de Vitoria y Navarro. «Jamás - dice - he podido yo admitir tal doctrina, de la que siempre he creído que podrá acarrear a la República cristiana los mayores males"[50].

Se podría continuar enumerando querellas. No es ése el objeto de este libro. Nos interesan los salmantinos principalmente en tanto y en cuanto formulan teorías sobre el Derecho del Descubrimiento. Y en eso como veremos en seguida, son parcos. En lo demás, en el entender del Dr. Venancio Diego Carro, no sobresalieron mucho.

«Para los padres Cuevas y Salinas - dice Carro- son valederos todos los argumentos de Vitoria. Su «Parecer» es un calco de las Relecciones de Vitoria». Con respecto a Diego de Covarrubias y Leiva (1512-1577), discípulo del «Doctor Navarro", enuncia el mismo crítico que: "es inútil detenernos a exponer su, doctrina, pues la coincidencia (con Vitoria) llega hasta las palabras"; lo que incluye, claro está el uso de las mismas

---

FernandoControveroarium illustrium, trad.Fidel Rodrlguez Alcalde, Valladolid, 1931-34, 4 vole.

(50), - Fraga Irîbarne, Manuel, op.cit.9P.99

fuentes heterodoxas: Juan de París, Jacques Almain, Antonio de Rosellia, Durando, etc. En orden sucesivo, el plagio aumenta. Indica Carro que en Martín Ledesma la copia es claras

> "... se aprovecha de Vitoria con harto desenfado, creyendo acaso que entre religiosos no hay nada propio y todo es común, hasta los frutos intelectuales... la identidad de pensamiento y hasta de muchas palabras es completa».

Prosigue la nómina:

> «No es menos fiel a Vitoria el franciscano Antonio de Córdoba. Al leerlo advertimos luego esta dependencia. Sin necesidad de confrontar textos y palabras, y, guiados sólo de nuestra memoria, advertíamos que estábamos leyendo en este teólogo ideas y expresiones que nos eran familiares».

Después:

> «Entre - Bañez y Pedro de Aragón hay tal coincidencia de ideas y hasta de expresiones, que si no fuesen contemporáneos podría sospecharse que uno escribe teniendo a la vista la obra del otro».

Del sistema de copia lisa y llana: «Pedro de Ledesma, Suárez y los Salmaticenses nos servirán para comprobar este hecho". En conclusión, afirma Carro:

"Según avanzan los años se acrecientan en los teólogos las citas de los predecesores. Cuando una doctrina triunfa, como ha triunfado la de Vitoria, apenas caben diferencias entre los pensadores...

> No debe, pues, sorprendernos si al examinar el pensamiento de los teólogos advertimos cierta monotonía, que forzosamente se acentual al correr el tiempo"[51].

Advertencia suficiente la del Dr. Carro. Que es como colocar un cartel en que se diga: quien disponga de vocación intelectual heroica, que se adentre en esta materia y espigue uno a uno a estos teólogos copiones...

> Si eso es así, tampoco nos podría interesar la producción de Mancio de Corpus Christi, Gregorio de Valencia, Miguel de Palacio, Alfonso Salmerón, Pedro de Tapia, Guillermo Martínez de Segovia, Juan Martínez de Prado, Juan López de Segovia,

---

(51).- Dr.Carro, Venancio D.90.P.p OP.cit.pt* II, P5.49953956913391389139; tO I.P.433

Baltasar de Ayala, Juan de Lugo, o algún otro asteroide menor de la constelación salmantina.

Ni aún, en este asunto especifico, cabe detenerse mucho en la obra del celebre jesuita Francisco Suárez, cuya fama filosófica y teológica - por conceptos distintos del tema americano - ha sido tanto o más grande que la de Vitoria. El célebre autor de «De Legibus" y de la «Defensio fidei catholicae et Apoetolicae adversus Anglicanae sectae errores», olivos aportes al campo del Derecho Político han sido tan controvertidos (el consensualismo democrático, o el alejamiento mayor del origen divino del poder), como otros del Derecho Internacional Público (neta distinción entre "ius inter gentes» y "ius intra gentes", con su positivización completa, con el añadido del voluntarismo), poca originalidad acusa en orden al asunto de la validez o invalidez de la Donación de las Indias Occidentales. Sabido es, por otra parte, que cual Belarmino, usará de la expresión «poder indirecto", para exponer la doctrina vitoriana de reducción de la potestad pontificia. Para el Doctor Eximio, en realidad, la cuestión ya estaba resuelta por anticipado, desde el momento en que juzgaba la visión medieval cristocéntrica como «vana o inventada», y declaraba que la potestad de la Iglesia es «mere spiritualis", que la del Papa también es «mere apiritualia", etc. [(52)]. Por lo demás, con consignar que es el salmantino que más se aparta del intelectualismo tomista, basta a nuestros efectos y a nuestras valoraciones cuyo patrón de medida lo da, precisamente, Santo Tomás de Aquino. En suma, que quedamos distantes de sus construcciones, tan remotos como deja él a Dios de la fuente del poder[(53)].

(52)*- Castafieda, Paulino, «las bulasetc.II.cit..p.225

(53).- Sobre Suárez se pueden ver:ElorduygEleuterío 9S.J.9"La soberanía popular según Francisoo Suárez» eni «Introduoci6n»pas Suárez, Franoisco,])Otengig Pide¡ III, I Princípatus politícua, ed, crftioa bilingde por E.Elorduy y L.PereU, MadridConsejo de Investigaciones Cientfficael.1965; Liasarrague, Salvador, La teoría del poder en Francisco SuárezMadrid, Instituto de Estudios Polfticos, 1947; Lanseros, Mateo P..La autoridad civil en Prancisco Suóez, Madrid, Instítuto de Estudios Polfticos, 1949; Rommen, lleir>rioh, La teoría del Estado y de la comunidad internaoional en Francisco SudrezgBs, ás.-Madrid.1951; Gallegos RocafullJosé M..La doctrina polftioa del P.Pranciaco Su¿rez9MéxicogJus, 1948; G6mez Robledo, Ignaoio, El origen del poder político según Franoisoo Suárezl#Mé:ricogJus9l948; Barcia Trollesg Camilo, Pranoiísoo Sugrez (1546-1617), Valladolid9l934

En cambio, sin los laureles de Francisco Suárez, otros de los salmantinos mencionados nos resultan interesantes para elucidar la materia que nos convoca.

En tal sentido, el discurso de Vitoria sobre la Donación Americana se completa y perfecciona por algunos de sus discípulos.

Un listado jerárquico probable podría ser el que sigue:

1°). La naturaleza sin la Gracia:

Domingo de Soto: «La gracia no quita ni añade un adarme en lo que se refiere al derecho natural».

Luis de Molina: «Con la venida de Cristo no se alteró en lo jade mínimo este derecho natural ... Todo queda bajo este aspecto como si Cristo no hubiera venido jamás al mundo".

2°). Cristo no fue humano temporal:

Domingo de Soto: "La razón es siempre la misma: Cristo no fue Rey temporal".

> Melchor Cano: "Es dudoso si tuvo Cristo el dominio temporal del orbe... Porque Cristo fue enviado para la salvación espiritual de las almas, al cual no tocaba ni convenía esa potestad temporal".
>
> Antonio de Córdoba: "Ni Cristo fue Rey temporal en cuanto hombre, ni asumió ese dominio universal temporal, que algunos le atribuyen sobre los Reyes y Reinos del Mundo. Cristo, como Redentor del género humano, sólo asume el dominio espiritual".

3°). El Papa carece de plenitud de potestad:

> Domingo de Soto: "Ni Cristo, en cuanto al hombre, fue Rey temporal; menos lo será el Papa".
>
> Melchor Cano: "Si Cristo tuvo esta potestad, nunca usó de ella; luego no entregó al Papa... Si, pues, convenía a El usar esta potestad, mucho menos el Pontífice, luego no se la dejo...
>
> Si porque Cristo tenía jurisdicción la dejó al Papa, le dejaría también la propiedad de todas las cosas, de modo que El mismo la tenía; luego tampoco le dejó la jurisdicción... ".
>
> Luis de Molina: "Cristo no fue Rey temporal, si con esto se pretende decir que asumió para sí toda potestad, privando de ella a los que la tenían. Nada de eso.
>
> ... Menos el Papa".

4°). - El Papa no podía donar no donó la Indias:

Domingo de Soto: "El Papa no concedió a los reyes de España el dominio sobre los países descubiertos, ni podía concederle (ya que no lo tenía). Las Bulas de Alejandro no conceden a nuestros reyes Isabel y Fernando otro derecho que el de predicar el Evangelio y proteger a los predicadores".

5°). - El Papa carece de jurisdicción en Américas

Melchor Cano: «El Papa no tiene potestad alguna sobre los bárbaros... no tiene potestad para excomulgar, luego ni jurisdicción espiritual, y por tanto, ni temporal".

6°). - Lo único que tiene España es un derecho de intervención o protectorado precario:

Bartolomé Carranza de Miranda: «Cuando estuviera esto hecho; y estuviera la tierra llana, España debía dejar aquellos pueblos en su primera y Propia libertad, porque ya no necesitaban de tutor».

7°). - Los títulos Ilegítimos» de Vitoria, son prácticamente eliminados:

Melchor Cano, Luis de Molina, Diego de Covarrubias, Juan de la Peña, Mancio de Corpus Christi, reducen a dos los siete títulos».

8°). - La guerra contra los indios es injusta:

Diego de Covarrubias y Leyva: «Parece injusta esta guerra, aun que fuera emprendida por autoridad del Papa; porque el Papa no tiene jurisdicción temporal y mucho menos espiritual sobre los infieles».

9°). - La única guerra justa es la que hacen los indios contra los españoles:

Juan de la Peña: «Los indios tienen guerra justa contra los Españoles, porque los españoles son los que verdaderamente impiden la fe católica y los que tiranizan a seres inocentes".

10°). - Conclusión:

Juan de la Peña: "Hay obligación de restituir todo lo requisado en estas guerras injustas y deben ser repuestos en el trono los reyes a quien ilícitamente se les ha privado de su jurisdicción"(54).

(54).- Dr.Carro, Venancio De, O*Pe, opecit*, tO I, p.2869to IIgp.68; to ii9pso 41, 42; Pereña VicentegLucianog «MiE3iónleto.llgcit.9PB.13391299131; Carrog Venancio D.gO.P., oP.cit.,

Creemos que esta es una secuencia armoniosa, donde de la premisa mayor se pasa a otras menores hasta arribar a la consecuencia lógica.

Varios salmantinos recorrieron casi todo el silogismo. Bartolomé Carranza, vgr. , negó la realeza de Cristo, la plenitud de la potestad papal, la vocación universal de la Cristiandad, y concedió a España sólo una «intervención precaria» misionera. Diego de Covarrubias, por loa mismos principios que el anterior, negó la sociabilidad natural», la comunicación y el comercio de los españoles con las Indias, que Vitoria postulara, y la teoría «indirecta» o de mero poder espiritual del Papado. Ellos preparan el camino a Juan de la Peña. Este - discípulo de Carranza y Cano, maestro de Medina, Bañez, Molina y Suárez - remató el silogismo de la - Escuela. Según Pereña, lo hizo merced a que:

«comprendió tan perfectamente las relecciones de Vitoria y se puso en contacto con la tesis de Domingo de Soto"[55].

Un poco a la manera de Las Casas, de la Peña formuló la teoría de Salamanca de esta suerte antipapal y antihispana:

? Los indios, que son buenos por naturaleza, son los verdaderos cristianos.

? Los españoles, que los quieren dominar son unos perversos que les llevan guerra injusta.

? Luego, la solución del teorema indiano consiste en el abandono de América, y la restitución de sus reinos a los caciques, con todos los bienes «requisados».

Ningún indigenista, de los siglos posteriores, ha podido mejorar la marca fijada por Juan de la Peña.

Y no podrán superar el «record» salmantino porque, de común, las tiradas indigenófilas modernas suelen tener un basamento agnóstico, materialista dialéctico por lo general, en tanto que los vitorianos se ocuparon de ir a regiones más altas, como la teología, con el mismo propósito de denostar la empresa castellana.

---

tcl IIYP, 57; p.68; CastañedagPaulinog»La Teooraoia, eto., l, cit., po*257, 258, 259; Pereiía Víoente, Luoiano, «Misión, etc.11, cite.ps. 35937, 35915892199235-2369256

(55)— Pereíla Vioente, Luciano, «Misi6n, etc.II.cit., p, 219

Esa es la famosa «conciencia autocrítica", a tan jaleada y triste «gloria» de España: de haber contado con un grupo de pensadores que renegaran de su legado y de su esfuerzo civilizatorio y evangélico. Menos mal que el machacado «plebiscito teológico» no fue tal, y hubo españoles que salieron por los fueros de su religión y de su patria. Lo que resultó irreparable fue el daño intelectual que hicieron, y del que han sido víctimas tantos y tantos lectores inocentes de las utopías de la Escuela.

No hay que extrañarse que de vientos se recogieran tempestades. El propio Vitoria ya enunciaba la teoría del «protectorado» breve [56]; de modo que Carranza, Las Casas, Covarrubias y Peña se limitaron a extraer las conclusiones que estaban implícitas en sus premisas.

No se nos escapa que ciertos lectores se resistirán a compartir nuestras afirmaciones. Sabemos que estamos remontando siglos de apologías interesadas e ingenuas. De miles de textos que hablan de «nuestro Vitoria» y «nuestro Soto»; que han hecho objeto a estos autores del patrioterismo ibero y de la beatería católica. Bien, para ellos queremos cerrar este ítem con lo que en función del más dócil de los seguidores de Vitoria, Martín de Ledesma, escribió el ensayista portugués progresista J. S, da Silva Dias, y que dios así:

> «Toda su doctrina apunta, sin embargo, hacia la descalificación de la teoría de la cruzada y de la «praxis» de los conquistadores. Y apunta por el lado del derecho natural (aunque todavía con la fachada de la Edad Media) y del rechazo de los esquemas teocráticos. Está así, aún sin expresa conciencia, embarcada en el carruaje de los esfuerzos que, un siglo después, desembocaron en las lecciones subversivas del jusnaturalismo» [57].

Descalificar la teoría del descubrimiento y la práctica de la Conquista fue la tarea que se propuso la Escuela de Salamanca.

(56).- urdánoz, TeófiloO.P.I, «Obrasgetc.119cit.9P.7249nº 18
(57), - Silva DiasgJ.S, gclaf OP*cit*9P*195

3. 5. Latigillos

Existe una especie de contraseña, un "ritornello», que debe ser insertado en cuanta obra se precie de salmantina: es el de atribuir a los autores pontificales ortodoxos la posición del hereje Wicliff.

Como tantos otros argumentos, éste lo instauró Vitoria , asociando el nombre del hereje inglés a los canonistas adversarios. Como, al parecer, uno de ellos, Richard Pítzralph, el "Armacano» (y, también eventualmente, Pedro Ancharano), habría postulado algo análogo a lo de Wicliff, acerca de la pérdida de la propiedad por parte de los pecadores, Vitoria aprovechó la ocasión y metió a todos los "téocratas» en la misma bolsa. O lo sugirió. O lo hizo por socarronería o burla paradojal. Como fuero, lo cierto es que todos sus discípulos, fielmente, sin faltar uno solo a la cita, repiten - seriamente esta vez - la misma imputación. Ni uno de ellos, pasados o presentes, perdona la recurrencia al dato wicleffiano. Mas no como una «boutade"; sino solemnidad que, con la mayor solemnidad aseveran que los papistas o cristocentristas piensan que el pecado excluye el dominio. Y, claro, como todos somos pecadores, y nadie desea perder sus bienes, la repulsa a semejante proposición resulta inmediata y rotunda.

Al respecto, veamos cómo presenta el asunto Jaime Brufau Prats, en su libro sobre la Escuela de Salamanca, al tratar de Soto. Dice:

> «Domingo de Soto considera importante el análisis de una antigua postura por las consecuencias de tipo político – social, además de las de carácter religioso, que ella habla llevado consigo en la Edad Media, y que continuaba pesando en el siglo XVI con referencia a la justificaoión de la conquista americana por los Españoles. Se trataba, en el fondo, de una confesión entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia. Soto, que tanto habla de laborar años después con ocasión del Concilio Tridentino para mostrar que el orden natural y el orden sobrenatural no se oponen pero tampoco se confunden, se levanta contra la tesis que en el siglo XIV sostuvo el Armacano, Ricardo Fitz – Ralph, arzobispo de Armagh. Este afirmaba que el infiel ningún dominio justo tiene sobre las cosas temporales; más aún, no sólo su dominio no es aprobado por Dios, sino que además éste lo reprueba; y que todo aquel que se encuentra en pecado mortal no

tiene dominio alguno, sino que ha de ser tenido como tirano y ladrón. Y de esta manera, continúa diciendo Fitz - Ralph, aunque el rey goce de la aprobación popular ésta no basta, sino que es preciso la aprobación de Dios, la cual no se da si el rey es infiel o está en pecado mortal.

Esta doctrina del Armacano se enlaza con el movimiento teológico - social alentado por Juan Wicliff, y Juan Huss, que influye notablemente en los intentos de comunidad de bienes de los anabaptistas en Alemania, coronados por el ensayo de comunismo en Manster, ensayo que quedó reflejado en la obra literaria de Luis Vives, Domingo de Soto no quiere entrar en una disuasión a fondo de la tesis de Fitz - Ralph y afirma tajantemente que es falsa, aduciendo, además de testimonios bíblico – patrióticos, la razón de que el título de dominio no es la gracia, sino la naturaleza, y ésta la tiene tanto el infiel como el pecador»[58].

Siempre sobre las mismas referencias, el P. Teófilo Urdánoz O. P. va más allá, y sostiene que Vitoria:

«se mueve en el plano filosófico y de un orden natural, desde el cual deshace fácilmente las teorías del falso sobrenaturalismo teocrático y wiclifita" [59].

Y el P. V. Carro, con su consabida tolerancia hacia los no salmantinos, les acusa, no menos de cien veces de ser «wiclifitas».

Es decir: el pensamiento de diez siglos de la Edad Media, desde San Agustín en adelante, tildado de "wiclifita"...

Si vamos a considerar, aunque sea superficialmente este asunto, debemos comenzar por ver su aspecto histórico – concreto.

No nos consta que el «Armacano» haya dicho todo lo que le atribuyen Soto y Vitoria (se remiten a una «Summa Domini Armahani in Quaestionibus Armenorum", París, 1512, folio 75). En cualquier caso, esa doctrina no fue seguida por los canonistas.

---

(58).- Brufau PratoJaimeg op.cit., , p.91
(59).- UrdánozTe6filo, O.P., «Síntesis, eteell, cit..p.LXIX

En cuanto a Wicliff (1324-1387) conviene conocer su principal argumentación para verificar después las concordancias.

Lo que caracteriza a Wicliff en la historia de las ideas políticas no fue su concepción sobre los bienes de los pecadores, sino su lema antipontificio. Su grito de insurrección fue:

> «Fuera el Papa, el Papa es el Anticristo». Este grito de guerra tuvo gran ecos Wicliff robusteció el genio de Huss, y la hoguera del reformador bohemio prendió un incendio en el cual pereció el Pontificado...
>
> ¿Qué era el Pontificado para el atrevido reformador? «El Papa, dice, no es el Vicario de Cristo. El y sus colegas son fariseos y escribas que se atribuyen el derecho de cerrar las puertas del cielo en donde ellos no entrarán jamás. La Iglesia romana es la sinagoga de Satanás. No hay por qué temer la excomunión del Papa; es la censura del Anticristo. No tengamos mato Papa, y vivamos como los Griegos, siguiendo nuestras costumbres».

Wicliff encontró numerosos partidarios»[60].

¿Sería, acaso, esta la doctrina de los "teócratas» pontificales..?

Además, Wicliff se había caracterizado por sus consejos al Rey Eduardo III de Inglaterra para que no pagara el vasallaje feudal, que se dobla a la Santa Sede. A este fin, combatió el Derecho Canónico y la supremacía papal. Por otra parte, negó la Vulgata, loa sacramentos y la condenación de los no bautizados. Por esos motivos, sus libros fueron quemados por el Santo Oficio en 1410. Wicliff no reconocía la existencia de una Iglesia «visible". Para él la Iglesia debía ser solo una sociedad «interior» que, por lo mismo, no aseguraba la salvación por su mediación. Tal entidad estaría formada Únicamente por los «predestinados"; los demás carecían de derechos civiles y políticos. Asimismo, rechazaba el carácter judicial del sacramento de la penitencia, puesto que para él bastaba con la contrición, sin necesidad de la absolución. De forma análoga, negaba las indulgencias y el culto de los santos.

(60).- Laurent, F., Estudios sobre la Historia de la Humanidad, tO VI.EL Pontificado y el Imperio, Madrid, , Librer:fa de Anllo y Rodr:fguez.1876, pso 4239434

De tal cúmulo herético, en su «De civili dominio", parece que extraía la increíble conclusión de que una persona en estado de pecado mortal perdía sus posesiones. Decimos "parece", porque Carlyle da otra interpretación al fundamento del dominio en Wicliff [(61)].

Y ya sea por unas u otras razones, Wicliff fue condenado por el Concilio de Constanza.

Bien, ya el lector estará en condiciones de preguntaras qué tienen que ver los disparates de Wicliff con la doctrina «teocrítica". Los canonistas excluían, provisoriamente, de la jurisdicción al excomulgado, no al mero pecador. No confundían la situación interna e individual de no vivir en gracia, con la publica y jurídica de estar fuera de la Iglesia y de la Cristiandad.

Entonces:¿dónde está el parentesco que autorice a todos y cada uno de los salmantinos a equiparar a Wicliff con los canonistas, juristas y teólogos que defendían los derechos de la Silla Apostólica?

Si hasta en broma -como conjeturamos que lo hizo Vitoria -podríamos preguntar si los que combatieron la Supremacía Papal, el Derecho Canónico y la Visibilidad de la Iglesia Militante, en España, no serían ellos los genuinos «wicliffitas"...

Pero, bajo pretexto de «wicliffismo", lo que en verdad intentetan los salmantinos es nivelar la concepción sobrenatural cristiana con una confusión fideísta.

Nosotros hemos escrito una parte de nuestra obra para exponer y criticar el Naturalismo de la Escuela de Salamanca. Es obvio que no cabe aquí reproducir esos textos. No obstante, un mínimo de advertencia si lo consideramos pertinente.

La primacía de lo sobrenatural es lo propio del cristianismo. Todos los movimientos anticristianos de la historia, comienzan por negar o disminuir lo sobrenatural, en nombre de lo natural. En este punto, desjerarquizar equivale a una negación práctica. Si un salmantino del presente, , como fray Ram6n Hernández nos dice ahora que:

«La gracia y la fe son <u>accidentes</u> que no modifican la naturaleza íntima de las cosas"[(62)].

---

(61).- ver:Zavala, Silvio, I#Introduccio»nll, cit., p.LXM, nota 2
(62).- Hernáhdez, fray 'tt=6ngOsPog OP*cit*PP*50

El lector tendrá derecho a suponer su naturalismo.

Tan remanida en sus obras como la comparación con Wicliff, es el uso, fuera de contexto, de la frase paulina:»¿Pues qué me va a mí juzgar a los de fuera?»(I Cor. 5, 12). Con ella quieren argumentar que los cristianos carecían de derecho para intervenir en el mundo de los paganos o infieles.

Por supuesto que no leen todos los versículos en que se inserta dicho texto paulino. Él, claro, contiene una exhortación a los cristianos para que no se mezclen en las costumbres de los paganos. Pero, en la misma epístola el Apóstol de los Gentiles sienta el principio de que el hombre espiritual: "lo juzga todo, y a él nadie lo juzga»(I Cor. 2, 15). Y no es que los paganos queden sin juzgamiento, puesto que: "A los de fuera, Dios los juzga»(I Cor-5, 13). La capacidad de juzgamiento de los cristianos es inmensa: "¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo? Pues si vais a juzgar al mundo, seréis incapaces de juzgar cosas más pequeñas ?" (I Cor. 6, 2). Por lo demás, los gentiles son cristianos en potencia: «Este misterio consiste en que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo y participantes del Evangelio»(Ef. 3, 6). En cuanto a la Iglesia jerárquica, con su prelacía petrina, le incumbe el poder de juzgar. Así :»el Padre no juzga a nadie, sino que a entregado al Hijo todo el poder de juzgar»(Jn. 5, 22). A Cristo Rey: "toda potestad se le ha dado, en el cielo y en la tierra". Por esa potestad, El puede comisionar a sus apóatoles:»Id, pues, etc. »(Mt. 28, 18-19). El mandante obliga y traspasa al mandatario un mandato pleno y sin restricciones:»Como el Padre me envió, asf os envío Yo a vosotros»(Jn. 20, 21). Es decir: que la potestad se transmite :íntegra sucesivamente: «Quien a vosotros escucha, a Mí me escucha, y quien a vosotros rechaza, a Mi me rechaza; ahora bien, quien me rechaza a Mí, rechaza a Aquel que me envió» (Lo. 10917). Esto explica el extraordinario poder conferido: "Todo es para los elegidos... Todas las cosas os pertenecen»(I Cor. 3. 23). »¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¡Cuánto más en cosas temporales!»(I Cor. 6. 3). Potestad que queda concentrada jerárquicamente en Pedro:»Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que tú desates en la tierra será desatado en los cielos"(Mat. 16, 19). A cuyo redil serán llevadas todas las ovejas, para que haya «un solo rebaño y un solo pastor»(Jn. 10, 16).

Luego, si es verdad que los cristianos no deben laudar en las querellas internas de los paganos, no lo es menos que deben ir y "evangelizar a todas

las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolos a guardar cuanto Yo os he mandado"(Mt. 28, 19).

Ese es, en síntesis, el orden de las cosas previsto por el Derecho Divino Positivo. Derecho que es congruente con el Natural y con el Canónico, así, como enseña Santo Tomás, el que busca un fin de justicia, tiene derecho a emplear los medios que pertenecen a ese fin: "toda Potencia, arte o virtud a la que pertenece un fin puede disponer de aquellas cosas que son para ese fin»(IIa. -IIae. . q. 40, a. 2 ad 3 a). Por tal razón los Pontífices hablan delegado y explanado esos mandatos dominadores y, consiguientemente, evangelizadores. »Aquel a quien se le confía una causa recibe plena potestad de todas las cosas que pertenecen a la causa", había dicho Alejandro III. Y: "los propio del derecho explorado que los jueces delegados, a quienes es los encarga lo principal, también se les confíe lo accesorio", había indicado Celestino III. De ahí que Alejandro VI, con sus Balas Indianas, pudiera haber donado y concedido jurisdicción a los Reyes de Castilla sobre las Indias Occidentales.

Y ese era el orden cristocéntrico que los salmantinos rechazaron, para adherir al desorden de la Modernidad incrédula.

El tercero de los estribillos de la Escuela, que concreta su Naturalismo, es la cita del aforismo de Santo Tomás: "la gracia no destruye la naturaleza". Como en el caso anterior, tenemos que remitirnos a las partes teológicas y filosóficas de nuestra obra para la mejor consideración del tema.

Muy escuetamente, digamos acá que los salmantinos citan la frase del Aquinate a fin de recusar por «sobrenaturalismo», »confusionismo» y "agustinismo político» a los escritores cristocéntricos, a quienes denominan «teócratas".

A tal efecto, desde Domingo de Soto, parten de un estado o estadio humano que designan, (con Cayetano) de «naturaleza pura". Esto es, que Dios pudo haber creado al hombre sin los dones sobrenaturales y preternaturales, sin que ello implicara una situación de pecado. Se trata de una mera hipótesis -que ellos defendieron e hicieron consagrar en él Concilio de Trento -, puesto que los estados reales del hombre históricamente son cuatro: de naturaleza elevada (con los dones sobre y preternaturales, en el Paraíso terrenal), naturaleza caída (después del pecado de Adán), naturaleza reparada (por la Redención de Cristo), y naturaleza glorificada (en el cielo).

La benevolencia de Dios, con su don gratuito, la Gracia, mérito de Jesucristo, ha permitido la redención humana. El ha salvado la naturaleza caída. Y con la gracia, de una manera inmediata e intrínseca, ilumina el entendimiento v fortalece la voluntad. Vulnerada la naturaleza humana por el pecado originales torna necesaria la gracia sanante y perfeccionante. Así, la invalidez en que dejara el pecado original puede ser reparada por la gracia restauradora y vivificante. Só1o los naturalistas, que desconocen esos efectos, continúan exaltando fuera de todo límite la razón natural a la que juzgan "autosuficiente". Ellos persisten en ignorar la defectibilidad radical de la creatura humana, y, por consiguiente, la necesidad de su Redención. De ahí que acusen a quienes aceptan el perfeccionamiento de la razón por la fe de «sobrenaturalistas". Y menten a Santo Tomás. Con cita trunca, por lo demás. Por ejemplo, el Dr. Venancio D. Carro plantea la necesidad de una «distinción radical entre el orden natural y sobrenatural", y que:

> «Consecuente con esta doctrina naturalista - «gratia non tollit natural' -, sin dejar de ser divina, considera Vitoria la potestad civil como algo independiente del pecado y de la gracia" (63).

Tal el separatismo naturalista que falsea al Aquinate, quien postuló la distinción, no la separación de lo natural y lo sobrenatural, y cuya frase exacta decía:

«Cum igitur non tollit naturam, sed perfíciat»(Sum. Teol. Ipq. l, a-5).

Los salmantinos se olvidaron en el tintero: "pero la perfecciona"; con lo cual, los únicos confucionistas fueron ellos.

Y pasamos a otros asuntos mío históricos.

3. 6. Los monarcómacos

Hay una polémica entre los tratadistas de Ciencias Políticas acerca de la mayor o menor vinculación de los salmantinos con los monarcómacos, de la que, también, daremos breve cuenta.

---

(63).- Dr.CarroVenancio D*90*Poq OP-cit-ot I#P5, 153-154917918

El debate, en verdad alude al parentesco de los vitorianos con diversas tendencias renacentistas, entre ella, la de los absolutistas, los monarcómacos y los maquiavelistas.

Los monarcómacos - Colúccio Salutati, Juan Petit, Mateo Palmieri, Juan Poynet, Juan Knoz, Barolay, Buchanam, Rose, Bouoher, Du Plessis- Mornay, Althusio, etc. - conformaron un sector heterogéneo de escritores políticos que, por opuestas razones, combatían la autoridad de los príncipes.

La fractura religiosa de la Cristiandad y la consolidación de las Naciones-Estados europeas, dejaron bolsones de minorías confesionales que se resistieron a seguir la religión del gobernante, que en esa fragmentación les habla tocado en suerte.

Los protestantes hugonotes en Francia y los católicos en Inglaterra coincidieron en esa búsqueda de argumentos contra el principio «cuíus regio, eius religio» asentado en Ausburgo.

El «status naturae", el averroísmo latino, Aristóteles, los clásicos griegos y romanos, , la Escolástica, la Biblia... lo que fuera, en fin, sirvió a ese intento de zafar de la obligatoriedad de las iglesias nacionales.

Un caso bien sonado fue el de Francisco Suárez, en su polémica con el rey inglés Jacobo I, que acudirá a las teorías pactistas o contractualistas, de inspiración democrática, con la notoria intención de retacear el poder real y dejar una esfera de libertad religiosa que sirviera a la supervivencia de los católicos británicos. Al mismo efecto escribe el Cardenal Roberto Bollarmino. Es desde ese ángulo de una Iglesia "a la defensiva», como la llama Beneyto, desde el cual deben interpretaron los razonamientos "indirectos» de esos dos eclesiásticos. Si Jacobo tomo que el Papa dispense a sus vasallos del juramento de fidelidad al monarca, ellos - a fin de no chocar frontalmente con ese temor real- dirán que el Pontífice careos de potestad «directa» para producir medidas de esa índole (en realidad, de lo que carecía en ese momento no era de "auotoritas» sino de «potestas» para hacer efectivas sus Bulas). Ahora bien, si el Príncipe se mostrara recalcitrante en su anglicanismo despótico, entonces sí, por vía «indirecta", en el plano puramente "espiritual". el Pontífice estaría autorizado para aconsejar la desobediencia a los católicos ingleses.

Se trataba, como se aprecia, de una doctrina de circunstancias. De circunstancias modernas y desgraciadas, por tanto, para la Iglesia. La Iglesia

ha retrocedido a las época anteriores al Edicto de Milán y, para no recaer en las catacumbas y condenar a todos sus feligreses al martirio, procura retener algunas briznas de su influencia social. O sea que sus escritores se aferran a argumentos dudosos y controvertibles. Argumentos heterodoxos que, por lo demás - y este es un aspecto que casi nunca contemplan sus apologistas -, y dado el constante avance irreligioso y anticlerical del proceso de la Modernidad, de nada sirvieron; puesto que a los gobernantes, fueran Reyes o Parlamentos, les daba lo mismo el poder «directo» que el «indirecto", ya que a ninguno acataban, y a ambos tildaban de "ultramontanos» (más allí de los montes Alpes: Roma; papismo; catolicismo).

De todo lo anterior un autor, Giuseppe Santonastaso extrae esta conclusión:

> «en muchos aspectos Vitoria se mantiene en la continuidad ideal de los escritores monarcómacos, por la exaltación de la ley. Su tesis constituya la primera afirmación del derecho de un pueblo a disponer de sí mismo»[64].

Lo hace porque existen ciertos textos vitorianos que dan pie a una interpretación de esa especie; o, como dice el P. Urdánoz, a ver en Vitoria «un fundamento democrático a la soberanía del Estado" [65]. Empero, también hay otros fragmentos donde el mismo Vitoria critica a los "anarquistas»: «hombres facciosos, corrompidos por la soberbia y ambición, mueven sediciones contra los príncipes". Segunda línea documental que permite a Pierre Mesnard ubicarlo, no entre los monarcómacos, si no entre sus enemigos, los absolutistas. Mesnard lo pinta como un humanista no muy ortodoxo, que por carencia de generosidad termina erigiendo otra legitimidad

> «mais celle oú des princes établis surs de lour légitimité et de l'acquiescement collectif prononoeront dune voix satisfaite: «L' Etat, c'eat moi" [66].

Vitoria: antecesor de Bakunin o de Luis XIV..?

---

(64).- Santonastaso, Giuseppe, Lo dottrine politicho da Lutero a Suarez, Milano, Rondadori, 1946.p.108

(65).- Urdánoz, Te6filo, O.P., «La Obra.sto.0, cit, , p, 120

(66).- Meanard,]Pierro, L'essor de la philosophie politique au XVIs sidole gParfe, J.Vrin9l9699P.472

Obviamente son dos exageraciones, con conclusiones más extensas de lo probado. Ha sido el mexicano Antonio Gómez Robledo, quien tanto en el caso de Vitoria como el de Suárez, ha fijado la vía media», de transacción entre lo autoritario y lo popular, con mayor exactitud. Posición compartida por Sergio Luppi, y expertos argentinos en la materia (67).

No obstante, en Mesnard hayamos una otra aserción que sí nos parece interesante, y que nadie ha refutado: la de la vinculación de Vitoria con Guillermo Postel (1510-1581), un absolutista «sui generis", devoto de la monarquía francesa de Francisco I. Dios al respecto Mesnard:

> "Bien différents (de Tomas Moro) sur ce point sont Postel et Vitoria. L'un trouve dana son catholicisme mitigo una religion naturelle mera d'uno droit universal qui es superpone sano 1'étouffor au droit civil ou coutumier. La seoond va beaucoup plus loma il concoit 1'univera entier comme une sorte de republique oú ohaque personne humaina a un droit d'indigénato... Mais le «M gentium» ne recoit pas chez notre autaur un sujet bien défini»(68).

El parentesco con algún absolutista no provendría de la teoría del poder sino de esa confluencia en un derecho universal, decantación de una religión natural.

Lo cierto es que a los salmantinos les causa más escozor otro tipo de parangones que el de los absolutistas o monarcómacos. Se trata de afirmaciones como esta de Nussbaum:

> «También hay entre este devoto religioso español (Vitoria) y pensadores escépticos, como Macohiavelli y Bodin, un cierto

(67)— G6mez Robledo, Antonio, , Pol:ftica de Vitoria, Méxioo, , Ed.Universidad Nacional.1940, ps.125-128; LuppigSvrgio, Vis et auctoritasi i paradossi del potere nella filosofía politica di Franoisco de Vitoriagen*Varios Autores *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Pranciaco de Vitoría o Bar -tolomé de Las CasasgMilanogMaE; simo.19859po.463-496; ofr, Hernández, llléctor H., »Sobre Vitoria y la potestad poli tica (una aproximaoión a la relecci6n vitorinna sobre el tema) lo, en:llhilosophia, Viiía del ilar.1994, no 16, ps, 2356; Segovia, Juan F., »El sujeto primario del poder y sus implioancias en el pensamiento político del jesuita Franoiaoo Suárezll, ensPradontia Juris, , Ba, As., abril 1983, n* 9, pa.63-112

(68).- Meanard, Pierro, op.cit., p.673

> acuerdo, en cuanto que el español también se apartó de la idea de un Imperio universal, considerando, en cambio, el mundo político en términos de Estados independientes o soberanos»[69].

Paralelo también subrayado por Alvaro D'Ors [70]; y que con Fernando de los Ríos, nos atrevemos a poner un tanto en duda, por la base iusnaturalista vitoriana, totalmente ausente, en Maquiavelo.

No existirán las asociaciones intelectuales propuestas; mas algo queda rondando en el aire. Y es esa cierta "armonía», esa tendencia hacia la eventual «conciliación», que dios Mesnard, y queden efecto, se dio entre escritores renacentistas con postulados diversos, como Postel, Bodino, Brasmo, Vitoria, Suárez o Althusio. Confluencia que, desde su óptica modernista Mesnard, como Sohmitt y otros, juzgaba «positiva"[71].

Es que en épocas del Renacimiento, rondaba una utopía de una hipotética «neutralidad» entre confesiones contradictorias, y sobre la base común del abandono de la Cristiandad. Y ya sabemos que los salmantinos, en tratándose de archivar la República Cristiana, siempre estaban prontos. Creemos que a eso se redujo todo este asunto.

3. 7. Del mar libre al campo abierto

A estar a la Escuela de Salamanca, hay herejes malos y herejes buenos. Entre los primeros, Wicliff; entre los segundos, Grocio. Veamos por qué.

Hugo van Groot, «Grotius", era un holandés calvinista, dos poderosas razones por las cuales los españoles católicos no tuvieran el menor contacto con él. Sin embargo, sucedió todo lo contrario: Grocio elogió a los salmantinos y éstos, en retribución condecoran con las alabanzas del holandés. Extraño caso que examinaremos paso a pasos

Hugo van Groot (1583-1645). Jurista, historiador y teólogo, nacido en Delft, fue un escritor precoz que en 1609 publicó su obra «Mare Liberum", que le valió ser nombrado historiógrafo de los Estados Generales y abogado del Pisco holandés. El libro, dice el estudioso W. van der Vlugt,

---

(69).- Nuobba=, Arthur.op, cit., pó62

(70).- D'Ora, Alvaro, «De la guerra, , etc.11, oit.9P.134; Ver:SaSadagléstor Fedro, Jean Bodin y la escuela espafíola, RozarioPaoultad de Derecho y Cienoias Sociales, 1978

(71).- MeanardPierre, , op.cit.gps.6769677

«no tenía otro valor que un estudio de segunda mano calcado en los sabios españoles Vitoria, Vázquez de Menchaca y Covarrubias» (72).

Antes aún, en 1604-1605, había escrito «De iure praede Commentarius", informe encargado por la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales para presentarlo en el pleito que mantenía con el reino de Portugal. La empresa holandesa sostenía la licitud de las ganancias obtenidas con el apresamiento de la carraca portuguesa «Catalina» en 1602, en el estrecho de Malaca. Por entonces desde 1601. Portugal estaba integrado en la corona española que mantenía una guerra con los Estados Generales de los Países Bajos. En este libro decía Grocio que:

«En esta controversia apelamos a los que entre los hispanos son principales maestros de Derecho divino y humano (Vitoria y Fernando Vázquez de tenchaca)»(73).

Por lo cual, correctamente lo glosa ángel Losada:

«Es decir, fue nuestra Escuela Clásica de Derecho Internacional la que brínd6 a Grotius su argumentación para que él, se volviese contra el monopolio marítimo de España y Portugal»(74).

«No pocas ideas que sirven de punto de partida para su sistema", las tomó Grocio de Vitoria, señala el Cardenal Höffner. Aunque Carlo Giacon cree advertir esta diferencia entre ambos pensadores:

---

(72).- Vlugt, W., van der, L'oeuvro de Grotius et son influenza sur développ -ment du droit internationalpáoadéntie de Droit InternationalLa Haya, »Rscueil des couram.1925- II, p, 420

(73).- Grocio, Hugo, De la libertad de los mares, MadridContro de rhatudios Constitucionales9l9799P.58

(74 — 'Losád:a áníe-ly Repercusiones europeas del Tratado de Tordesillas, en:, Segu.ndais Jornadas Amerioaníí3tasPrimer Coloquio luso-español de Historia Ultrama»ina, 11 Tratado de Tordesíllas y su proyecci6nUniversidad de ValladolídgSeainario de Historia de América.1973, tD II, p.260.James Brown

Scott dice que Hugo Grocio, aunque holandés.llera español por la manera de concebir el derecho internacional.por el plan de su tratado y por la filo -sofía que lo dota de unidad y sistemall:en Garoía Samundio, Nicolásgop, cit. .P.305.Oglo que es lo mismo, que los salmantinos españoles eran holandeses , o que el sistema salmantino español sirvi6 admirablemente bien a los intereses holandeses.

> «Il Grozio fu lo acienziato che compiló il sistema, e che apparve parció l'iniziatore della scienza propiamente detta. Egli steasso, per lo idee, ammette di essere debitore ancha algi autori scolastici, e cita in diversa ocassioni il Vitoria. La fama legata al suo nome si deve agli Enciclopedisti, che preferiono esaltare un protestante e non un cattolico.
> Era facile par il Grozio, figlio duna terra che iniziava la sua storia, richiedere per tutti gli stessi diritti; il Vitoria la rovedicava a par tutti, mentre i giuristi della sua patriam, mettendo innanzi motivi che potevano avero qualohe giustificazione, esigevano por la Spagna il monopolio dei mari. Nel Vitoria v'é solo il culto per la verit'a' eterna; mai in lui una preocoupazione interesaba fa torcere lo sguardo da quella verítá»[75].

En realidad, más acá del asunto de los derechos humanos y de la libertad abstracta estaban loa problemas políticos concretos de los que Grocio tenía aguda conciencia y Vitoria no. Ahí estaba en juego la expansión marítima del capitalismo holandés; expansión que debía hacerse a costa de las Posesiones española; con lo cual, además de la dilatación de los mercados, se satisfacía la conciencia nacional de Holanda, enfrentada en guerra religiosa con España.

Grocio postulaba la libertad de los mares como consecuencia lógica de la ruptura de la unidad europea. Su enemiga era la Cristiandad y, por lo tanto, la Santa Sede. Así escribía:

> «El Papa, no siendo señor temporal del mundo entero, lo cual lo niegan los sabios, no puede poseer el derecho universal del comercio. Máxime cuando el comercio en si mira a un interés puramente material, sin relación con el gobierno espiritual de los pueblos, fuera del cual, como confiesan todos, cesa la potestad pontificia. Además, si el Papa concediera tal derecho a los portugueses únicamente y con exclusión de los demás hombres, cometerla doble injurias primeramente contra la India, que está fuera de la Iglesia... La segunda injuria sería a todos los hom-

(75).- Giacon, CarlogS.J.9 op.citegps.208-209l Ho-ffnergJoseph, op.cit..PO 427

> bres, cristianos y no cristianos, a los que no puede retirar ese derecho sin la causa dicha”[76].

Son las nupcias de Mercurio con la Humanidad. Los intereses de los mercachifles de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales eran los mismos que los de «todos los hombres, cristianos o no cristianos”. Y la «plenitudo potestatis» pontificio ya había sido negada por «los sabios”... de Salamanca, suponemos.

Grocío cita en «Mare Liberum» 13 veces a Vitoría; 50 en «De iure praedae”, y otras 50 en «De iure belli ac pacis líbris tres». Esto muestra una adhesión creciente al nuestro de Prima. Buenas razones, mercantiles, había para ello. Dios Carbia:

> “... en el primer tercio del siglo XVII Holanda contaba con una flota mercante compuesta de mil doscientas naves, a cuyo servicio estaban afectados unos setenta mil hombres... Este dato explica acabadamente que fuera un holandés de aquellos días: Hugo de Groot (Grotius), quien teorizara sobre la libertad de los mares (véase Sylvino Gurgel de Amaral: Sobre la vida de Hugo de Groot, París, l9O3, especialmente los capítulos II y III)»[77].
>
> Y lo completa el historiador norteamericano John H. Parry:
>
> «A fines del siglo M y principios del XVII el creciente poderío marítimo de otros Estados vino a dar valor efectivo a esta recusación (de la Donación Papal)... De ahí que los juristas de las naciones marítimas tratasen de encontrar principios que rigieran la conducta de todos los Estados en la colonización y comercio de ultramar, y que sin proclamar una mera anarquía repudiasen el derecho del Papa o del Emperador a ejercer una soberanía supranacional, dejando así campo abierto a las aspiraciones de sus compatriotas”[78].

---

(76).- GrociogHugo, op.cit., pa.146-147

(77) — Carbia - Rdñml, .oi-DA Histo ria - des, -la, ley*nda]logra Hispanoameríc~, , Bs. AS.90rientaoión Espaiíola9l9439P.979nota 149

(78).- Parry, J.E., La época de los desoubrimíentos geográfioos 1450-1620, Madrid, Guadarrama, , 1964, , P.434

¿Mare liberum o oampue apertum..? En cualquier cano, la víctima será el «mare clausum" que el Papa Alejandro VI había dado a España y Portugal por las Bulas Indianas y Africanas. Era bien coherente que los juristas y teólogos holandeses, los Voet, los Huber, los Bynkerohoek, los Gryphiander, etc. , se acogieran al «Ius Gentium» vitorianos invocaran el «derecho natural» de Holanda de disponer del océano sin cortapisas y, con ello, de preponderar en él mundo fracturado por la Reforma. Y que el Consejero letrado y Síndico de Rotterdam, en 1613, don Hugo Grocio, se complaciera en la cita del Ibero Francisco de Vitoria y de su discípulo Fernando Vázquez de Menchaca («Esa gloria de España, en quien jamás se echa de menos ni sutil ingenio para investigar el Derecho, ni libertad para enseñarlo").

La duda nos la crean los escritores españoles que se conmueven por este tipo de Eduardo de Hinojosa, vgr. , anota que a Vitoria:

> «Grocio le menciona con elogio entre los escritores que tuvo a la vista al redactar su célebre tratado «De jure belli ac paciesen cuya obra se revela a cada paso la influencia de nuestro dominico»[79].

El tópico es muy manido. Desde que el belga Ernest Nye fijó el paralelo en su «Le droit de la guerra et les précurseuro de Grotius» (Bruzelles, 1882), y lo desenvolviera J. Salvioli en «Il concetto de guerra justa neglí scrittori anteriori a Grocio» (Kápoles, 1915), no ha habido casi jurista hispano que no blasonara con dicha comparación. En el siglo pasado, en que Villa-Urrutia lo proclamara - en «Francisco de Vitoria, precursor de Grocio", en Revista de España, l881-, hasta el trabajo de Federico Paig Peña «La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio", publicado en la "Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales" de Madrid, años 1933-1934, no ha faltado luego autor salmantino que no se jactara de la calificación de «intrépida» para la conducta de Vitoria y sus discípulos al negar la autoridad pontificia, que les endilgara Grocio («De iure praedae Comentarius». La Bleya, 1868, c. XII, problema 2, p, 210). Y que no busque el lector en esas obras el dato histórico elemental de que el «mare liberum» de Grocio iba contra España.

(79)— Hinojosa, Eduardo deg op.cit elP.44

Tampoco aprovechan los ensayistas hispanos para recordar que por esa misma época de los trabajos de Grocio, las tropas del Duque de Alba estaban trabadas en lucha con las Provincias Unidas, de la Unión de Utrecht, dirigidas por los Orange. Parte de esa lucha fue la denominada «Guerra de Papel", en la que los neerlandeses reeditaron 27 veces el libelo de Las Casas de la «Brevisima relación".

Pues, en el curso de esa guerra tremenda de los Países Bajos, en 1609 hubo una tregua. El pacto celebrado constituía en realidad, en el entender del historiador José Luis Comellas, una humillación para España, porque:

> «Reconocía al fin la existencia de Holanda, y con ello, su impotencia para someterla. Pactaba por primera vez con los enemigos de la fe. Por eso puede considerarse esta tregua de 1609 como la primera quiebra de los ideales hispánicos (J. M. Rabio), mucho más grave por su carácter moral, que la quiebra de la hacienda. Aparte de que al conceder a los holandeses ventajas en las Indias orientales se causaba un grave perjuicio a Portugal. El único interés que podían tener los portugueses en mantener su incorporación a la Monarquía Católica - la defensa de sus territorios ultramarinos - dejaba de existir»[(80)].

El historiador citado atribuye el error a la mala conducción política de la llamada «Generación Pacifista» del barroco. Porque por cierto, los holandeses no cejaron su lucha contra España. Simplemente, cambiaron de frente, y eligieron en lugar del combate continental europeo la campana ultramarina. Torna a exponer Carbia:

> «Trátase de hechos harto documentados y todos los cuales se relacionan con el plan concebido y realizado por Holanda para desarrollar actividades marítimas extra-europeas que lesionaran a España en pleno pecho. Sábese que desde 1598 comenzaron los Estados libres a lanzar expediciones que, respaldadas por compañías de naturaleza comercial, apuntaban derecho a quebrar la unidad de las provincias ultramarinas de su enemiga y a copar sus tratos mercantiles...

---

(80).- Comellas, José Luieg Historia de -Wapaña Moderna y Contemporénea (1474-1965), Madrid, Rialp, 1967.p.203

> Bien se ve cuál era el espíritu que movía a las empresas de la que ésta (la Orden de «El lean desencadenado») formaba parte, y aunque no puede negarse que a lo Simplemente religioso iba siempre unido lo comercial, aquello que más predominaba... era su armazón ideológica (Nota: Holanda, desde fines del siglo XVI pero sobre todo a principios del siglo XVII, era una especie de refugio seguro para los que querían pensar en lo que reputaban libertad. Protestantes los más, de cuando en cuando os filtró entro ellos algún católico disconforme. Los Países Bajos en general y la Universidad de Leyden particularmente fueron los centros activos de esa efervescencia...). No en balde por entonces Holanda presumía de abanderado de la libertad y desplegaba actividades múltiples en consonancia perfecta con lo que correspondía a tal situación en el concierto del mundo...
> En España vieron los holandeses, al constituirse el Estado libre de las Provincias Unidas, no sólo a la que sojuzgaba a Flandes, sino, preferentemente, a la enemiga de lo que ellos tenían por libertad y por derecho. Por eso la combatieron en todos los terrenos y con todas las armas" [81].

Con la soflama de la «Libertad», Holanda calvinista proseguía su combate secular contra - España; y lo hacía desde sus empresas comerciales, como la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, y desde la Universidad, de Leyden. Y, ¡oh, casualidad!, en ambas trabajaba don Hugo van Groot... Ahí se cerraba el primer círculo ideológico que iba de Salamanca a Leyden.

Ahora nos toca dejar por un momento Holanda y viajar, como lo hizo en 1613 Grocio, a Londres.

En Inglaterra vivía otro ilustre jurista fundador del Derecho Internacional Público. Se trataba del protestante italiano exiliado Alberico Gentili (1552-1608). «Regius Professor» de Oxford, había auxiliado a Isabel Tudor (Isabel I) con sus conocimientos jurídicos (expuestos en: "De legationibus líbri tres", 1585; «De juro belli libri tres», 1598; e «Hispanicae advocationis

---

(81).- Carbia.R6=lo D., »Historia de la Leyenda.sto.11, cit., pa.81-82, 83. 84-85

libri duo», 1613, esorito cuando era embajador de S. M. B. Jacobo I en Madrid).

Gentili, dios Hinojosa, nunca citaba a Vitoria «sin apellidarle doctísimo»[82]. Lo habían encantado las doctrinas del salmantino, sobre todo en cuanto negaban jurisdicción al Papa y, por ende, dominio de Castilla sobre Indias. El, como Vázquez de Menchaca y Grocio, era partidario del «Mare Líberua". Sin embargo, no seguía irrestrictamente a sus colegas. Pensaba que S. M. B. tenía una especie de «jurisdicción» en alta mar, que la autorizaría a inspeccionar a los otros navegantes y a condenar a los «piratas» holandeses. Por otro lado, defendía a los corsarios británicos. «Evidentemente - apunta Arthur Nussbaum- esta opinión concuerda perfectamente con los intereses de la gran potencia marítima: Inglaterra"[83].

Empero, el período de brillo del relativo liberalismo marítimo inglés pronto pasó de moda. Otro escritor, John Selden (1584-1654), historiador y político, lo sustituyó en la fama, con su obra "Mare Clausum sivo de Dominio Maris»(1635). ¿Qué había sucedido..? Pues, algo bastante simple.

> Los intereses navieros y mercantiles británicos y holandesa habían entrado en abierta colisión, Rotterdam desplazaba a Liverpool. Entonces se impuso la idea de la «reserva del pabellón», de la Unión Jack; quien quisiera importar mercancías a Inglaterra debía hacerlo necesariamente en buques ingleses, Política que alcanzó su plena consagración legal con la «Navigation Act» (Ley de Navegación), de 1651, del dictador Oliverio Cromwell.
>
> La ley debía ser precedida por una teoría aceptable. El «Mare Liberuz» de Grocio no convenía; menos aún porque en «De juro Praedae, el académico holandés alentaba a sus compatriotas a navegar sin cortapisas. Sin Walter Ralsigh - otro ilustre negador de la Donación Pontificia, aventurero, amante de la Reina Vir-

(82).- Hinojosa, Eduardo de, oP.cit.9P.44

(83).- Nueabaum, Arthur, op.cit, , p.87; ver, tambiénsBauael, Jean, Le Droít International Publio, la déoouverte de 1'Amerique et los Théorios de Prancisoo de Vitoria, lgtude du «De Indio noviter inventiiangMontPellier9l9319 p.210; ofr.HgffnergJosephgop.cit.9P.427

gen- le aconsejaba en 1618 a su Rey Jacobo I: «Quien manda en el mar, manda en el comercio; quien manda en el comercio del mundo, manda en las riquezas del mundo, y consecuentemente en el mundo mismo" [84]. Si eso era así, había que impugnar y demoler las divulgadas teorías de Grocio. Comenta al respecto Ángel Losada:

«Y finalmente quizá el más duro contraataque le vino al holandés de la Corte Inglesa; en primer lugar el Embajador británico en La Haya recibe el encargo de pedir al gobierno holandés, un castigo para Grotius. Un 1636, Selden, por encargo de su rey, escribe contra Grotius su Mare Clausum; todo ello relacionado con la lucha de otras potencias, especialmente Holanda, contra las pretensiones inglesas a la soberanía de los estrechos. En 1615 una pequeña flota de pescadores holandeses habla osado echar sus redes en el Mar del Norte, sin licencia del Gobierno Inglés; el castigo infligido fue duro, y para que queden bien claros los derechos británicos se encargó a Selden que escriba un libro sobre el «Mare Clausum" (toma en el que ya hacía tiempo venía trabajando). Lo verdaderamente extraño es que Inglaterra sigue abiertamente dos políticas completamente contrarias: En Indias, desde Isabel I, la de libertad de los mares» contra España y Portugal; en los mares que bordean a la Metrópoli, la del «mar cerrado", defendida oficialmente por Selden. Lo es extraño que los tratadistas españoles que habían sido utilizados por Grotius para lo que a éste le convenía, utilicen ahora, por su parte a Selden contra Grotius también para lo que les conviene. [85]-

El último Párrafo alude a la «Política Indiana» (1629) de don Juan de Solórzano Pereira, con la cual no sólo pulverizaría a Grocio sino también a la escuela de Salamanca que sirviera en bandeja argumentos al holandés.

También en la transcripción se habla de petición de castigos para Grocio. Y, efectivamente, Grocio cayó en desgracia. Lo fue por una vía inespera-

---

(84).-Garofa-Pelayo, M»uel, El Imperio Brité£nicoggadrid, Revista de Oooidente 91945 gp. 14
(85).- Losada, Angel, »Repercasionesetc.II.cit., tb IIgp.261

da. En el Sínodo calvinista de las Provincias Unidas en Dordrecht, se manifestó partidario de la línea protestante de Arminio y Oldenbarneveldt, contraria a la del calvinismo ortodoxo acaudillado por el Príncipe Mauricio de Orange. En ese mundo de «Libertad» holandesa, la mera disidencia de opinión religiosa implicaba una condena a prisión perpetua que pasó a cumplir en el castillo de Loewestein. Allí permaneció encerrado hasta que pudo escapar a Francia, donde Lujo XIII lo tuvo a sueldo (3. 000 francos) por el resto de su vida.

El mar ya no era libre y menos lo era su teorizador, destino quien no podía ni acercaras a Amsterdam. Tal él triste del gran exaltador de salmantinos [(86)].

Por suerte, los herederos de las doctrinas de Salamanca se pueden consolar con una perspectiva no política sino paramento ideológica. Por ejemplo, Juan Beneyto, se regodea con aquella «liaisson» pasada y con "avances» teóricos que habría supuestos. Dice que:

> «Al caer la centuria la concepción política supera las concepciones teocráticas por obra de teólogos como Soto, Vitoria y Covarrubias. La teorización del derecho natural no está solamente en los monarcómanos, como Gierke notó, sino ahí, sin esa escuela viva, fiel al catolicismo. También Figgis planteó un paralelo entre calvinistas y católicos... : parece que a partir del siglo XVI los calvinistas y los jesuitas marchan por una ruta que conduce a próximas metas, ya sobre cimiento bíblico, ya sobre bases tomistas. Hay un esfuerzo que trata de consagrar una especie de doble autonomía, la de la iglesia y del Estado, frente al cesaropapismo germánico y el ultramontanismo de la Roma teocrática... La Iglesia y el Catado se presentan como soberanías dotadas de independencia en lo internacional y exterior... Belarmino, en su «Tractatus", y Suárez, en su «De legibus», ofrecen sentido a la nueva postura"[(87)].

Es, diríamos, una forma de ver las cosas; la que asocia la maldad práctica con el error teórico...

---

(86).- Mesnard, Pierre, op.cit.gp*617

(87).- BeneytogJuanlse.PacifismogReligi<Sn y Reforma pol:rtioó##, en#Revista de]Estudios Polftioos, Madrid, 1950, vol.M, , p.169

3. 8. Reperousiones

Un debate menor en estas materias lo constituye el asunto del influjo de Vitoria y su Escuela fuera de España.

Roberto Levillier, y con él, Lowis Hanke, negaron la difusión del ideario que se les adjudicaba en América.

El Dr. Venancio Diego Carro, con gran acopio de citas ha demostrado lo contrario.

Pensamos que el impacto ideológico era previsible; que se puede tener por aceptado que muchos frailes y religiosos de diversas órdenes acataran en Indias la visión vitoriana. Con todo, hubo algún tipo de inconvenientes.

Por ejemplo, Fr. Matías de San Martín, Obispo de Charcas, se planteaba el problema de conciencia sobre los títulos que ampararían a los conquistadores, dictaminando que los bienes obtenidos en Indias eran mal habidos. Era la tesis de Las Casas. En el Segundo Concilio de Lima, en 1567, el licenciado Francisco Falcón en su informe también hizo suya la teoría lascasista, y abstuvo que una vez difundida la fe por los misioneros ya no existía razón alguna para no devolver a los indios su plena soberanía.

Esas y otras situaciones parecidas provocaron que el primer visitador de la Compañía de Jesús en el Perú, P. Juan de Plaza, en 1574, consultara con el General de la Orden acerca de la validez de los títulos hispánicos. Recibió la respuesta del Superior, P. Everardo Mercuriano S. J. , que le decía:

> "Acerca del punto principal que V. E. dejo las dudas que se le ofrecen, pues no hay que dudar en ello, habiéndose ya determinado, y reconociendo el mundo entero como legítimo señor al Rey».
>
> De esa forma, el abandonismo -a lo Carranza – era desechado.

Es de notar que si el vitorianismo se impuso en Hispanoamérica, no faltaron excepciones a la regla. Oñate y Sagastizábal es una de ella; si bien como era de suponer, su obra no se publicó y quedó relegada al olvido. En otros la disidencia fue parcial. Fray Jerónimo Oré, en su tratado «Symbolo Catholico» (1598) tomó posición «en contra de la tesis de la teología salmantina". Y Fray Pedro de Pravia, O. P. , teólogo dominico consultor de concilios americanos, "se distancia de sus maestros salmantinos, no sólo de Bañez, sino - y muy especialmente - de Domingo de Soto". Es que Pravia tenía, dicen Elisa Luque Alcaide y Josep-Ignasi Saranyana:

> «una mente especialmente rigurosa, en las cuestiones metafísicas, y, por el mismo hecho, una coherencia especulativa que sorprendentemente faltó en Salamanca" [88].

En el cuadro de tal situación lo que resulta altamente sorprendente es el caso de Portugal.

Como el lector especializado sabrá, cuando los salmantinos contemporáneos trazan el panorama del influjo europeo de su Escuela, saltean sugestivamente a Portugal.

Sí se atiende a la comunidad de origen, a la simultaneidad de las donaciones pontificias, y sus empresas marítimas, de los intereses ultramarinos, de la comunicación universitaria, y hasta la unidad temporal de los tronos, era obvio que el pato, fuera de España, de mayor influjo vitoriano debía ser Portugal.

Pues, no fue así. Los lusitanos permanecieron perfectamente indiferentes ante el triunfo de la Escuela española. Veamos las causas.

Un historiador portugués del presente salmantino en el plano histórico y progresista en los 6rdónes, religioso y político, da Silva Días, ha rastreado los archivos de su país en procura de hallar datos sobre la incidencia de Vitoria en Portugal. Y, ¿qué es lo que ha encontrado..?

Ha dado con escritores portugueses de distintos períodos en una constante adhesión a la empresa nacional colonizadora. Gentes de diversas corrientes filosóficas – cristianos, erasmistas, empiristas, nominalistas, humanistas, reformistas, etc. - todos, sin fisura, apoyaron la causa navegante de su patria. Estas son algunas de las aserciones de da Silva Días:

> «El orgullo de los hechos nacionales con la visión de épicas navegaciones y de las conquistas, predominó, durante generaciones y generaciones, sobre todos los demás sentimientos desencadenados por la expansión en el alma de los portugueses. Lo encontramos en humanistas como Damiao de Gois, Antonio Luis y Diego de Teive, del mismo modo que en poetas u hombres de mar, como António Ferreira y Joao de Castro, y en espirituales como fray Tomé de Jesús, fray Amador de Arrais, Gaspar de

(88).- Luque Alcaide, Elisa, y Saranyanag-Tosep-Ignasi, op, cít.gps*2329295

> Leao, y fray Heitor Pinto. Quedó así establecido, desde los albores del siglo XVI un ingrediente fundamental de la forma de concebirnos en la historia o de reaccionar ante la vida.
>
> Se podrían acumular, casi hasta el infinito, los textos que vendrían a abonar esa «conciencia» de los descubrimientos que se dan los lusitanos de la era quinientísta».

Mientras Damián Gois afirmaba que ellos conquistaban bajo «la ley de Cristo», Joao de Barros recordaba que: "la gente portuguesa, católica por fe y verdadera adoración del culto que se debe a Dios, enarbolando aquella divina bandera de Cristo, señal de nuestra redención", conquistaba Africa, India y el Brasil. Además:

> «El tópico tiene una correlación expresiva en la acogida favorable que dieron nuestros intelectuales progresistas a la «cruza. da» portuguesa da ultramar. Aun erasmistas activos como André de Resende, Diego de Teive, Damiao de Gois, se desviaron del pacifismo evangélico apostolado por el filósofo de Rotterdam, para seguir, en este punto, el imperativo de la realidad histórica nacional. Y otros, como Sá de Miranda y António Ferreira vieron en las luchas de los príncipes, cristianos por la hegemonía europea una traición al deber de la cruzada ultramarina... Le cupo a Luis de Camoes poner el sello literario en la b6veda de este pensamiento".

En lo referente a la mitología de la bondad natural de los indígenas:

> "... no les caben (a los Portugueses) las responsabilidades fundamentales del prestigio reconquistado por el mito. Estas pertenecen a los españoles de la época de Carlos V...
>
> La contribución de nuestro país a la ecuación y desarrollo de los problemas del derecho natural fue, sin lugar a dudas, de peso muy inferior al de España».

Por el contrario, los teólogoa - juristas lusitanos - como Diego Lopes Rebelo, Joao Teixeira, Diego Pacheco, etc. -, se fundaro en la "teoría de la cruzada», «característicamente medieval». «Las construcciones de los teólogos "liberales" fueron leídas por el cronista portugués (Joao de Barros) con las gafas de la tradición. Y la tradición era la cruzada". Los escritos de Vitoria "circularon bastante», sin cuajar con un País con la ideología

de la cruzada". En tiempos posteriores, la situación permaneció igual. «Las luces de la escuela salmantina no hicieron mella: la humanidad y la legitimidad de la presencia ultramarina de los portugueses no sufrieron así la menor perturbación para nuestra conciencia de cristianos". En suma: que «la discusión de los títulos de nuestro dominio ultramarino nunca afloró en su mente"[89].

Rebuscando archivos da Silva Dias halla sólo cuatro escritos en los que se sigue a Vitoria. Pero tres son seguros de españoles Martín de Azpilcueta, Martín Ledesma y Luis de Molina un cuarto anónimo (probablemente de alguno de los tres españoles). La presencia de los tres salmantinos en Coimbra y Evora, prolongada por años, no causó la adhesión de ningún portugués conocido. Al revés, halló una contundente respuesta con el libro «De justo imperio lusitanorum asiatico» (1625), del que fuera autor fray Serafín de Freitas (hay edición castellana, de Vailadolid de 1925). Ni los salmantinos mismos fueron muy apreciados. El Provincial de la Orden, P. Juan de Correia, aludía en una carta del 30 de diciembre de 1589 a Luis de Molina con estas palabras:

> «nos causa bastante molestia; y él sólo nos embaraza mucho con sus cosas y opiniones. No obstante, se tratado concaridad, como pide la razón»[90].

Fidelino de Figueirodo, Hernani Cidade, Marsello Caetano, A. D. de Sousa Costa, y otros investigadores han comprobado acabadamente que en Portugal hubo «un plebiscito teológico - jurídico» - como diría el Dr. V. D. Carro - en favor de su país y de su religión; al contrario de España. El estudio de J. S. da Silva Dias no hace sino ratificar lo ya sabido, esto es que los lusitanos no padecieron la «conciencia autocrítica» de su grandeza, como sus vecinos ibéricos. De lo cual, por supuesto, no tienen por qué avergonzarse, sino más bien, gloriarse.

3. 9. Conclusiones

---

(89).- Silva Dias, J, S, , da, opeoítogpg.16-17919, 52, 53914691739176917791799 183
(90).- Fraga Iribarne.Manuelg op.cit.9P.30, nota 67

¿Qué es lo que ha sucedido en la historia cada vez que los intelectuales de una potencia escriben contra los intereses de su país..?

Que son inmediatamente aprovechados por los competidores de esa nación. Como los Estados Unidos atrajeron a los disidentes y desertores de la URSS; y como la Unión Soviética sobornó y exaltó a los novelistas y guionistas de cine de Hollywood. Métodos conocidos y reiterados.

Es que el mundo moderno es despiadado. Nadie da nada por nada. En las contiendas internacionales - bajo cobertura pacifista, por supuesto -, no se admiten los ingenuos, ni se premia a los neutrales cuando su obligación patriótica era involucrares

> Nadie contempla impasible como otro le oscurece el sol de su grandeza. La envidia internacional - cubierta con el eufemismo de «solidaridad internacional"- es la regla de juego entre los Estados de la Modernidad. Apenas alguien crece desequilibrando el "statu quo", cuando ya acuden prestos los dueños de la situación a detener el avance o a hundir al osado.
>
> Claro: se trata de una miseria que anida en el centro de la naturaleza humana caída. No es una novedad. Empero, él que sí son novedosas son las técnicas de disimulo de tales ambiciones irrestrictas, codificadas por Maquiavelo.
>
> Quien quiere la guerra vocea la paz. Quien busca la tiranía declama la libertad. El que está arriba retira la escalera para que el que está abajo no pueda subir; y lo hace en nombre del equilibrio o concordia universal. Los que están abajo, a su turno, serruchan el piso a los vencedores, agitando la bandera de la igualdad. Y todos van contra todos, bajo la insignia de la fraternidad.
>
> El que se engaña con las palabras de los discursos, el que se deja seducir por las ideologías de enmascaramiento, pierde. Pierde siempre, como en la guerra. Y la guerra –fría, caliente o tibia - es la ley de las Naciones - Estados de los tiempos modernos.
>
> Parafraseando a un conocido gángster político contemporáneo, se podría decir que cuando se oye mentar la paz... hay que sacar el revólver.

«Homo hominis lupus». Es la selva urbana, "civilizada", de un mundo agnóstico, cruel o hipócrita; que nunca confiesa los verdaderos motivos

de las conflagraciones. Tanto, que se podría hablar de una Ley de Proporciones Inversas: cuanto más baja y ruin es una empresa de expansión, más nobles y altos serán sus lemas y arengas.

> Eso explica la recurrencia constante al «Derecho Internacional Público". Esta, más allí de su inocua temática jurídica, históricamente ha servido como taparrabos inexorable de las apetencias de grandes y pequeños. La mitad de su biblioteca sirve para justificar un despropósito, y la otra para apeñar el afán contrario. Esa es la causa real del "prestigio" del que gozan algunos amanuenses del internacionalismo pacifista – belicista. Indáguese en cada coyuntura, en cada encrucijada de nuestra época, con sus conspicuos debates en los «foros internacionales» y conferencias «ad hoc", y se verificará hasta el hartazgo ese aserto.

¿Acaso no ha habido un principio «a violado en esta era de la humanidad que el celebérrimo «pacta sunt servanda"..?

¡La «Fe de los Tratados"... !

Cada déspota expansionista, cada clase colonialista o sector imperialista, se mune enseguida de una cohorte de escribas asalaria, dos que se especializan en demostrar que lo pactado debe ser pisado, porque atenta contra la Razón, el Progreso, la Cultura, la Democracia o la Libertad.

Roto el orden cristiano del Medioevo, sus fragmentos "occidentales» son enteramente deleznables. No existe la mentada «conciencia universal», ni cosa que es le parezca (a menos que se tome por tal, y, por tanto, se crea, en las imágenes de la cultura «massaediática»). Cual dijera Disraeli, las naciones modernas no tienen amigos ni enemigos permanentes; tienen intereses permanentes. Por eso, los anglosajones, que han sabido como nadie predominar en este período, han acuñado una expresión muy nítida: "my country right or wrong". Con mi país, con derecho o sin él.

> No hay otro refugio. Hay nacionalismos ofensivos y nacionalismos defensivos. Los primeros, por lo general, sólidamente parapetados en las trincheras ideológicas internacionalistas y pacifistas. «¡Libertad, Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!».
>
> Quien sueñe con la tierra de nadie, con la Arcadia feliz donde todos los hombres sean hermanos y ciudadanos del mundo, o se

> engaña con burda estolidez o trabaja para alguno de los poderosos de la tierra.

¿Visión cínica de la Historia..? ¡Siquiera fuera eso! Es, lamentablemente, una escueta y lisa descripción.

Y si eso es así, ¿qué pasa con los cristianos..?

> Los cristianos, por definición, están excluidos de este banquete antropocéntrico, y considerados retrógrados, oscurantistas, cavernarios y trogloditas.

Pero, si alguno recibiera, aunque fuera por equivocación, una invitación a ese ágape, debería extremar su cautela, para que, al pronunciar su mensaje caritativo no sea confundido con los estultos o con los interesados. La mujer del César no sólo debe ser honesta, sino que, además, debe parecerlo.

Porque no hay fenómeno más triste que el del creyente mundanizado que, ignorante de las relaciones de poderse siente autorizado para predicar cruzadas pacifistas, sin tener la menor noticia de los intereses a los que está sirviendo, objetivamente. Hace el papel del bufón o del marido cornudo, creyéndose profeta de «mundos mejores".

Aquí y ahora, si algo no debe amalgamarse nunca es el universalismo trascendental de los cristianos con el espúrio cosmopolitismo de moda. Puede uno, en tanto que creyente, añorar la Unidad política de la Edad Media, fundada en el exclusivo lazo religante de la Fe. Mas, al enunciar esa noción debe poner gran empeño para que su ideal no enturbie ni se mezcle con las rastreras coartadas "ecumenistas" de los aspirantes a la hegemonía mundial.

En el fondo, el asunto es cuestión de olfato, de prudencia política. De ahí que quien no dispone de un carisma especial para ver de lejos - la clarividencia -, debe dejar esa misión solidarista en manos de la Iglesia jerárquica, que Ella sí cuenta con el auxilio extraordinario del espíritu Santo. Y en la duda de si su mensaje de paz será para bien o para mal de su nación particular, deberá abstenerse de hacer el ridículo.

Eso nos parece un consejo de oro, máxime para uso de togados o de clérigos, tan inclinados profesionalmente a transferir sus apotegmas o sus dogmas a terrenos de suyo opinables y contingentes, propios de la arena política. Transgredir los ámbitos de los dominios del saber hacia los del obrar, creyendo que la sapiencia suple la prudenciales falta grave y frecuente de los intelectuales metidos en camisas de once varas.

Hemos visto como han ocurrido las cosas en la Modernidad.

Ahora, se de lamentar que los miembros de la Escuela de Salamanca, contentos con sus vínculos con los iusnaturalistas protestantes del siglo XVII, no hayan descendido nunca de sus silogismos para ver cómo se imbricaban con la historia de los hechos políticos de su tiempo.

Y que no hayan hecho una real "autocrítica».

La única que nos parece merece el nombre de tal es esta que formula Alvaro D'Ore, cuando dice:

> «Al fundar Vitoria la legitimidad de la conquista española en un principio tan racional y neutro como es el del "ius peregrinandi», resultaba difícil el decir por qué los españoles y los portugueses habían de ser los únicos en poder ocupar las nuevas tierras. ¿Por qué íbamos a excluir del "ius peregrinandi» a los otros pueblos? El razonamiento se expuso muy claramente en el libro de Silberrand sobre «el derecho de los europeos a las regiones de los indios", era inevitable que pronto se impusiera contra nuestro monopolio el criterio racional de que también otros pueblos pudieran explorar aquellas tierras y pudieran hacer la guerra para proteger la libertad de comercio. La confirmación práctica de esa consecuencia lógica no se hizo esperar muchos años. La piratería francesa, y sobre todo la inglesa, con la complicidad de la nobleza y de la misma reina Isabel de Inglaterra, empezó a concurrir con el comercio hispánico, porque también ella, después de todo, podía invocar el "ius perogrinandi". Holandeses e ingleses invocarán ese derecho de libertad de tráfico para apoderarse ellos también de ricas porciones de Amérioa, , Bin obstáculo para que los inglásesgiinq vez conseguido el dominio del mar, se deolaren partidarios de la no-libertad de los mares. Pero, en fin, esa historia de piratas es de todos conocida.

Inconscientemente. en los inicios de ese triste giro de nuestra historia. se coloca la figura de aquel sabio teólogo de Salamanca... [91].

Es deoir:sentaron una teoría que servía para todos y para nadie; y que sólo con malicia podía otorgar monopolios a los fberoí3,

(91).- DOreAlvaro, «De la guerraeto.11, cit., Po.135-136

Otro de sus efectos lo detecta Juan Beneyto Pérez, ouan -do anota :Ilhav un desplazamiento de la postura imperial hacia la internacionalista ... en zonas más acentuadamente ecleai4ísticasgconcretamente en los teo'logoall[92].

0 sea: un olericalismo inneoseario y poco religioso Como se los tiene por los «Juristas Clásicos rhaparoleall o los «To6logoa-Juristas del siglo Mll, convieno advertir con ~uel Praga Iribarne que:

> 'les de sobra sabido que la moda de estudiar a nuestros olásioos ha sido. en gran parte. un artículo de importaoidn, debido a la oorriente contemporánea que los considera como los fundadores del Derecho internacional moderno. lin este terreno se han oometido auohas torgívereaoiones. e.
>
> Yo oreo sinceramente que ellos no llegaron a elaborar una auténtica Filosofía del Derecho. F#n su ~orla fueron teólogos moralistas y no jurisconsultos»[93].

No obstante, lo más gravoso de su legado lo resume Wnther Krausa de esta forma:

> «Si los propios oonsejeros de la Corona de Castilla abrigan graves dudas aorea de la legitimidad de la Conquista, no puede pedirsoles a los abogados del enemigo que estén convsncidos de esa legitimidad, . . y que renunciarana aprovechar los argumentos para una propaganda difamatoria que puede basaras en las insinuaoiones de aquel (Vitoria)91[94]

Claro est¿; era lo 16gico. Reausada la Cristiandad. no habfa alegato naturalista que valiera para contener las apetencias pujantes de los enemigos. Por eso hemos dicho antes que. a la luz de esos resultado , Vitoria fungió no como un simple «vasallo escéptico y dudosollsino, directamente como un mal vasallo.

---

(92).- Beneyto Pérez, Juan, Espaiía y el problema de Europa, Historia y polftioa exterior Bs.As.9AuBtral*19509P, 143

(93).- Fraga Iribarno.llanuel, op.cit, , ps*12, 10

(94).- Krausa, ainther, oP.cit., P.354

No quedaron bien con España. Tampoco se esmeraron oon la Iglesia. Así, aparte de las sanciones mencionadas para Melchor Cano y Bartolomé Carranza, debe tenerse presente que textos del Doctor Navarro Mart:fn de Azpilcusta. de Diego Covarrubiasde Gabriel Vízquez y Alfonso Salmerón fueron incluido en los «Indicos Expargatorios» del Santo Oficio. En el caso de Vttzquez, , po:b sus juioios sobre los Santos Padrea, y en el del jesuita Salmerón por la «temeridad olara» y «pernioiosa doctrina». En cuanto a Prancisco SutLrez, S. J. , fue un decreto emanado del Papa Sixto V el que orden6 quitar de sus obras ciertos pasajes. El Pontffioe es molestó con el sistema de «oortes:tas» empleado en Ispa7la, y mand6 que su Nuncio ejecutara el mandato. Pero ello no fue posible, , »por la intervención a Bu tiempo de Pelipe II, avisado por nuestro embajadorgcondo Olivareall[95]. Con esto se aprecia cuantos valadores reales tuvieron los salmantinos en su favor; sin que eso prejuzgara nada aoerca de su ortodoxia doctrinal. Pero este iíltimo asunto no pareo¡¿ conmoverlos mucho.

Por fin, se invooa en su beneficio su condición dellvisionarios». Se admite que, ouando menos. no acompaówon a la empresa imperial hispánica. Pero se los disoulpa enseguida con el argumento de que el **mundo caminaba hacia** su **unificación, y** que **ellos** trabajaron para **ese** ecu**menismo.**

Sin contar con que la política es materia del presente y no del futuro incíertogesa noción de la «aldea global» es un dato ideológico de esta líltima década del siglo veinte; por manera tal que la vista de estos «visionarios» apuntaba a cuatro siglos después del tiempo en que conoretamente les tocó vivir y pensar

Todavía. en aquel supuesto del idealismo político globalista, podríamos oponerle esta reflexión xíltiaa. Es de nuestro maestro Don Julio Irazueta. y dice así:

> lIrLl destino de las naciones no debe ser indiferente a Bus hijos. por el hecho de que el mundo es encamine a un modo de convivencia internacional. en que las nacionalidades se despojen de

(95).- De la Pinta LlorentegRiguel.0.S.A., op.oit., t* Igpa.1309131; ofr. Beneyto, Juan, Illísplritu y Estado, eto.11, cite.p, 127

algunas viejas características. No será lo mismo ser dirigente que ser dirigldo en una comunidad de comunidades"[96].

Y con esta meditación ponemos punto final a este capítulo.

---

(96).- Irazueta, Juliog Tomás de Anohorena, Pr6cer de la Itevoluci6n, la Inde_pendencia_y la Pederaci6n, 1784-1847, Bo.As.lLa Vobz del Plata9l9509PO-177178

Capítulo

Los no-oalwwtínos

4. 1. Clasificación

Aunque el lector de libros de la locuela de Salamanca no lo crea, hubo en ibapaiía quienes no Partioiparon de las teorías de Vitoria y sus diselpuloB. Y como esa gente nunca constituyó un grupo organízado para obtener un monopolio cultural, al modo salmantino. no hay rótulo histórico común con qué deE; ignarlos. Los más antiguos podrían ser llamados «teócratas» o «pontificaleallen la medida que apoyaban los derechos de la Santa Sede; los más modernos suelen disentir con las tesis vitorianas sin proponer alternativas muy definidas, Por esa amplitud conceptual. nos inclinamos por etiquetarlos de una forma abarcadora como «los no- salmantinos»,

La clasifioación en anteriores y posteriores a Vitoria, podría ser procedente. Y cuenta con la ventaja de que los apologistas de la]escuela Salmantina no la impagnarfan. toda vez que ellos mismos al atribuir al Maestro de Prima el mérito de la innovación doctrinaria. están dando por supuesto que antes de Vitoria hubo quienes sostenían teorías que aquél combatió. Aun cuando la alusión sea peyorativa y casi anónima, ezísteg y permite trazar la raya divisoria,

Las concesiones salmantinas concluyen prácticamente ahí.

La omisión o la reducción a su mínima expresión de aquellos contradictores es la norma de los panegirístas de Salamanca. Que sepamos, sólo Paulino Castañeda ha tenido la enorme honestidad de exponer las doctrinas de es<xiTeólogos, canonistas. Bumistas y legistas. anteríores o posteriores a la Fiscuela de Vitoria, Su gran obra sobre «La Teocraoia Pontifical *y* la Conquista de América» (1968), está a disposición del ptlblioo leotor que la desee consultar. Carecerla de sentido - y de respeto a los derechos de autor- que nos avocíxamos a la tarea de copiarlo y repetirlo. Lo que cabe es una remisión expresa a E; us nóminas y transcripciones tan prolijas. Nosotros. lo que vamos a hacer es. simplemente, apuntar algunos apelli -dos de tal listado que configuran hitos muy destacados en la historia de las ideas políticas espafiolas, para su elemental divulgación

Juan Beneyto Pérez, que es otro de los especialistas que hay que apartar de la regla de la campana pneum¿ltica del silencio sobre los no-salmantinosapanta que con anterioridad a Vitorias

> «el derecho espaiíol había reconocido el dominio universal del Pontífice en una zona más o menos eminente. pero de clara vigencias. ,

> La postura de Vitoria es. pues, contraria a la tesis que fue oficíal bajo los Reyes del Descubrimiento, . ,
>
> Covarzubias reoonoce que la doctrina de Palacios Rubios era la opini¿n dominante1(1).

Luego, esa tesis oficial de la Corona valdría la pena de ser conocidas Sin embargo. para cerrar la brecha. los salmantinos arrojar en seguida la sospecha de que se trataría de obras de menor cuantía teológíca o fílosófica, y que si predominaban era, o6lo por la inercia de los intereses oreadoscuando no serían escribas asalariadosgoin concienoia de la Justicia que se ventilaba en esa causa americana.

Ejemplo típico de - imputado lo constituye Juan GínéB de Sepúlveda, de quien ya nos hemos ocupado, y que es exhibido como un repugnante px>rtavoz de los encomenderoE3 esclavistas (au4que dejen sin explioar por que gente de tan poderosos medios económicos no consiguiera nunca la publicací6n de la obra que, hipotéticamentelos defendía).

De una u otra manera. en la visión apologétioa, Castilla habría sido o un páramos inteleotual o un país de ineE3orupulosos cronistas lacayos hasta que el Maestro de Prima alzara su voz verdadera y justiciera, y que el Obispo de Chiapas la ventilara por ambos mundos.

Tal alegato merece al~ contestación.

Una consideración. de orden cronológico. es que los principales autores «teocráticos» habían escrito sus obras antes de la Donación Alejan -drina. sin poder pensargpuesen sus consecuencias beneficiosas para la Corona

Por otra parte. en tanto que cristocentrístas. dichos escritores solían tener mucho más presente que nadie el valor de la Justicia.

Todavía sin contar ese plexo axiológioo, hay un dato elemental, de nivel cuantitativo. por el que se debe comenzara¡ es que en realidad se desea justipreciar la doctrina Oteocrátioa».

F. n ese sentído, Paulino Castañeda no vacila en ooncederlo la preeminencia, al deciri.

> «Creemos que el sentido que fue dado a las Bulas era el todavía predominante en las esferas de la ouria romana. Cresmos en un tftulo de las Bulas. fandado en la doctrina teoorátioagdoctrina

(1).- Beneyto Pérez, Juan, «España y el problema, etc."cit. ps.140, 141, 110.

que contaba con una larga tradición y que dominabagingo o menos, en la mente de los reyes espaiíolos. consejeros y conquistadores, , . lo olvidemos que tales donaciones fueron un dereoho rcoonooido como legítimo por muchos juristas medievalesen cuya virtud el Vioario de Crísto prooe<ifa de la mejor buena fe, convencido de que su alta y divina potestad le autorizaba a tal especie de actos. Y como el mundo de ideas en que a-In se desenvolvieron el des -cubrimiento. conoesión y conquista de los primeros tiempos colonizadoreb era todavía en parte un mundo medievales juioio que sobre estos hechos históricos se haga ha de estar rigurosamente de acuerdo con el medio y el tiempo en que se produjeron. . to. por tanto. con ojos y mente medievales como es necesario contemplar y comprender tan discutida concesión»(2)

Aclaremos que en este autor, llmedievalle significa lo que otros llaman lloribtianofillas doctrinas propias de la Edad de la !Oe, denominada por sus detractores «]ídad Media0l. Como "curia ro~all, en estos escritores. alude a la Silla APostólica, que no Be menciona por su nombre para evitar escándalospygde PasogPoder denigrarla sin reatos de lenguajego atribuyendo a sus OlcanonistaB#1 lo que era patrimonio del Magisterio Petrino. Como fuerey aun con el efugio hibtoricista de la mensura con diversas varas temporalesglo cierto es que Castañeda admito la notoria importancia de esas teorías adversas.

Establecido lo cualgoorrespondo entonces pasar suscinta revista a ese nloleo intelectual que predominaba en IgBpaña.

Previo a esogdebejaos aolarar que en otra parte de nuestra obra nos hemos ocupado del principal oentenar de tratadistas teócrataagencabezados por Ban Agustfn y Santo TO»B que adootrinaron la Cristiandad. állf prescindimos de la consideración de los hispanosgpara hacerlo ací; como acéf omitiremos a los no-ebpañoles, para efectuar esta remisión, No obstante, y sin entrar en la nómina que ezolu:fmoag debemos anotar que muchos de esos autores «teócratas» eran bien conocidos

(2).- Castañeda, Paulino, «La Teocracia, etc." cit., ps.282, 283.

/sus obras en Espafia. en cuyas bibliotecasicontribufan a aumentar el acervo inteleotual que quedaba a disposición de los universitarios.

Aclaración que. en alglln caso, se torna más íncisiva. Por ejemplogcon Aegidio Romano o Gil de Roza. uno de los más afamados y divulgados de los autores «teocráticoolla quien Vitoria ni menciona.

Como disculpa para tal omisión. ouz apologistas insertan el argumento del desconocimiento en Espaiía de aquel notable teólogo católico y tomista. Olvidan mencionar las múltiples oportunidades que tuvo Vitoria de consultar esa obra en la Universidad de Par:redonde Igidio enseñara y Vitoria estudiara.

Pero es que la disculpa es peor que la falta.]Cn la misma biblioteca de la Universidad de Salamanca había un ejemplar del «Regimiento de Príncipes» de Egidio Romano, impreso y traducido en Sevilla en 1494. 191 conjunto de la obra, que en latín se había editado en Venecia en 1498. también ciroulaba en España. Por eso, , dice Éeneyto Pérez que. tanto aquel libro como el tratado «De ecolesiastica potestatell. tuvo «la mavor influenoia» en Espaiía. y ques

> «tuvo entre nosotros una portentosa divulgaciónLo oitan el Infante Juan Manuel y el canoiller Pedro Ldpez de \Ayala. Lo traducen al castellano, Fra. v Juan Garola de Castrojeriz con amplísima glosa que absorbe casi el texto, y al catalín, Pray Arnaldo Stañol. Del interés con que tal obra fue aoogida desde el primer momento da testimonio el Infante don Juan, que pido esa versión al Conde Urgel»(3).

Coml)árese ese dato fehaciente con lo que dice el DrVenancio D. Carro:

«]en el siglo XVI español veremos a Vitoria y Soto impugnando al ármacano. pero no recordamos una cita de Egidio Romano ni Santiago de Vitorbo, autores divulgados ahora en nuestro tiempo» (4).

---

(3).- Beneyto Pérez, Juan, Los orígenes de la ciencia política en España, Madrid, Instituto de Estudios Políticos. 1949, ps. 89-90. Nota 61: «De las ediciones de Sevilla hay ejemplares en la B. Univ. Salamanca, I., 136".

(4).- Dr. Carro, Venancio D., O.P., op. cit., tº I, p.264.

¿ Acaso no es que seria más fácil citar y refutar a Pitz Ralph de Amargh, que a Egidio Romano o Santiago de Vitorbo, díso:fpulo dileoto de Santo Tomás este iíltimo ..?

Luoiano Pereiía Vicente, al estudiar con prolijidad las fuentes de consulta de Vitoria ha arribado a otra conclusióntla de la ignorancia, diriamos. Así dice él que fuera de la versión de Cayetano del Aquinate y autores secundarios -como Conrado de Silmmenhart, Almain. lotter, eto. - la casi exclusiva obra de oonsejo de Vitoria fue la «Su=a Sylvestrinall, de Silvestre Prierias, de la que «toma también la mayor par -te de las referencias bibliográfioas que hacell. Y añade que muohas referencias «son imprecisas o inezactaelly que la relación ‘la los glosadores y sumistas son también de segunda manoll; oomo lo son, , en su conjuxwtoglas relacionadas con los ganonistas y juristas (5)-

rkntonces. sí se comportaba de ese modo superficial con los mayores autores europeos de su tiempo y de los saberes más vinculados con su oficio, no nos debe extraur demasiado que no registre a sus connacionales.

Lo más grave es que tal desouido erudito senté escuela y supuso argumento de autorídad, Si Vitoria no oítada a Egídio Romano es porque no valía la pena mencionarlo. ásf, sus seguidores quedaron taoultados para aotuar oon similar liviandad bibliográfioa,

Bientefectuadas estas aolaraciones que juzgábamos pertinentes. estamos ya en condioiones de pasar al estudio de los autores no-salmantinos,

4. 2, Antes de Vitoria

Como hiciéramos con los europeosgacá nos oeñiremos a un listado de veinte autores principales de España.

La n6óína 1 es muy fácil haoerla, toda vez que Luis Garola Arias ha efectuado unos resúmenes muy correctos de estos Teólogos y juristas, a los que nos ajustaremos.

Es decir que. con él. sintetizamob lo siguientes

(5).- Pereña, Luciano, «”El texto, etc.” cit., ps. CLXXXIX, CLXXXVIII, CXC.

1) San Isidoro de Sevilla (556-636) s

«Etimologías» (630); partidario de la confluencia de los poderes temporal y espiritual.

2) San Raimundo de Psilafort (1180-1275)3

General de la Orden de los Predicadores. catedrático de Prima de Leyes en Bolonia. »Compilatio Decretalium» . y «limma Iuris». 91 orden jurídico de la Cristiandad abarca tanto a cristianos como a no cristianos, Condiciones para la guerra justa (más preoisas que las de San Isidoro).

3) Beato Raimundo Lulio o Llul (1233-1316):

«Ars Iuria». »Blanquernallt#Liber de Finell. Predioador de la Grazada. teorizador de la Cristíandad. como comunidad jerárquioa y solidaría. Defiendo el Imperio¡ el Emperador es «cavaller o sonyor de tots oavallero»; bajo él están los Reyes. Sobre ¿la el Papa, , mediador internacional entre los príncipes oristíanos,

4) Alfonso X, El Sabio (1256s»Siete Partidaoll)t «Se muestra partidario de un monismo armónico en la relación con la Etnarquía cristiana.

5) Infante Don Juan Manuel (1282-1348)t

«Libro de los Estadoalls «Así como Dios fizo en el cielo dos lumbres grandesla una el sol para que alumbrase el dfa, et la otra la luna que alumbrase la noche, bíen así tovo por bien que fuesen en la tierra estos dos estados. el estado del Papa que debe mantener la Eglesia, que es mantenimiento de los cristianos, et la clereoía et todos los estados de religión, et aun los legos en lo espiritual, et el Emperador, que debe mantener en justicia et en derecho todos los cristianos, sonnaladamente a los que obedecen al imperio de Romall. Pero el Sol:lles cuerpo más noble et mayor et más altolly «da olaritat a la lunas que es cuerpo escuroll. Asf, el Papa: «debe dar ejemplo et ayudar al Emperador porque pueda mantener et gobernar las cosas temporales».

6) Alvaro Pelayo (1275-1353):

Obispo de Silves, Regente de la Penitenciaría Apostólica. »De Statu et Planotu Reclesiaeleg»Speoulum Regumtlyllcollyrium adversus hacesseall. Su fórmula eat»Papa sed quasi Deus in terriett9 ystipa. . pa univerealis monarcha totius populi christiani et de iuro totius mundi», ,

7) Pranciaco Eximenis (1340-1409)$

Obispo de Elna, Patriarca de Alejanclrioao llrbl Crestií» (libro 12:»Libre de regiment de princepo o de oomaunitato». ed. Valencía, 1484).

8) San Vicente Perrer (1350-1419)3

Dominico. profesor de Teolog:ta; intervino en el Compromiso de Caspe (1412), en las Conferencias de Tortosa (1414)9Y

«Se muestra partidario de un monismo armónico en la relación con la lútnarqufa cristiana».

5) Infante Don Juan Manuel (1282-1348)s

«Libro de los Estadoalla «Así como Dios fizo en el cielo dos lumbres grandesla una el sol para que alumbrase el dfa, et la otra la luna que alumbrase la noohe, bíen así tovo por bien que fuesen en la tierra estos dos estados. el estado del Papa que debe mantener la Eglosia, que es mantenimiento de los cristianos. st la olereoía et todos los estados de religiónet aun los legos en lo espiritual, et el Emperador, , que debe mantener en justicia et en derecho todos los cristianos. sonnaladamente a los que obedecen al imperio de Romall. Pero el Sol:llos cuerpo más noble et mayor et más altolly «da claritat a la luna, que es cuerpo escuroll. Así, el Papat «debe dar ejemplo et ayudar al Emperador porque pueda mantener et gobernar las ooi3as temporalei3llo

6) Alvaro Pelayo (1275-1353)9

Obispo de SilvesgRagente de la Penitenciaría APOE; tólica. »De Statu et Planotu Ecolesiaetf, IISpeoulum llegue te 91, collyriua adverzue hacreses». Su f6rmula eat»Papa sed quasi Deus in terriste, ysilpa, Pa univerealis monarcha totius populi christiani et de iuro totius mundile, ,

7) Prancisco Eximenis (1340-1409)s

Obispo de]ElnagPatriarca de Alejandxíao «El Crestitt» (libro 12:»Libre de regiment de princepo e de oomaunitatal'9 ed. Valencia, 1484).

8) San Vicente Perrer (1350-1419):

Dominico. profesor de Teolog:fa; intervino en el Compromiso de Caspo (1412), en las Conferencias de Tortosa (1414)9y en el problema del Cisma de Oocidente. »Tratado del Ciamaff. Mantiene la supremacía papal; procura las conversiones de moros y judíos; entiendo que «la tolerancia

no implica en modo alguno la equiparación de de:reohos. ál no oonveriao hay que mantenerlo al margen de las tareas de gobierno»,

9) Paulo de Castro (... - 1441)

«Responsa Bive consilia quaedam

«Consilial'9''CoaDigestCod. »(ed. 1527)9''oon el advenimiento de Cristo, el imperio se transfirió a la Iglesia *y sólo el* Papa puede confirmar y coronar, al Emperador o deponerlo. porque la Iglesia tiene la espada espiritual y la temporal».

10) Juan de Torquezada (1388-1468):

Superior dominico. Cardenal. »Su=a de

Zoclesiall, I'Defensorium licolesiae et etatu ecclesiasticill, »Monarchia or-, bis»-, »Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum Romanorumll, n «principado del Romano Pontpifice se extiende no sólo a lo espiritual sino también a lo temporalgde tal modo que tenga jurisdicción temporal en todo el orbe oristianoll. El poder imperial es de Derecho natural y de Derecho divino; el Emperador es señor de todo el orbe.

11) Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470)3

Obispo de Segovia, Prefecto del castillo de Sant Angelo. »Summa de la Politioal», »De monarchia orbis o Liber de differentia prinoípatua imperialis et regaliall, l'Clypous sivo defen -sio monarohie», »Defensorium eoclesíae et atatu ecolesiastioi», O#De paos et bello et de neoessitate et utilitate bolloruall. llrón el Papa reside la verdadera monarquía del orbe. en cuanto lo temporal debe ordenarse a lo espiritual»<,

12) Juan Ldpez de Segovia (1440-1496)s

«De oonfederatione prinoipumlfl, »De

bello et bellatoribaoll, El Papa es 'la quien correspondo disponer aoeroa del estado de los Reyes *y* de todos los fieles (puesto que tiene potestad «ordinaria in apiritualibusigy por razón de pecado puede algunas veoes proceder en las cuestiones temporales), y que ha sido constituido por el Seiíor por cima de las gentes y de los reinos - lo corresponde hacer de juez y jefe universal».

13) Pedro LÓpez de Ayala (1332-1407):

Gran Canciller de Castilla, , »Rimado de Palacioll(1385), en el que sigue la doctrina de Fgidio Romano.

14) Cipriano BenstO. P. (1460-1530):

Profesor de Teolog:fa en Roma. donde imprimió, en 1512, sustratadca»De prima Orbio Sede:De Conoiliis et Ecolesiastica Potestate te 9 «De Pontificís ~¡mi auctoritatelly»D non autando paschate». Condiscfpulo y contradictor de Vitoria.

15) Juan Barguñ6

«De potestate papas»

16)Juan de Casanova O. P. , cardenals

«Traotatua de potestate -'apae et concilli generaliall ; »Contra sohimaticue Basileus»

17) Juan L<Spez de Palacios Rubios (1450-1524):

Consejero de la Corona. jurista. catedrittico de Cánones en Salamanoa y Valladolid. »Do justitia , ct juro obtentionis ao retentíonis regni Navarraell(1514); «Tratado del esfuerzo bélico heroico»(1524); «De las Islas del Mar Océanoll(1514)-»El Romano Pontifice es Seiíor del Mundo en lo espiritual y en lo temporal Desde la venida de Cristo todas las soberanías de la tierra quedaron deektruídas. conoentrándose la suma del podor, incluso el polftioo, en las manos del Hombre-Díos y de su Vioario en el mundo... El Bapa puede incluso juzgar a los infieles».

18) Fray Matfas de Paz, O. P. (1468-1549)3

Maestro de Teolog:Ca por Parfs; Profesor de Teologfa en Valladolid, y de Fbscrituras en Salamanoa. »De dominio Reg= Hispanías super Indoell(1512). »La Iglesia datólioa tiene el dominio del universo entero. a causa de la fe de nuestro Redentor, que es el derecho y el título por los que poseo tal dominio; luego puede lícitamente desposeer de su dominio a los inficles. . Sólo en virtud de la autoridad del Papa puede nuestro Rey de Castilla dominar sobre dichos indios».

19) Licenciado Gregorio (+ 1562):

Informe a la Junta de Burgos. 1512

20) Fray Bernardino de Mesa, , O. P.

Informe a la Junta de Bargos, 1512 (6)

---

(6).- García Arias, Luis, op. cit., ps. 336-370. En algunos casos, vgr. el de San Vicente Perrer, lo hemos completado con: Corte Grau, José, op.cit., ps. 26-28.

Mucho más se podría deoir de estos veinte autores hispánicos anteriores a Vitoria -ninguno mencionado por 41 -; comenzando por el primero, es decir. por San Isidoro de Sevilla. Del aual. enseña Juan Beneyto Pérez que fue partidario de la sumisión del poder civil al solosiéístioo; que Bu versión de «la concordia entre las dos ciudades (es)tel Rey al servicio de la Iglesiall; que es la versión "ministerial del Poder» y que para el Santo. lldos son los podersepero uno mismo el dominioll(7)Pero. para no dilatar más este texto. vamos a seleocionar sólo a algunos a ese efecto ampliatorio.

4. 3. Seleoción

Sobre quien no se puede pasar con un mero ret3umenen primer Lugares Alvaro Pelayo.

Doctor en Bolonia fue el principal apoyo intelectual del í apa Juan XXII en su controversia con LuiB de B-aviera y sus escribas Willerzo de Ookham y Marailio de Padua.

Pelayo era un «teóorata» definido. Llega a decir con vistas a refutar a los conciliaristass»Todo ouanto hace el Papa se considera que es Dios quien lo haoe», Beneyto explica respecto de él:

> «Ha, v en 41 dos esenciales oaractercas espíritu de tendencia enciclopédica y religión profunda, sólidamente ligada a la fe y al Pon -tífice. Es realmente un sabio. en todo lo que ese té=ino signifio¿ en su época. . , También es. acaso ante todo, un canonista. un hozvbre que ha escuchado a los juristas más oélebresoeMasgaparte de la técnica del derecho, eus obras están llenas de savia teológica , . v sobre su erudición de la Antiguedad y la Patrística conooe el estado social de los ambientes donde vive y se plantea el cruoe del aguatinismo y el tomismo, Para el obispo de Sílves. el emperador que ocupa el más alto puesto en las dignidades humanas y está colocado sobre todos los reyes, es el vicario del Papa en lo que concierne a las cuestiones temporalea. Y si el Papa está sobre el emporador, ebto es

(7).- Beneyto Pérez, Juan «Los orígenes, etc.", cit., ps.134, 135.

por causa de la calidad del poder que posee. superior al temporal. como el alma al cuerpo o la materia a la formaPara un filósofo. la relación entre estos dos elementos es oomo la del todo v la parte o el género y la especie... »,

Y completa la glosa con estas palabras $#fácilmente se construye la idea del Papa como «MOna:rcha universaliall, con poder de hecho sobre todo el pueblo cristiano y de derecho sobre el orbe todo. El Imperio está sometido al Pontificado; el principado sacerdotal y el civil no son dos categorías, sino una sola. distinguíble como el conjunto y la parte. No hay más que una «politia christianali. Según esta visióngálvaro es partidario del gobierno del mundo por el Vloario de Cristo; haypuee , aceptación y exaltación del orbe. de la unidad».

Con referencia a los libros de Pelayo. acota Beneyto Pérez que el «De Planctull, conforme a Lorenz. jugó un papel tan importante como la «Monarchia» de Dante Alighieri; y en 1560, el editor veneciano de la obra Nicolás Tinto escribe que la considera de gran utilidad «4d oonstituendam christiahw rempublicam»(8).

Esta gran figura de la Iglesia Universal es minimizada por el Dr. Carro, quien lo ubica como un t44logo que no razona. sino que afir -ma con argumentos de autoridad; y que no es como el «Tostado» (Alonso de Madrigal), el cual, no obstante su conciliarismo manifiesto y herétioo. como opta por la «verdadera doctrina» salmantinales superior a Pelayo (9).

No en tan poco lo tenía Martfn de Azpilcueta -al fin y al cabo. el más ventilado de los vitorianos- cuando al elegir un contradiotor principal la emprendió contra la obra de Alvaro Pelayo(10).

En afntesis, el pensamiento de este teólogo-jurista es el que sigues

«El Vicario de Cristo recibe su poder directa e inmediatamente de Dioa. y tiene la plenitud de poder sobre la tierra. un poder

---

(8).- Beneyto Pérez, Juan, «Los orígenes, etc.” cit., ps, lO3, 3O6-307, 318; cfr. Iung, Nicolás, Alvaro Pelayo, franciscain, théolog du pouvoir pontifical au XIVº siéole, París J. Vrin, 1931, p.106.
(9).- Dr.Carro, Venancio D., O. P., op.cit., tº I, ps. 292, 295
(10).- Silva Dias, J. S., da, op.cit., p.191.

> universal, espiritual y temporal; estos dos poderes son parte integrante de una potestad, tienen el mismo fin y objeto. siendo el poder teza-poral medio del espiritualSin el consentimiento. al menos implfcito, del Papa, no puede existir jurisdicción alguna ni del Emperador ni de los Pr:fncipes.
> El Romano Pontffice es juez unívereal, apelación líltima de todas las oausas. Hasta los gentiles. paganos o bárbaros dependen. en cierta manera, del Vicario de Cristo, desde el momento en que están some. tidos a la ley natural, y el Pontffice puede castigar toda falta a o ella. Aeí, el Papa es: «universalis monarcha to, tius popal¡ christia-ni et de iure totius mundi».

Ese es un pensamiento cristocéntrico.

En segundo lugar debemos recordar a Rodrigo Sánchez de Arévalo.

Veamos la noticia realmente miserable que acerca de él coloca el Dr. Carro, cuando apunta que:

«refleja las ideas antiguas sobre el poder temporal del Papa. El autor vivió en Roma y al servicio del Papado. No tiene, pues, nada de sorprendente que reflejo las ideas predominantes en la curia pontificia"(11).

Sánchez de Arévalo era católico porque vivió en Roma... Con la misma lógica parda se podría agregar que nada de sorprendente tendría el hecho que los propios Pontífices Clemente V y Juan XXII -a los que Sánchez de Arévalo sirvió - «reflejaran» con sus documentos -la Bula «Pastoralis cura sollicitudinis» - ese clima curialesco...

La verdad es que este ilustre clérigo español fue Obispo de Palencia, de Oviedo, de Calahorra y de Zamora, por sus méritos indudables. Fue un español notable. Así lo registra Juan Boneyto:

> «Rodrigo Sánchez de Arévalo es personaje de la más alta monta, dentro de esta serio de destacados valores... Es en efecto, hombre de enorme importancia y escritor de excepción. Exactamente dios su biógrafo que nadie que estudio las ideas político - religiosas de las postrimerías de la Edad Media podrá ni deberá silenciarlo. Ocupó puestos preeminentes en la sociedad secular

(11).- Dr.Carro, Venancio D., O. P., op.cit., tº I, p, 293

> y en la eclesiástica, fue distinguido por varios pontífices, legado en delicados momentos y con dificultosas tareas. De gran talento, de una dilatada erudición y de un sentido político que asocia en sus obras el saber y la prudencia, interesa a los políticos, a los internacionalistas, a los canonistas y a los procesalistas, que de todas estas materias fue maestro».

Si eso fue así, como lo fue, ¿por qué no se habla en España de «nuestro Sánchez de Arévalo", como se habla de «nuestro Vitoria..? Por lo siguiente: El

> "los partidario de la potestad suprema del Pontífice, recibida inmediatamente de Cristo para ejercer sobre todas las criaturas y en la entera faz del mundo. Su base constructiva es la de la monarquía aristotélica, así como la puesta en línea de fundamentos naturales y morales... Sobre esta base se llega a la conclusión de que el principado de la Iglesia es universal y acoge los dos poderes, en tanto que la monarquía civil - el Reino y el Imperio- es un principio ministerial e instrumental, secundario y revocable" (12)

Un tercero -en este caso el Dr. Carro ha decidido directamente no mencionarlo- es Francisco de Eximenis.

> Graduado en Sagrada Teología en París, amigo del Papa Benedicto XIII, organizador del Concilio de Perpiñán, Patriarca de Jerusalén, Obispo de Elna y Cardenal de San Lorenzo, pareciera que algo debía valer su doctrina religiosa. Leamos a Beneyto:
> «Exactamente nota Probst que las doctrinas de Eximenis son a la vez resultado de sus reflexiones sobre el pensamiento antiguo y medieval y de su experiencia como amigo personal, consejero y confidente (de los reyes de Aragón). Mas el buen fraile no por esa amistad doblega su parecer...
> Según esta imagen (organicista), la cabeza de la sociedad está en el Emperador, pero también en el Pontífice y a ellos sigue, por bajo, una total estructura. Eximenis lo hace notar: "uno es Papa y algunos son Cardenales; uno es Emperador y algunos son Re-

(12).- Beneyto Pérez, Juan, «Los orígenes, etc." cit.., ps. 111, 313, 314.

> yes». Por su doble raíz tomista y buenaventuriana no podía sernos ajena a los españoles semejante doctrina... Mas por donde adquiere mayor solidez la versión realista que quise destacarles en el gran levantino Francisco de Eximenis. El autor del «Crestiá» es un papalista que ve en el Papa a un señor con doble dominio, espiritual y terreno, y en la Monarquía, la unidad del mundo, es decir, la vieja y eterna tesis del Orbe" (13).

En tanto que pontifical, escribe en «Grestiá":

> «Cristo reunía en sí el Reino y el Sacerdocio, el Pontificado y el Imperio. Corresponden así a su Vicario, el Romano Pontífice, las dos espadas, la doble potestad espiritual y temporal. Pero el ejercicio de estos poderes debe estar separado. El Papa debe delegar en el Emperador el ejercicio del poder temporal...
>
> Proclama... la subordinación del Poder temporal al espiritual, en cuanto que las cosas terrenales son sólo medios para el fin eterno. Se logra de esta manera la ansiada unidad medieval.
>
> Con respecto al Emperador... para lograr la paz «necesaria a toda gente y nación", es preciso que los Reyes tengan sobre sí «un Príncipe soberano que los ponga en paz cuando tienen contienda y hacen guerra».

Cual se aprecia, no eran pocos ni insignificantes estos teócratas que el Dr. Carro tiene tan en menos. Notables investigadores europeos – R. Scholz, Baylaender, N. Jung, Birck, J. H. Probst, etc. -les han dedicado monografías al estudio de su pensamiento. Alvaro Pelayo no deja de figurar en ningún manual de historia de las ideas políticas y religiosas. Y hasta en el más elemental esquema de divulgación no falta la mención de San Isidoro, de San Raimundo o de Ramón Llull. Tan sólo las adocenadas relaciones salmantinas se dan el lujo de omitir a los extraordinarios teólogos y canonistas hispanos que no comulgaron con las ruedas de su molino.

Motivo, el último, que hacía más obligatoria la mención de tales pensadores. Listado que pudiera haber sido más extenso, incluyendo a personajes como el Cardenal Martín Zalva, profesor de Bolonia, refrendarlo de

---

(13).- Boneyto Pérez, Juan, «Los orígenes, etc." cit., ps. 107, 259, 308.

Gregorio XII, legado de Benedicto XIII ante la Universidad de París, Cardenal de Pamplona, y: "partidario del absolutismo pontifical", en el decir del pro-salmantino Juan Beneyto (14).

Pero, con los consignados creemos que el lector ya tendrá un buen punto de referencia para juzgar omisiones y actitudes.

4. 4. Coetáneos

Ya no estamos en los siglos XIV o XV; sin embargo, hemos visto algunas personalidades del siglo XVI que no acatan los dictados de la escuela antipontifical, a la que perteneciera Francisco de Vitorias El Doctor Juan López de Palacios Rubios, de quien nos hemos venido ocupando reiteradamente, era entonces admirado por amigos y enemigos.

> «Doctísimo en su facultad de jurista, estimado en ella más que todos, y por bueno y buen cristiano también tenido", persona de virtud, favorecedor de los indígenas. El que lo testifica es nada menos que Bartolomé de Las Casas.

Vicente de la Puente -que como Las Casas, no simpatiza con su doctrina- no vacila en calificarlo como:"primer escritor de derecho político y de «Regio institutione» en el siglo XVI, en que sobre aquella materia se escribió tanto, como escritor modesto, honrado, laborioso y concienzudo. Palacios Rubios es uno de los personajes más notables del siglo XVI, en aquella época en que habla tantos". «Gran varón», lo llama Fernández de Oviedo. «Astro brillantísimo de nuestra España y de nuestra época... honor de nuestra España", en las palabras de Juan Bernal Díaz de Luco. »La carrera académica y pública de Palacios Rubios fue en extremo distinguida», afirma ahora el destacado historiador mexicano Silvio Zavala (15).

En estas materias vinculadas al Derecho del Descubrimiento, la trayectoria de Palacios Rubios fue paralela a la de Fray Matías de Paz, O. P. . Acerca de éste también dirá Las Casas que: "por aquellos tiempos era estimado por más señalado letrado el padre fray Matías de Paz» («Historia de Indias", libro 3, capítulo 7).

---

(14).- Beneyto Pérez, Juan, «Los orígenes, etc.", cit., p.119.

(15).- Zavala, Silvio, «Introducción», cit., ps. XXVI, XXVII, XXV, XXII.

Debe aclararse que esos reconocimientos de Las Casas no eran para alabarlos. A uno y a otro los impugnará por apoyaras en la doctrina del Cardenal Enrique de Suza, el Ostiense. Y, pasados los siglos, conocidas las obras - maguer el empeño por ocultarlas -, la mayoría de los salmantinos contemporáneos no tendrá, otro argumento ni otro comentario que hacer que el que hiciera Las Casas.

Eso, cuando no son presentados como lo hace el Dr. Venancio Carro, como «confundidos» y «descarriados", quienes estaban «en vísperas de recibir el golpe mortal por manos de los Vitoria y Soto»(16). Mazaso mortífero que -como ya sabemos - no provendrá de su refutación (Soto y Vitoria se cuidarán muy bien de citarlos), sino de su silenciamiento. Es que, para la «conciencia autocrítica" salmantina, la censura es un medio tan bueno como cualquier otro de apagar candiles.

Yendo a Vitoria, comencemos por apuntar con el P. T. Urdánoz que:

> "Estos breves trabajos (de Palacios Rubios y Matías de Paz), que se consideraban perdidos (ojo) y que han sido dados a conocer, pueden considerarse como los precedentes de las relecciones jurídicas de Vitoria. Al menos dote pudo conocer muy bien al escrito de Matías de Paz, quien pasó en seguida, en 1513, a ser catedrático de Salamanca, muriendo allí en 1519".

Esos libros no estaban «perdidos», sino que en España no se querían publicar, porque en ese caso nadie los habría tomado por «procedentes" de Vitoria, cuando eran sus antagonistas. Esto es tan claro que el mismo P. Urdánoz lo asienta así:

> "Un abismo separa sus grandes principios (los de Vitoria) jurídicos de nuevo estilo, y las ideas, aún medievalistas, de aquellos autores... En la doctrina de estos tratados tampoco puede inspirarse Vitoria, dado el fervor con que dichos autores mantienen el teocratismo político de la Edad Medía en toda su pujanza, concepción que el teólogo salmantino va a demoler (17).

---

(16).- Dr. Carro Venancio D., O.P., op.cit., tº I, ps. 358, 379. La principal condena que hace recaer sobre Fr. Matías de Paz, O. P., es porque llegó a sostener que: «Cristo fue incluso en cuanto hombre, verdadero Rey de todo el universo" op.cit., I, p.376.

(17).- Urdánoz, Teófilo, O.P., «Obras etc.», cit., ps. 50, 51, 501.

Cristiandad o Modernidad; cristocentrísmo o antropocentrismo. Esa es la aporía esencial. Bien señala fray Teófilo Urdánoz que Vitoria, cual cabal hombre de la Modernidad, se va a dedicar a demoler la Cristiandad. Demolición para la que no le servían los pontifícales Palacios Rubios y Matías de Paz. No obstante, el P. Urdánoz más adelante introduce esta variante explicativa:

> «En la doctrina de estos autores (Palacios Rubios y M. de Paz) es indudable que no pudo inspirarse Vitoria, quien además no parece haber conocido directamente dichos escritos, aunque sien sus fuentes anteriores, los supuestos teóricos que él sometería a una refutación definitiva (18).
>
> Por último, el mismo P. Urdánoz escribe:
>
> «Vitoria no parece conocer estos grandes teorizantes de la supremacía absoluta del poder pontificio (Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Tolomeo de Luca, etc.) puesto que no los cita. Su conocimiento de ellos es indirecto... Ignoraba, sin duda, la enorme difusión que había obtenido esta teoría en toda la Edad Media, con su penetración en el pensamiento de los mismos Pontífices, y hasta de los legistas defensores del poder real y que aún con tal fuerza iba a ser invocado como título para la conquista de América"(19).

Nos ha creado el P. Urdánoz una gran perplejidad. Para salir del asombro y vacilación. reordenamos los textos transcritos de este modo:

1°). - Vitoria no conocía directamente la obra de los grandes "teócratas" europeos comentaristas de Santo Tomás.

2°). - Vitoria tampoco conocía directamente la obra de los grandes "teócratas» españoles.

3°). - Vitoria desconocía en particular la obra - no tan «breve" (210 páginas) del Dr. Palacios Rubios, y la de fray Matías de Paz, O. P. , pudiéndolas haber «conocido muy bien».

---

(18).- Urdánoz, Teófilo, O.P., «Síntesis, etc.", cit., p. XLIX.
(19).- Urdánoz, Teófilo, O.P., «Obras, etc.», cit., ps. 224, 226.

4°). - Vitoria polemiza con obras que no conoce, con el fin de «refutarlas definitivamente» y «demolerlas».

5°). - ¿Conclusión?...

El lector, si sabe lógica, puede poner la consecuencia de este silogismo...

En cuanto al propósito del P. Urdánoz al sostener lo antedicho, cabe inferirlo de otra cita más extensa de su exégesis.

Al tratar de Juan Ginés de Sepúlveda, repite como lo hace la Escuela Salmantina la mitología esclavista, esto es, los argumentos que le opusiera Las Casas; y a continuación indica que:

> «No es extraño que los intentos de publicación de esta obra (el «Democrates Alter")... , dieran lugar a una viva controversia, que fue la gran lucha sostenida por los discípulos de Vitoria... (El Consejo de Castilla)... , la encomendó a la censura de los profesores de Alcalá y Salamanca. En la primera Universidad ocupaban cátedras de teología dos discípulos de Vitoria, Mancio y Domingo de Cuevas, y en Salamanca habla sucedido a su maestro como catedrático de Prima el insigne Melchor Cano.
>
> El parecer de ambas Universidades fue contrario a la publicación del libro...
>
> Como Ginés de Sepúlveda segura trabajando... y publicara en Roma una edición disfrazada de su «Democrates Alter», cuyos ejemplares se mandaron recoger en España, ello motivó la fuerte oposición de Las Casas, que desencadenó una activa campaña contra Sepúlveda y sus secuaces...
>
> La Junta (de Valladolid, de 1550-1551) encomendó a Soto que hiciese el resumen de la controversia, sobre la cual se votó en la segunda convocatoria, desestimando las razones de Sepúlveda y prohibiendo la publicación de su libro.
>
> Fue el triunfo definitivo de los principios de Vitoria y del sistema humanitarios de Las Casas, que los aplicaba a la práctica. En el terreno doctrinal, se impuso con rara unanimidad la doctrina vitoriana»(20).

---

(20).- Urdánoz, Teófilo, O.P., «Obras, etc.", cit., ps. 58, 59.

En verdad, no pareos tan «rara» la unanimidad conseguida después de la aplicación de métodos tan convicentes como los de la censura secular. Más allí de lo cual, también queda en claro el método de la Escuela: imponerse a los autores pontificales mediante la prohibición de aun libros, Urdánoz «dixit»...

Ignorando y prohibiendo, cualquiera «refuta» y «demuelo». El caso estaba en contestar los argumentos de Palacios Rubios o Matías de Paz; que es precisamente lo que no hicieron. Pelearon contra fantasmas contra molinos de viento, enemigos imaginarios, cual los hipotéticos discípulos de Wicliff; a esos refutaron, a esos demolieron.

A diferencia de lo acontecido con aquellos dos exponentes principales de la doctrina pontifical, al hubo algún tipo de contactos con otros escritores que adherían a la supremacía papal, en la época de las leyes de Burgos. Tal, por caso, Bernardino de Mosa, el licenciado Gregorio y Marín Fernández de Enciso. De ellos anota Luciano Pereña:

> «Bernardino de Mosa, predicador del reyes adhirió tenazmente a la misma tesis teocrática repitiendo que Alejandro VI había encomendado al rey de España que «la fe se plantase en aquellas tierras", y con este fin Podía someter a aquellos pueblos políticamente. El confesor de la Corte, el licenciado Gregorio, afirmó que el Papa podía proceder contra los indios descubiertos por sus pecados contra la naturaleza... Martín Fernández de Enciso, jurista y cosmógrafo, reforzó la base teórica... porque el Papa Alejandro VI, que ocupaba el lugar de Dios, como señor universal, había "donado» al rey católico las tierras de las Indias que poseían los idólatras, a fin de que pudiera introducir en ellas la fe cristiana.

Por supuesto que la glosa de Pereña Vicente es más comprometida. Indica que esos autores se apegaban a "las estrechas fórmulas jurídicas del universalismo medieval"; sin explicar por qué serían «estrechas». En cambio, de Vitoria dice que sus conclusiones "rozaban los Límites del orden moral y religioso"; de lo cual podemos inferir que lo estrecho es el orden, sea moral, político o religioso, y que lo amplio es la anarquía. Añade que Vitoria va a producir una «teología de liberación», que supera la «teología de la represión de los providencialistas; con esto coloca dos

corolarios: el primero, que los reyes de España «carecían de competencia para disponer de los territorios de las Indias"; el segundo, el desarrollo de «la conciencia democrática de Iberoamérica sobre la promoción de los derechos humanos" (21). Tal vez, debió agregar que con tales consecuencias Vitoria dejaba a los pobres indígenas en la más absoluta barbarie y paganismo, acondiciones ideales para su posterior manipulación por los ideólogos progresistas, tal cual hoy lo intentan en el «santuario» zapatista de Chiapas.

Como fuere, y dejando de lado la digresión, lo cierto es que -cualquiera sea la valoración que merezca -el hecho es que en tiempo de Vitoria hubo «teócratas» suficientes. Porque, además de los nombrados, estuvieron, entre otros: fray Tomás Ortiz, O. P. , obispo; fray Vicente Palentíno de Curzola, O. P. , autor del «Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental», del año 1559; fray Bernardino de Arévalo; (1492-1533; "De libertate Indorum»); fray Alonso de Santiago, O. P. ; Juan Coronel; fray Miguel de Arcos, O. P. , (autor del: «Parecer mío sobre un Tratado de la guerra que se puede hacer a los indios", de 1551); y fray Domingo de Santa Cruz, O. P. .

Frailes dominicos los más, de Salamanca varios, alguno amigo de Vitoria; pero que no se integraron en la «rara unanimidad doctrinal» salmantina.

4. 5. Posteriores inmediatos

A poco de la prédica de fray Francisco de Vitoria, no obstante los empeños de veda, hubo autores que no se ajustaron a los cánones salmantinos.

Tres casos bien señalados fueron los de: Alfonso Álvarez Guerreiro, con su obra «De bello iusto et iniusto", de 1543; Alfonso de Castro, con «De iuxta haereticorum punitione libri tres», de 1547; y Gregorio López, con la «Glosa a las Siete Partidas", de 1555.

Tal pertinacia escandaliza al Dr. Venancio Diego Carro, quien, va censurándolos de este forma:

> «Con una insistencia digna de mejor causa afirma el P. Domingo de Santa Cruz el derecho del Papa y de los Príncipes cristianos a casti-

(21).- Pereña, Luciano, «La idea, etc." cit., ps. 39, 40, 110, 160, 101, 9.

> gar en los indios los pecados contra la naturaleza"(22). «El Doctor Gregorio López, Alfonso de Castro y Sepúlveda son contemporáneos de Vitoria, aunque no aciertena comprender siempre la trascendencia de su doctrina ni acepten todas sus conclusiones».

Uno de sus errores, en su entender, fue sustentarse demasiado en la Biblia, ya que:

> «Estos textos del Antiguo Testamento (Deuteronomio) fueron causa casi exclusiva de las desviaciones de más de un teólogo"(23).

Menos mal que se trata de:

> «teólogos aislados que se oponen a los misioneros (sic) y a los teólogos».

Quiere decir que estos desgraciados teólogos que se opusieron a los verdaderos teólogos (los que no consultaban el Antiguo Testamento), a diferencia de los salmantinos no se movían en equipo, citándose unos a otros, y promoviéndose con las técnicas del auto y mutuo bombo.

De Gregorio López en particular, adiciona queda pesar de los cambios que detectara Ramón Riaza, en el comentarista de las Partidas: «no acaba de triunfar la verdadera doctrina»; y que:

"su pecado está en conceder (al Papa) derechos donde no los hay» (24).

Pecado mortal que, por la salvación de su alma, esperamos se haya arrepentido oportunamente el Dr. López.

Paulino Castañeda, salmantino, pero honesto y erudito historiador, no comparte esos dicterios del Dr. Carro. Así, sobre Alfonso de Castro, franciscano doctísimo en Derecho Penal, y delegado a Trento, al analizar su «Dictamen» de 1544, asienta que:

> «Nos da la impresión que Alfonso de Castro, contemporáneo de Vitoria, tiene grandes influencias del Maestro, pero ¿no tiene también un poso teocrático y que, tal vez, por eso, le impide acertar con la posición exacta? Habla de una alta soberanía de los Reyes de Castilla sin explicar a título de qué... Y si es «para

---

(22).- Dr. Carro, Venancio D., O.P., op.cit., tº II, p. 108.

(23).- Dr. Carro, Venancio D., O.P., op, cit., tº II, p.92 y nota 10.

(24).- Dr. Carro, Venancio D., O.P., op-cit., tº II, ps. 53, 87, 279; cfr. Riaza, Román, "El primer impugnador de Vitoria, Gregorio López", en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, nº. III, 1932, ps. 105-123.

> tener en paz y justicia a todos", parece que está aludiendo a la vieja idea medieval»(25).

En cuanto a Gregorio López, Castañeda piensa que el cambio ideológico que le adjudican, no lo lleva a apartaras de sus convicciones primeras; y que:

> «siempre la concesión papel será para los Reyes de España un título legítimo de conquista... apoyaba, pues, la licitud de las campañas americanas en la concesión del Papa como título de dominio y jurisdicción de los Monarca españoles sobre aquellos pueblos"(26).

Eximio jurista, leyó los argumentos de Vitoria, y no lo convencieron. Además, apunta Silvio Zavala:

> «Después de haber escrito su comentario, López conoció las Relecciones de Vitoria. Las reprodujo en síntesis y <u>siguió creyendo</u> que el papa podía castigar los pecados contra natura de los gentiles"(27).

Es obvio que Zavala y Castañeda no están embarcados en la teoría del P. Carro de la «unanimidad salmantina". Como es evidente que para Carro cuantos menos «teócratas» aparezcan, mejor; así puede consolidar su noción del «plebiscito teológico» vitoriano. Castañeda, en cambio, no hurta los nombres de los contradictores. Tampoco los escatima Luis García Arias.

De tales menciones surgen nóminas inéditas. Computemos a:

¾ <u>Juan Azor</u> («Institutionum moralium"; teólogo de Compostela, Plasencia y Roma, 1533-1603)

¾ <u>Luis de Páramo</u> («De origine e progresos officii S. Inquititionis», 1598)

¾ <u>Francisco Peña</u> («De temporali regno Christi", 1611; decano de la Rota, 1540-1612)

¾ <u>Serafín de Freitas</u> («De justo imperio Lusitanoruz asiatico", 1625; "Alegaciones jurídicas") Silvio Zavala especifica:

---

(25)- Castañeda, Paulino, «La Teocracia, etc.", cit., ps. 372, 373.

(26). - Castañeda, Paulino, «La Teocracia, etc.", cit., p. 376.

(27). - Zavala, Silvio, «Introducción», cit., p. LXXV, nota 1.

> «Una (corriente) representa la prolongación de las doctrinas medievales acerca del poder temporal del papa. Se manifiesta, sobre todo, al calor de las contiendas de religión y en casos de aplicación inmediata. Por ejemplo, Jean Boucher, en 1589, en su «De iusta abdicatione Henrici tertii»... El poder del papa se acepta con toda amplitud. Tiene facultad «regni iura immutare, leges abrogare". Puede relevar a un pueblo de sus vínculos de obediencia; ordenarle que deponga a su rey y aun intervenir en las disposiciones de la corona. En términos semejantes, Jean Porthaies, Obispo de Poitiers, afirma en 1594 que el papa tiene dominio sobre las cosas temporales; las dos espadas pertenecen a la Iglesia; el papa puede deponer al rey no sólo por herejía, sino también por tiranía y aun negligencia; toda autoridad secular proviene de la espiritual.
> (Nota: "Cinq sermonse... ". Cit. por J. W. Allen, A History of Political Tought in the Sizteenth Gentury, Londres, 1941, p. 355. Este A. reflexiona que afines del siglo XVI se proclamaron títulos a favor del papa, por autores jesuitas y de otras filiaciones, más atrevidos, quizás, que los de la Edad Medía)" (28).

De seguro que Allen alude a caeos como los el P. Antonio de Santarelli, con su obra «De haeresi, achizate apostasía", de 1525, que fuera quemada por los galicanistas; o a los de Miguel de Aninyon («De unitate Ovilis et pastoris", 1578), de Mateo Afflito, Jean de Montaigne, Alejandro Carrerio, Tomás Campegio, Santiago Latomus, Marcuardo de Suza, etc. Autores todos que desmienten el fácil historicismo de recluir la visión cristocéntrica en la Edad Media.

Mas, volviendo al mundo hispánico, deben acá tenerse presente ciertos historiadores de la Conquista, como:

¾ Bernardo Vargas Machuca, 1612
¾ Juan de Matienzo, 1651
¾ Pedro Sarmiento de Gamboa, 1572

---

(28). - Zavala, Silvio, «Introducción", cit., p. LIV y nota 3.

o religiosos como:
¾ Juan de Quevedo
¾ Luis Carvajal
¾ Tomás Bocio
Son escritores disidentes del dogma vitoriano - lascasista.

Y en 1639, en «De indiarum iure", Juan de Solórzano Pereira dará un largo listado, indicando que si es cierto que algunos niegan al Romano Pontífice potestad temporal, "otros que mejor sienten, se la conceden»; y que éstos, «no menos graves y mucho más en número", admiten sin reparos el dominio y jurisdicción otorgado por el Papa a los Reyes de Castilla sobre América (ver:»Política Indiana", libro I, capítulo XI, nº 2 Y 3).

Esto quiere decir que mientras quedara algún margen de libertad intelectual, no todos doblarían la rodilla ante los altares salmantinos

4. 6. Arriaga, Quevedo y Ribadeneyra

Estamos en el siglo de Oro, en el siglo XVII. Ahora damos con tres casos de apartamiento de la doctrina salmantina, que no han sido mencionados por los exegetas, no obstante su importancia manifiesta.

El primero - éste sí tratado por Luis García Arias- es el jesuita Rodrigo de Arriaga (1592-1657), a cuyo respecto leemos:

> «canciller y profesor de la Universidad de Fraga, que puede cerrar la serie, aunque represente ya una completa desviación del pensamiento jusinternacional de la Escuela Española del siglo XVI, pues en su «Cursus philosophicus»(Amberes, 1623) Y «Disputationes Theologicae» (Amberes, 1643-1655) expone doctrinas sobre el Derecho de gentes con las cuales - como indica Legaz- se coloca en, las antípodas no sólo de la doctrina de Suárez, sino de la de Vitoria. En efecto, Arriaga escribe que aun habiendo algunas leyes comunes a todos los reinos que no son de Derecho natural, sino de Derecho de gentes, éstas son muy pocas e hipotéticas, llegando por ello a la conclusión de que es más cuerdo negar la existencia de semejante Derecho de gentes; son las voluntades soberanas de los Estados las que rigen en las

> relaciones internacionales, que solo «de facto» están limitadas por principios de Derecho natural»(29).

Si a fines del siglo XX las normas del Derecho Internacional Público que se imponen a las reglas del orden jurídico interno de las naciones son pocas, ¡cuántas menos serían a comienzos del siglo XVI... !

De ahí la exactitud de la impugnación del profesor de Praga y Amberes, tan poco tenida en cuenta por los panegristas de la Escuela de Salamanca.

Mas, ¿cómo se les podría pedir que mentaran a Arriaga si han ignorado a Quevedo..?

Los salmantinos cuando es dignan nombrar a algún contradictor, mencionan al Hostiense o a Juan Ginés de Sepúlveda. Si lo hacen por comodidad argumentativa o por ignorancia no lo sabemos. Pero aun en la segunda hipótesis, esta omisión parece imperdonable. Porques ¿quién, en el mundo ibérico o fuera de él, no conoce a Quevedo..?

Pues bien, don Francisco de Quevedo Villegas (15801665), genio de los ingenios de la lengua hispánica, gloria excelsa del Siglo de Oro español, además de ser el autor de «El Buscón» y «Los Sueños», fue un excelente tratadista de la ciencia políticas como lo acreditara con su «Vida de Marco Bruto".

Quevedo, encima de brillar en la lírica como pocos, compuso para el rey Felipe IV un manual al que tituló «Política de Dios Gobierno de Cristo", en el que documentó su acabado conocimiento de las Sagradas Escrituras, de la Patrística, de los clásicos latinos y de la experiencia histórica.

En la parte segunda de ese libro, dedicada al Papa Urbano VIII, intercala el tema de las dos espadas tan caro a la concepción cristocéntrica, desde San Bernardo de Claraval en adelante, y dios:

> «Ahora dice (R. S. Jesucristo): «Quien tiene bolsa, la tome, y de la misma suerte alforja; y quien no tiene, venda la capa y compre la espada". Tiempo hay en que lo necesario sobra; y tiempo viene en que lo excusado es necesario. «Qui non habet». Quien no tiene espada, se entiende de lo que sigue...

---

(29). - García Arias, Luis, op.cit., ps. 442-443.

> Yo sigo la interpretación de Cristo y la mente de los apóstoles. Para ir a predicar a las gentes que Cristo está en la tierra, que ha encarnado, que ha nacido el Mesías, no lleven bolsa, ni alforja, ni los zapatos, y no les falte nada. Mas para quedar en lugar de Cristo por su muerte y subida a los cielos, traigan la bolsa y la alforja; y si no tienen espada vendan la capa para comprarla. Cuando predicaren , vayan con solas palabras; cuando gobiernen, tengan espada.
>
> Acuerdo a los doctos que Cristo dijo:»Non veni mittere pacem, sed gladium». Y si los apóstoles hablan de quedar a proseguir la obra para que Cristo vino, ¿cómo la enviarán, que es a lo que dios que vino? Cual espada es ésta, declaran los sagrados expositores. Que esto se entienda así, pruébalo lo que se sigue en el Evangelio: "At illi dixerunt: Domine, ecce duo gladii hio. A t ille dixit eis; Satis estil. En todas estas palabras, y en solas ellas, está el imperio y poder de los sumos pontífices puesto silencio a los herejes que dicen que no los son lícitos los bienes temporales... ".

Herejes son aquellos que niegan potestad temporal a la Silla Apostólica. Quevedo sabe que en España abundan en las cátedras universitarias quienes enseñan tal herejía. Por eso, les pega con fuerza teológica; y agrega:

> «Palabras son de Cristo... permitiendo la jurisdicción, que se llama «de utroque gladio", a la Iglesia que no siempre había de ser desnuda, pobre y desarmada...
>
> David, Reg. 1, c. 17, dice: «Et noverit universa Ecclesia haec, quia non in gladio, nec in hasta salvat Dominue: ipsius enia est bellum". Tiempo vendrá donde le sería lícito el dinero, y conveniente la espada. Los propios pasos sigas la doctrina. En unos siglos no le falta nada , desnuda y sin defensa; y en otros ha menester vestidos y armas, para que no le falte todo"(30).

---

(30). - Quevedo Villegas, Francisco de, Política de Dios y Gobierno de Cristo, Bs.As., Espasa-Calpe Argentina, 2a. ed., 1947, ps. 98, 99.

¡Admirable exégesis evangélica acerca de la inserción histórica de la Iglesia!

Porque no podía ser igual la adecuación de la Iglesia al régimen temporal antes o después de Constantino, antes o después de Carlomagno, antes o después del Estatismo galicano. Hay tiempos y tiempos, y es a Pedro a quien le incumbe meter timón mar adentro.

A la Historia -la existencia- lo que es de la Historia; y a la Filosofía -la esencia- lo que es de la Filosofía. Quevedo, que ha marcado los giros epocales; ha puesto también un criterio intemporal: Cuando predicaren, vayan con palabras solas; cuando gobernaren, tengan la espada en la mano.

Y, sobre todo, lo que acá nos interesa subrayar con lápiz rojo: que en España, en 1621, había notables escritores que sostenían sin timideces la plenitud de la jurisdicción pontificia.

Ahora pasamos a otra figura de altísimo relieve intelectual: el Padre Pedro de Ribadoneyra, S. J. (1526-1611).

Ribadeneyra fue el segundo de San Ignacio de Loyola en la Compañía de Jesús; con estudios en Roma, París, Lovaina y Padua; profesor en Palermo; provincial de su Orden en Lombardía, y Asistente General de dicha Orden.

De su vasta producción se destaca el libro «El Príncipe Cristiano", también titulado «Tratado de las virtudes del Príncipe cristiano contra Maquiavelo y los políticos", publicado por primera vez en Madrid en el año 1595.

En esa obra, al entrar en materia política, el autor declara de entrada su adhesión a los clásicos, en particular a Santo Tomás de Aquino y Egidio Romano. Sostiene que esa materia no es ajena a sus hábitos:

> "pues Santo Tomás y Egidio Romano, y otros religiosos y doctísimos varones, no la tuvieron por ajena al suyo, y escribieron admirables libros del gobierno de los príncipes».

Recordemos que «De Regimine Principum» del Aquinate habla sido específicamente impugnado por la Escuela de Salamanca (aduciendo la autoría de Tolomeo de Luca, o cualquier otro motivo), y ni qué decir del tratado de Egidio, compendio del «teocratismo».

Aunque el objetivo de Ribadeneyra era considerar la prudencia política en sentido cristiano, y no el tema de la potestad de la Iglesia, alude a este último al escribir sobre los principios generales. En tal sentido podemos espigar los puntos que siguen.

Uno es la calidad de Cristo como Rey, afirma que eso es: "lo primero y más principal que la misma religión, en general, nos enseñarles decir que Dios «solo da los reinos, y rige los reyes... como Rey soberano y solo monarca del universo, hace gloriosos a todos los reyes, sus criados y ministros que reinan por El". Añade:

> "el solo es verdadero rey, y rey de reyes, y señor de los señores; que solo es invisible o inmortal, y el que da los reinos y los quita a su voluntad».

Cita a San Bernardo, quien prueba «que Cristo nuestro Señor fue juntamente rey y sacerdote". Tras referirse que el Imperio y la Iglesia van juntos, como la espada y la cruz, acopia textos de la Patrística, y hacia el final del libro torna a subrayar que Cristos

> «Dios único y verdadero, que es un bien sumo e infinito, principio y fin de todas las cosas, Gobernador del mundo y Señor de todos los imperios; y el que los da y quita a su voluntad»(31).

La realeza de Cristo, puesta como epítome y colofón, define la ortodoxia de este ilustre apologista cristiano.

En segundo lugar, estudia la potestad de la Iglesia. Acá, dado que parte del Derecho Divino Positivo, y no de analogías naturalistas, sus análisis de los problemas que acuciaban a los salmantinos, al revés de las oscuras y vacilantes conclusiones de datos, produce definiciones claras y categóricas. Leamos sus palabras:

> «Todas sus ovejas encomendó Cristo, nuestro Redentor, a San Pedro, como a su único vicario y sumo pastor, para que las apacentase con el saludable pasto de la verdadera y católica doctrina, y a los sucesores de Pedro principalmente... y a los príncipes seglares, como a ovejas, ser enseñados: porque al mismo San Pedro dijo el Señor que él había rogado al Padre Eterno por él, para que no desfalleciese su fe. Además de las Sagradas Letras, nos enseñan esta verdad la costumbre y uso universal de la santa

---

(31). - Ríbadeneyra, Pedro, S.J., Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan, Bs.As., Sopena Argentina.1947, ps. 27, 28, 34, 192.

> Iglesia, y los decretos de los sumos pontífices, y la autoridad de los santos doctores, y los ejemplos de los buenos reyes, y la misma razón. Porque desde que comenz6 la santa Iglesia a tener reyes cristianos, en las dificultades y controversias eclesiásticas que en ella se han ofrecido, nunca jamás se acudió a emperador, a rey o príncipe seglar para que las decidiese y determinase, sino al sumo pontífice y a los concilios y juntas de los obispos, como a jueces puestos para ello de Dios".

Continuando con la potestad eclesiástica, tras a colación diversos argumentos de autoridad (incluso del propio Roberto Belarmino); puesto que, conforme a San Agustín, "sería gran locura y atrevimiento, decir o escribir que no es bien hecho lo que la Iglesia universal siempre ha usado y usa». Entre tantas autoridades destaca la del Papa Gelasio, cuando enseñaba que las causas más graves e importantes quedaban reservadas al juicio de la Santa Sede. Además menta al emperador Constantino, quien ordenó obediencia al sacerdote, en las cosas espirituales, "pero también en las seglares". Transcribe a San Gregorio Nacianceno, cuando advertía a los príncipes:»... También nosotros imperamos, y con un imperio mayor y más perfecto. Pues oíd otra voz más libre, y sabed que sois ovejas de mi manada y rebaño». Después a San Juan Crieóatomogquien en análoga circunstancia, les decía: "cuyo reino - el del sacerdocio - es mayor que el vuestro. Y concluye con San Ambrosio que:

> «los sacerdotes dan los imperios y no los usurpan y toman para sí"(32).
>
> Luego, se adentra Ribadeneyra en la cuestión de la potestad secular.

Aquí manifiesta que ella es creación humana, y que depende de la prudencia; en tanto que la potestad eclesial exige una luz más alta.

Entonces, los príncipes de la tierra, están obligados a:

> «ser defensores de la fe católioa, proteotores de la Iglesia, honradores de los prelados y sacerdotes, fieles ministros y ejecutores de la divina voluntad, cuchillo de los herejes, verdugo de los malos, premio y consuelo de los buenos».

---

(32). – Ribadeneyra, Pedro, S.J.., op.cit., ps. 52, 53, 58.

Si así no se Comportan pueden ser excomulgados. Acerca de esta excomunión, religioso - política, dice Ribadeneyra palabras interesantes.

Ilustra el castigo eclesial con el caso clave del rey de Francia Felipe el Hermoso, condenado por el papa Bonifacio VIII. Asimismo cita el caso de Federico II. Comentando los castigos que estos gobernantes recibieron por sus faltas contra el Papado, arguye con San Antonino de Florencia, y, tras él, con San Agustín. Así:

> «dice San Agustín que la excomunión es la mayor pena que tiene la Iglesia, cuya sentencia confirma Dios, como lo dice San Jerónimo; porque como escribe San Juan Crisóstomo, no es hombre el que ata, sino Dios, que le dio la potestad...
> San Clemente, papa testifica que decía el príncipe de los apóstoles, San Pedro, que los reyes y emperadores debían obedecer a los sacerdotes... ; por esto dijo Dios al profeta Jeremías: «Yo te he hoy puesto sobre las gentes y sobre los reinos"...
> Y de este lugar prueba Inocencio III que es mayor la potestad espiritual del sacerdote que la temporal de los reyes; y lo mismo dice Bonifacio I, escribiendo al emperador Honorio; y Gelasio I, al emperador Anastasio... y San Gregorio Nacianceno, y San Juan Crisóstomo y San Ambrosio anteponen la dignidad del sacerdocio a la del rey...
> Por esto Pedro Blesense, escribiendo al Papa, le dice estas palabras «Ningún duque, rey ni emperador esta fuera de vuestra jurisdicción; la cruz de Cristo sobrepuja y excede las águilas imperiales, y la espada de Pedro a la de Constantino, y <u>la silla apostólica es superior a la potestad del imperio</u>"...
> De aquí vino la reverencia... que todos los reyes y emperadores cristianos hoy día hacen al sumo pontífice, como a vicario de Jesucristo nuestro Señor" (33).

Con estos textos el lector se debe haber reencontrado con la genuina doctrina cristiana. Textos lisos y llanos, que cualquier persona de buena fe o sentido coman puede leerlos sin prevenciones de segundas intencio-

---

(33). – Ribadeneyra, Pedro, S.J., op, cit., ps. 33, 89, 90.

nes, sin perderse en los vericuetos de las múltiples distinciones sutiles de los escolásticos decadentes. Textos impregnados de los sucesos históricos, como corresponde a una fe metida en el acaecer existencial, y no simplemente propuesta cual un teorema matemático. Textos, en fin, despojados del naturalismo y el racionalismo ecumenista de Francisco de Vitoria. "¡Certidumbre, certidumbre!», como la que reclamaba Blas Pascal.

Quizás por ese aguzado sentido histórico es que Ribadeneyra recuerda, circunstancias de las que otros teólogos - juristas de su época no querían acordarse. Como ésta:

> «El rey de Aragón don Pedro, que ganó el reino de Sicilia y le quitó a los franceses, fue excomulgado de los sumos pontífices Martín IV y Honorio asimismo IV, por ser el directo dominio de aquel reino de la Iglesia, y haberse apoderado el rey don Pedro de él, contra la voluntad de los Papas que en aquella sazón le gobernaban" (34).

Estamos, pues, en que en 1595, ya editadas y divulgadas las «Relecciones» de Vitoria, Pedro de Ribadeneyra prescinde de ellas (puesto que no lo cita nunca), a la par que expone el cristocentrismo sin disimulo; ni limitaciones.

¿Por qué ninguno de los historiadores del pensamiento político hispano del siglo XVI ha mencionado a Ribadeneyra en sus prolijos listados..? (Nos referimos, claro está, a su posición pontifical).

No lo sabemos. De seguro que no es porque fuera desconocido. A la primera edición, le siguió la de Amberes de 1597 y de 1601, y la traducción latina en la misma ciudad belga de 1603, la castellana de Madrid de 1605, la francesa de Dovay de 1610, y las castellanas de Madrid de 1788 y 1868. Tampoco puede atribuirse la omisión a que su lectura ofreciera dificultades. Modesto de la Fuente decía que éste es «uno de los mejores libros que salieron de su pluma y que podemos llamar una de las más apreciables joyas de nuestra literatura clásica en su siglo de oro". El Padre Mir en una introducción, observa que Ribadeneyra es: "quizá el escritor de aquel tiempo en cuyos libros fluye la lengua castellana más libre y

---

(34). - Ribadeneyra, Pedro, S.J., op.cit., p.82.

exenta de modismos anticuados, de voces y locuciones viciosas y de transposiciones violentas; no hay en ellos frase o giro de que no pueda usarse hoy con igual propiedad y elegancia". Y el famoso crítico literario Juan Andrés concluirá: «Sería inútil buscar en la oratoria moderna obras que se acerquen más a la elocuencia ciceroniana que las del Padre Ribadeneyra».

Entonces, la razón del ocultamiento debe estar por otro lado.

Nosotros tenemos una simple sospecharla trasladamos al lector por si damos con alguien inquieto, que desee proseguir nuestra indagación.

Se nos ocurre muy sugestivo el hecho que ninguno de los más célebres escritores del Siglo de Oro adorne los anales salmantinos. Tal vez, algo suceda por allí. Habrá que ir a las obras de Mariana, Saavedra Fajardo, Juan Luis Vives, Arias Montano, Cracián, etc. ; o examinar el «Breve tratado en que Be declara la manera que se podría proponer la Doctrina de nuestra Santa Fe y Religión cristiana a los nuevos fieles", de fray Luis de Granada. Posiblemente, el lector obtenga alguna recompensa. Por lo menos eso es lo que nos ha sucedido a nosotros con los casos de Quevedo y Ribadeneyra, "téocratas» convictos, y ocultos por no llevarle el apunte a las luminarias de Salamanca.

4-7- Diego Laínez

Luz de Trento, martillo de herejes, gloria de España. Así proclaman estudiosos como Menéndez y Pelayo a este sucesor de San Ignacio que fue el P. Diego Laínez S. J. (1512-1565).

General de la Compañía de Jesús y principal figura teológica del Concilio de Trento, el nombre del F. Laínez no podía ser omitido por nadie que estudiara el período con imparcialidad.

No ha sucedido así. ¿Por qué..? Veamos.

Aunque la doctrina expuesta por el P. Laínez es ciñe al terreno estrictamente eclesiástico -esto es: la relación entre el Papa y los obispos- sus implicancias para otros órdenes eran obvias; y así lo entendieron quienes lo combatieron en, Trento. Porque fue en la sede del Concilio General donde se desarrolló este capítulo de la historia de la Iglesia.

A este efecto seguiremos de cerca la prolija tesis del P. Feliciano Cereceda, quien en ningún momento oculta su condición de salmantino. Dato este que juzgamos significativo, toda vez que el enfrentamiento de Trento fue entre Laínez y los discípulos de Vitoria.

El problema se suscitó en 1562 en las íntimas sesiones del Concilio. Se planteó por la actitud de varios obispos españoles, auspiciados por el delegado de Felipe II, Vargas, acerca de la cuestión de la «residencia» de los obispos y de la reforma de la Curia romana. Aprovechando la existencia notoria de los abusos y malas costumbres renacentistas de la Curia, los españoles quisieron suprimir el uso, es decir, la plenitud de la potestad apostólica, en el plano jurisdiccional. Concretamente pedían que se elevara a los obispos a la condición de un poder inmediatamente derivado de Cristo, y no derivado del Sumo Pontífice. De ese modo pensaban establecer una especie de «monarquía constitucional» en Roma, o, como dijo Giambattista Cicada: "que cada cual sea papa en su obispado". Naturalmente, a los que se oponían al proyecto episcopalista los llamaron «papistas» y «lacayos del Papa».

Lo importante del episcopalismo es su raíz teológica. Los notables cardenales Paleotti y Pallavicini hicieron su denuncia. Así:

> «Desde Paleotti y Pallavicini se ha repetido que los teólogos españoles, mantenedores de estas teorías, ramificaciones del "episcopalismo anticentralista» y del «conciliarismao episcopal"... , lo hicieron influenciados por las explicaciones del Maestro Francisco de Vitoria, del cual eran, espiritualmente, discípulos muchos de estos doctores nuestros; Guerrero y Ayala lo fueron, efectivamente en Salamanca. Así parece hoy bastante cierto, y a ello inclinan, además las ideas particulares de Cano y Carranza y las de Pedro de Soto, que en el Concilio se pronunció también por esta teoría "muy fuertemente», como dice el P. Laínez» (35).

El espíritu que animaba al episcopalismo era similar al del conciliarismo. El P. Cereceda - en bien de sus amigos salmantinos- intenta mostrar sutiles diferencias entre esta teoría - de «conciliarismo anticentralista", según

(35).- Coreceda, Feliciano, S.J., op.cit., tº II, ps. 157, 131, 135, 158.

la llama- y el antiguo conciliarismo de Basilea, el de Ockham y Marsilio de Padua, y el galicano de Constanza. Pero, al cabo, conviene en que ella estaba inficcionada de «regalismo", y que algunos de sus sostenedores (en particular el vitoriano Pérez de Ayala) la llevaron hasta sus límites cismáticos. Como asimismo admite que: «Es cierto que Paleotti señala a Vitoria como iniciador de esta teoría y que sus discípulos de Salamanca la llevaron a Trento, alegando su autoridad».

Así las cosas, las alzó la voz de Diego Laínez.

El se espanta ante afirmaciones «como que el Papa no es «rector universalis Ecclesiae; non habet plenitudinem potestatis noque vocat alios in partes sollicitudinis". Ni los da a los inferiores jurisdicción, sino usurpa la que de "iure divino» les conviene».

Paradojalmente, los naturalismos vitorianos se habían trasmutado aquí en «divinismo" episcopal. Y fueron más allá. Pedro de Soto hermano de Domingo), Gonzaga y Seripando llegaron a calificar al Papa Pío IV cual «enemigo de la Santa Sede", por oponerse a sus reclamos.

Al contestarles, Laínez comenzó por distinguir la potestad de orden de la de jurisdicción. Con respecto al acto jurisdiccional sostuvo: "no tengo inconveniente en afirmar que también este poder viene de Dios, pero no directamente, sino por medio del Papa". Adujo además que: «El Sumo Pontífice no puede ser reformado por el Concilio, ni se le puede limitar y sustraer el derecho que tiene del mismo Cristo para toda clase de dispensas».

Al final, la tormenta teológico amainó, y en la sesión del 15 de julio de 1563 se impuso la buena doctrina. La misma que definiría el Papa Pío IX en su Encíclica «Quod numquam", el Papa León XIII en su Encíclica «Satis cognitum", el Concilio Vaticano I y el canon 329 del moderno Derecho Canónico; la doctrina antiepiscopalista en suma.

La condición de defensor de la autoridad pontificia, fue, pues, el «aspecto más caracterizado de Laínez", en su vida y escritos. Y en eso prosiguió independientemente de su labor conciliar. El General de los jesuitas compuso un tratado o «Disputación» sobre este asunto, dividido en seis cuestiones. Ratificó allí que la potestad de jurisdicción es divina: "si se considera en su fuente original y plena, que fue San Pedro y lo son sus sucesores, y esto, dice, debe sostenerse como artículo de fe católica".

Además:

> «La jurisdicción comisaria de los arzobispos, patriarcas y legados, procede del Papa, y gracias a él presiden a otros obispos y conocen por vía de apelación sus causas. Pase si esta potestad mayor deriva del Pontífice, con mucha más razón le debió entregar Cristo sea otra corriente y más circunscrita de los obispos...
> ... el Pontífice romano, por derecho divino, es pastor, rector y obispo universal de la Iglesia; es su cabeza y su fundamento y tiene la plenitud de potestad. Así que no puede ser juzgado ni reformado por el Concilio, exceptuando un caso de herejía; otra actitud induce al cisma, y esa autoridad del Concilio sobre el Papa no significa más que una entronización de la aristocracia en un principado monárquico por instituto divino, por derecho natural y político...
> (los conciliaristas y reformistas) pretenden también renovar a todos los príncipes seglares y fiscalizar su gobierno. Quisieran por su gusto dirimir las controversias entre el soberano de las Españas y el rey cristianísimo, y luego las de los otros; de donde necesariamente es ha de venir a un seísmo y derrumbe de la república cristiana» (36).

Contra esos teólogos, autoproclamados árbitros de los conflictos internacionales por encima de los reyes y pontífices, escribe el General de los jesuitas. Los textos de Laínez son claros. Los enturbia la glosa del P. Cereceda. Leamos.

Su primera consideración no puede ser más exacta, al decir:

> «En el terreno eclesiológico se adelanta Laínez tres siglos al Concilio Vaticano, proclamando y fundamentando científicamente la infalibilidad pontificio y el primado de honor y de jurisdicción... es un alegato sereno, pero en el fondo terrible, contra todas las ideas galicanas que ya levantaban cabeza en Trento. Por eso no deja de extrañar el olvido de Turmel al examinar la evolución de estas materias, silenciando el nombre de Laínez».

---

(36). – Cereceda, Feliciano, S.J., op.cit., tº II, ps. 171, 186, 231, 238.

Nada de extraño, diríamos nosotros, puesto que ésa es la conducta constante de los escritores franceses (desde Bossust) en orden a la potestad pontificia. Como fuere, tras esa anotación justa, añade el P. Cereceda:

«Insistiendo en esa profunda corriente jurídica española, llega a discutir (Laínez), al igual que Vitoria, Soto, Covarrubias y Suárez, la capacidad de la Iglesia en el orden civil, otorgándole poder jurisdiccional, pero sólo de un modo indirecto, ciemntando su prueba en la subordinación existente del fin temporal al eterno, y, consiguientemente, de la ley civil a la eclesiástica».

Un biógrafo tan prolijo y detallista con sus citas, aquí no ofrece ninguna. Es decir, que nos quedamos sin saber dónde, cuándo y cómo Diego Laínez habría propuesto una doctrina similar a la de Vitoria.

La perplejidad es mayor porque antes, con referencia precisarnos ha dicho que Laínez defendió la «plenitudo potestatis» pontificia. Acá, a su vez, invoca un argumento de subordinación de lo temporal a lo espiritual, que, como es obvio, nada tiene que ver con el naturalismo vitoriano, que nunca habla de subordinaciones sino de autonomías, soberaneáis y paralelismos. Pero el desconcierto se aumenta porque, a renglón seguido, el P. Cereceda afirma que Laínez adhirió a las teorías de Alfonso de Castro sobre «la punición armada de los herejes", también apoyada por otros ensayistas hispanos como Eymeric, Palacios Rabios, Torquemada, Francisco Peña, Luis Páramo, etc. , ninguno de los cuales figura en el listado de honor salmantino (37).

> Todavía cabría añadir un argumento «contrario sensu»: los cronistas de la Escuela de Salamanca, que no han dejado de incluir en sus nóminas hasta el más oscuro fraile reclutado por Las Casas para las canonjías indianas, ¿hubieran pasado por alto a la primera figura del Concilio de Trento en el caso de alguna coincidencia con Vitoria..?

En cualquier hipótesis, nos atendremos a la prueba documental. Con lo hasta ahora probado, el único vitoriano a la vista resulta ser el P. Cereceda.

De todas maneras, la cuestión de las vías - directa o indirecta -, para nosotros, carece de trascendencia siempre que se comience por proclamar la plenitud de la potestad papal. Que se la proclame con corteza, sin

---

(37). - Cereceda, Feliciano, S.J., op.cit., tº II, ps. 461, 463, 466, 467, 478, 479.

probabilismos ni dudas metódicas, como las de Vitoria en la Relección «De la potestad del Papa y del Concilio».

Por lo demás, ya sabemos que el P. Diego Laínez S. J. Ese inscribe entre los grandes anticonciliaristas de la historia de la Iglesia Católica. Problema teológico esencial, divisorio de aguas, en particular de las aguas modernistas, que son lustrales para los panegiristas de la Escuela salmantina.

Además, el antagonismo entre la concepción jerárquica y la concepción democrática de la Iglesia es suficientemente neto como para que nadie se engañe acerca de la ortodoxia o heterodoxia de un escritor.

En este punto es conveniente recordar que Francisco de Vitoria había sido un divulgador del conciliarismo en el mundo hispano; por supuesto, que con sus típicas vacilaciones. Así lo entiende su discípulo el P. Urdánoz. Cita él un texto de Vitoria, aclarando que sus aserciones «no pueden agradar a muchos teólogos y juristas, incluidos Torquemada y Cayetano", y después lo glosa de este modo:

> «En efecto, Torquemada había expuesto y defendido ampliamente esta doctrina de que toda la potestad de los prelados en la Iglesia deriva, inmediata o mediatamente, del Papa. Y Cayetano había enseñado lo mismo... Por lo demás... es hoy sentencia común... Tesis que ya es enseñada claramente por Pío XII.
> Vitoria, en cambio, se deja influir un tanto en estas proposiciones de la idea democrática y de un episcopalismo excesivo, e insinúa fuertemente la tesis del origen inmediatamente divino de la jurisdicción episcopal, puesto que parece acentuar con exceso la idea de una sucesión de los obispos en la jurisdicción apostólica ordinaria, en virtud del derecho divino e independientemente del Papa. Es cierto que con esta y otras insinuaciones, sobre todo en la relección siguiente, Vitoria haya influido en la tendencia episcopalista anticentralista de sus discípulos, los teólogos y Padres españoles del concilio de Trento, que con tanto tesón defendieron el derecho divino de la residencia de los obispos. Doctrina que tomaron de Vitoria" (38).

(38). – Urdánoz, Teófilo, O.P., «Obras, etc." cit., p.351. Por cierto que, conforme al método ecléctico que los de su escuela adoptan – "del sí, pero no» -, a renglón seguido arguye el P.

> Bien. Ahí tenemos suficientemente aclarado el problema que originara el P. Cereceda. El agua y el aceite no se mezclaban. Quien estaba con el Tapado lo estaría siempre, y quien estaba contra el Papado lo estaría en cualquier terreno que el tema se considerara. El episcopalismo pudo o no ser una originalidad vitoriana. Lo seguro es que los discípulos del Maestro de Salamanca pretendieron imponerlo en Trento, y si no lo consiguieron fue, entre otros motivos, por la ardiente oposición de Diego Laínez.
> Luego, ya sabemos de qué lado queda esta gran figura de la tradición católica, oscurecida en España por el influjo vitoriano.

4. 8. Bovadilla y Solórzano

Entramos al campo jurídico.

Lo hacemos, en primer lugar con el licenciado Jerónimo Castillo de Bovadilla (n. 1547).

Fiscal de la Real Chancilleria en Valladolid, cuando Felipe III, antes había sido Abogado de la Corona bajo Felipe II. Doctorado en Salamanca, y, por tanto, buen conocedor de la tendencia interna que se agitaba en esa Universidad. En Madrid publicó en 1597 su «Política para Regidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra y para Prelados", que fuera reeditada en Medina del Campo en 1608 (y en Barcelona, en 1818). Fue uno de los juristas más acreditados en su siglo y uno que siguió siendo citado en los escritos abogadiles de los siglos siguientes.

Urdánoz que «en el fondo» Vitoria rechaza el episcopalismo. En ese sentido preferimos las contundentes aserciones del Dr. Venancio D.Carro. El, en varias ocasiones se pronuncia en favor del episcopalismo rechazado en Trento.Asf dios que Herveo y San Antonino de Florencia tenían opiniones discutibles: "v.gr., si los obispos reciben «inmediata» de Cristo la potestad de jurisdicción. Ellos están por la negativa, nosotros por la afirmativa": op.cit., tº I, p.289, nota 64. Este sería un vitorianismo consecuente. En cambio, Urdánoz tan pronto condena el episcopalismo como después lo justifica. Con ese método escribe que si bien «en apariencia (es) el mismo planteo de la cuestión que en los teólogos conciliaristas", pero su «espíritu» seria muy otro. Y que «la resistencia a los abusos de la Curia romana -teóricamente correctos", no era eficaz; sin embargo, ella influencia el "espíritu de cierta independencia que caracterizó a los teólogos españoles de Trento... que una gran parte de aquellos prelados y teólogos españoles hablan aprendido en las enseñanzas y normas prácticas del Sócrates español desde su cátedra de Salamanca": op.cit., ps. 411, 412. Absteniéndose por supuesto, de citar a Diego Laínez, lo que le evita comparar las «ortodoxias» que menta.

En su célebre tratado Castillo de Bovadilla traza un panorama completo y actualizado del debate sobre la potestad pontificia. Con método genuinamente escolástico comdenza por exponer «la opinión negativa con todo lujo de detalles». Luego de lo cual, dice Paulino Castañeda:

«Pero hay una opinión contraria que pone ambas espadas en manos del Papa. Y esta opinión que pone el imperio y la potestad temporal en manos del Romano Pontífice y la Iglesia y de donde la toman emperadores, reyes y príncipes, "es más segura y seguida».

> «Después que Cristo nuestro Dios entregó a Pedro las llaves del terrenal y del celestial imperio, los Romanos Pontífices tienen y tendrán dos imperios y cuchillos: el espiritual y el temporal, pero éste en hábito y potencia y no en acto, porque el uso y ejercicio de él, pasóle y concedióle la Iglesia a los emperadores y reyes para que a beneplácito y utilidad de ella usasen de él".

"Explica profusamente textos y argumentos que parecen oponerse a esta opinión, por ejemplo: el texto bíblico de que todo poder viene de Dios, se entiendedice, que la potestad secular se deriva de Dios en los príncipes seculares, «como de causa primera no inmediata sino mediante la derivación de la Iglesia y del Papa Vicario de Cristo como de causa segunda e instrumental».

Concluye que el Papa tiene ambas potestades, la espiritual en acto y la temporal en hábito y potencia, según la opinión común de los canonistas que es la más recibida y aprobada. Y porque el Dante en su libro «Monarchia» escribio» que el Imperio no se derivaba ni dependía de la Iglesia, "fue casi condenado, después de muerto, por hereje».

Y por eso la Donación de Constantino al Papa Silvestre, más que una donación fue «relaxación o restitución.

Citando al Panormitano dice que los papas usarán de la potestad temporal en graves y arduos negocios y en graves dificultades que causan escándalo en la cristiandad, «y no de otra manera, y mudar el Imperio y los Reinos con justa causa de Oriente a Occidente, y de una en otra gente, por lo que toca al regimiento espiritual de la Iglesia" (39).

(39).- Castañeda, Paulino, «La Teocracia, etc.", cit., p. 403.

> Esto quiere decir que en 1597 habla autores prestigiosos en Madrid que se animaban a refutar a Vitoria en toda su argumentación.

El Dr. Venancio D. Carro no se dignará registrarlos; aun cuando en el caso del Doctor Jerónimo Castillo de Bovadilla, la Real Academia Española lo haya incluido en el «Catálogo de Autoridades de la Lengua". Es lógico que no se los registre, porque sino la «unanimidad» de aceptación de la teoría vitoriana quedarla un tanto maltrecha.

Claro que a quien no pueden ignorar, aunque mucho lo desearan, es a Juan de Solórzano Pereira (1575-1654).

Para establecer el «plebiscito teológico", asevera el Dr. Carro, nada significa «un Solórzano Pereira, que en pleno siglo XVII acude a las viejas ideas, que estaban bien olvidadas y enterradas por los teólogos» (40). Esto lo escribe al promediar el siglo XX, cuando las viejas ideas del historicismo - que valida siempre lo posterior frente a lo anterior estaban desacreditadas, por teólogos y no teólogos.

Empero, algo debe haber significado Solórzano cuando escritores prosalmantinos, como Francisco Javier de Ayala, José Torre Revello y Luis Gracia Arias, entre otros, le han dedicado libros a su estudio (41).

Bien: pasemos ya al objeto de nuestro interés.

Las obras principales de Solórzano fueron: «De crimine parricidii Disputatio" (tesis doctoral, en Salamanca, 1605); "De Indiaram jure disputationes2 (Madrid, 1629), su abreviación castellana, «Política Indiana» (1647). Y «Emblemata Regio-Polítca» (1655). Por ellas, la Real Academia. Española lo incluyó en el «Catálogo de Autoridades de la Lengua».

Su autoridad en los temas americanos reposaba en el conocimiento directo del asunto puesto que fue Oidor de la Real Audiencia de Lima por 18 años (de 1609 a 1627). También contaba con gran experiencia administrativa, ya que fue Fiscal del Consejo de Hacienda, después del de Indias y, por último, del de Castilla. En cuanto a su sabiduría jurídico - legislativa, quedó acreditada por encima de toda objeción con la tarea material de efectuar la gran «Recopilación de las Leyes de Indias", de 1680.

---

(40).- Dr.Carro, Venancio D., O. P., op.cit., tº II, p.48.

(41).- Ayala, Francisco Javier de, Ideas políticas de Juan de Solórzano, Sevilla, 1948; Torre Revello, José, Ensayo Biográfico sobre Juan Solórzano Pereira, Bs.As., 1929; García Arias, Luis, Títulos con que se pueden justificar la adquisición y retención de las Indias Occidentales por España, según la «Política Indiana» de Solórzano Pereira, Santiago de Compostela, 1943.

Pocos como Solórzano podían exhibir una idoneidad tal en materias públicas. Empero, por sobre todas esas capacidades, lucía su inmenso patriotismo, que le permitió entender que la cuestión indiana se ventilaba principalmente contra los enemigos de España. Por eso es que en la «Política Indiana» coloca por delante la advertencia que va a considerar los «justos títulos» para:

«satisfacer a tantos herejes y escritores mal afectos a nuestra Nación que nos ladran y muerden».

Una esclarecida voluntad nacional, en las España de la Cristiandad. Digna, por tanto, de ser analizada con cuidado. Examen que pasamos a realizar, transcribiendo los párrafos más destacados de su obra, referentes a nuestro tema, conforme a la antología publicada en 1947 por Luis García Arias.

Para Solórzano el título principal del dominio americano es la Bula de Donación; que es: "el título por cuanto y presupuesto por su uso y larga observancia, sostenido de buena fe". Esto es: la donación reforzada por la prescripción adquisitiva.

Acerca de esta cuestión primera y principal, sabe él perfectamente que el «docto maestro Francisco de Vitoria", la ha negado. Lo atribuye a la circunstancia de que «tuvo poca noticia de estas Indias y sus historias". Al mismo tiempo afirma que «otros que mejor sienten» y «más graves» (que Vitoria) han admitido el título de donación.

Solórzano propone un orden propio para la exposición del problema, que comienza por la aseveración más genérica:

«Pero cuando este título (imperial) no sea tan firme, porque hay otros autores que le repugnan y no quieren conceder al Imperio tan gran latitud, en la concesión del Romano Pontífice pocos católicos hay que dejen de convenir, teniéndola por muy sólida; porque, aunque algunos lo nieguen del todo la potestad temporal, aun en los reinos de los fieles, otros, que mejor sienten, se la conceden, y los más tomando una vía media, convienen que aunque no la tenga directamente... , es, sin duda, que la tiene indirectamente" (42).

---

(42).- Solórzano Pereira, Antología Política Indiana. Antología, Selección y prólogo de Luis García Arias, Madrid, Editora Nacional, 1947, tº I, ps.68, 71, 70; corresponden al libro I, cap. IX y cap.X de «Política Indiana», a la cual se indicarán en adelante.

Este punto, que es básico, lo aclara con la siguiente proposición:

«Lo que se ha querido poner en duda es qué genero de dominio se quiso conceder y concedió por la Bula de Alejandro VI a los Reyes Católicos, y sus sucesores en los reinos de Castilla y León; porque algunos graves autores dicen que sólo el cuidado de la predicación, conversión v protección general de los indios... Pero otros no menos graves, y muchos más en número, son de opinión que el dominio y jurisdicción que se les quiso dar y dio en todo lo que entonces se había descubierto del Nuevo Orbe, y adelante se descubriese fue general y absoluto, y para que quedasen Reyes, y dueños de las provincias, y personas, que descubriesen, convirtiesen y redujesen a la Iglesia, y a su obediencia, con cargo de cuidar con todas las veras de cuerpo y alma de esta conversión y propagación de la fe, y que fuesen bien instruidos y conservados en ellas los ya convertidos.

Esta inteligencia es más conforme a las palabras de la misma Bula, que tantas veces repite esta omnímoda concesión" (43).

Cual se aprecia, Solórzano opta por sacar el debate del campo abstracto o hipotético, y centrarlo en la concreta Bula de Donación de mayo de 1493. Esta leída como correspondía, sin las aliteraciones y falsificaciones de Bartolomé de las Casas, a quien habían seguido los salmantinos.

Después, el autor se plantea dos posibilidades u objeciones. Por la primera dice:

«Fuera de ser cierto que en materias opinables, cual ésta lo era, a la Sede Apostólica pertenece declarar la que es debe guardar y seguir, como aquí lo declaró con el hecho mismo, y no se permite a nadie reclamar, ni volver a poner en duda semejantes declaraciones, especialmente revalidadas ya, y como autorizadas y prescriptas con su uso y larga observancia, o con la posesión, que en virtud de ellas se ha ido continuando con buena fe y por transcurso de largos tiempos...

Aun cuando nuestros Reyes quisieran voluntariamente dejar las Indias, y abdicar de sí el derecho, o dominio, que tienen y ejercen en ellas, no lo pudieran hacer sin pecado. Pues era faltar a lo prometido a la Iglesia, al amparo de los indios, ya convertidos, que sin cuidado apostatarían y volverían a su idolatría y perversas costumbres" (44).

---

(43).- Solórzano Pereira. «Antología, etc.», cit., ps. 82-83; libro I, cap. XI.

(44).- Solórzano Pereira, «Antología, etc.», cit., ps. 84, 86; idem.

La perspicacia del Consejero de Indias le hizo dar vuelta como un guante el argumento salmantino. Rigoristas o ultrarrigoristas los moralistas vitorianos hablan hecho de la inquietud de conciencia de los monarcas hispanos su caballito de batalla. Pues, acá - les decía So1órzano-, el pecado lo cometerían los reyes si faltaban a sus promesas, a la Iglesia y a los indios.

Tras esta cuestión introduce la otra:

«Y cuando aún las Bulas Apostólicas hubieran dicho que sólo les daba la protección, esa en los Reyes significa e incluye la jurisdicción; y no pudiendo ejercerla por al mismos los Romanos Pontífices, entre estos infieles, y para los santos efectos que se han referidos ninguno de los Príncipes cristianos de aquellos tiempos se pudo conceder y cometer con más justa causa de razón y conveniencia cristiana y política que a los Reyes Católicos de España por el bien universal de la Iglesia».

De nuevo, merced a su recto saber jurídico, Solórzano destruye la construcción idealista misional, con la muy simple reflexión de que la protección política requiere de la potestad de regimiento.

En este punto debe hacerse una muy notable salvedad.

Es la referente a la inclinación de Solórzano por el regalismo, que lo llevaría a la formulación de la teoría «vicarial» del Patronato Regio. Esta doctrina que a partir de disposiciones pontificias, terminaba dando a los Reyes de España un poder «espiritual», como si fueran enviados del Papa, fue condenada por la Iglesia, y resistida la condenación por los monarcas hispanos. No todos los que la insinuaron cayeron en un error completo. Así fray Juan de Focher, O. F. M. , de quien se editó en 1574 su «Itinerario del misionero en América", se limitaba a una aceptable glosa de las Bulas Indianas de Alejandro VI y de Paulo IV. Otros, como Alonso de la Veracruz, fray Luis Miranda, Antonio de Remesal, O. P. , y Juan de Silva fueron exagerando la comisión o delegación papal. De ellos tomó Solórzano la idea. Dado que así chocaba con los objetivos de la Congregación de la «Propaganda Fide", no faltó en Roma - Antonio Lelio de Fermo- quien detectara el error y propiciara la condena. Esta quedó aplicada a los párrafos del libro tercero del tomo segundo de la primera edición de la «Política Indiana". Como siempre, acá también incidieron los conflictos políticos de la Casa de Austria con el Papado (Urbano VIII), que envenenaron la cuestión doctrinaria. En el mismo orden que Solórzano se

empecinaron Villarroel, Frasso. De la Peña Montenegro y el P. Diego de Avendaño. En cambio, quien brilló por sostener la más pura doctrina pontificia fue Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, arzobispo de Lima. Es claro, pues, que cuando nosotros exaltamos la obra de Solórzano Pereira no lo hacemos por esta cuestión del «regalismo", en la que como en todo lo demás, nos atenemos al juicio superior del magisterio de la Iglesia.

Retornado al hilo conductor de la «Política Indiana", vemos ahora que su autor invoca otro tipo de legitimidad, la de ejercicio, dado el casi siglo y medio de presencia castellana en Indias, Asunto sobre el cual agrega:

> «La cuarta razón, que debiera ser la primera, o vastar sólo para conocer la gloria y excelencia de los Reyes y reinos de España por los descubrimientos y conquistas de que tratamos, podemos tomar del gran cuidado y piedad con que siempre han procurado que los bárbaros infieles de este Nuevo Orbe viniesen en verdadero conocimiento de Dios y de su Santo Evangelio, de que tan remotos estados, y se incorporasen, como lo han hecho, en el Cuerpo y Gremio de la Iglesia Católica Romana, a quien han prestado humilde y religiosa obediencia los más de ellos con piadosas embajadas y varios dones. De suerte que en sólo un siglo le ha dado nuestra diligencia más hijos y fieles en Cristo, que cuantos se pueden contar en los pasados»(45)

Era la noción consignada por Bernal Díaz del Castillo y desenvuelta por fray Luis de Granadas lo que la Cristiandad habla perdido en Europa por la secesión protestante, lo habla compensado con creces en América, por la obra misionera - conquistadora impulsada por la Corona de Castilla.

Sin embargo, Solórzano no se queda sólo en la defensa de la legitimidad de la presencia hispana en Indianismo que pasa al ataque. Como dijimos antes, en lugar de la complacencia salmantina con los enemigos holandeses de España, él va a controvertir los argumentos de Hugo Grocio y sus discípulos. Escribirá contra esos «perros ladradores", que actúan «mezclando según lo acostumbran, muchos supuestos falsos a su modo con algunos que

(45).- Solórzano Pereira, «Antología, etc.", cit., ps. 87, 88, 63-64; libro I, caps. XI y VIII.

puedan parecer verdaderos", con lo que «se llevan tras de él el aplauso del vulgo ignorante» (¿los vitorianos?). Y les lanza este desafío:

> «De cualquier suerte que sea, quisiera yo que metieran la mano en pecho los que en esta parte nos calumnian, y muerden, y digan si hubieran hecho mayores daños y excesos si les hubieran cabido en suerte nuestras conquistas" (46).
>
> Este reto ha sido laudado por la Historia. La inmensa superioridad de la conquista hispana de América, por sobre la holandesa en Batavia o la inglesa en Norteamérica, es un dato incorporado al acervo científico. Y es con esos hechos -vgr. la tiránica y precaria dominación holandesa del Brasil - con los que se debe valuar el tema: no con palabras sobre un papel donde todos fulguran como santos de Dios.

Solórzano batalló con denuedo. Su talante queda de resalto en estas líneas, en las que dice que escribe para:

> "asegurara pesar de las envidias, el derecho y justicia de nuestros Reyes, <u>por cuya defensa y honor tienen obligación los profesores de letras de tomar la pluma, como los de las armas, la lanza y la espada</u>» (47).
>
> Vocación de dignidad patriótica que ya hubieran querido para sí los salmantinos, siempre obsequiosos y obsecuentes con los tratadistas de los países enemigos de España.
>
> Causa, además, de la inquina que guardan a su memoria los apologistas de la Escuela, Manuel Giménez - Fernández, por ejemplo, lanza sus denuestos contra Solórzano por ser el «inventor» de la tesis de la Donación , y, obviamente, un totalitario «transpersonalista»...
>
> Se duelen, asimismo, por el triunfo de la tesis de Solórzano. Juan Manzano Manzano y Héctor Tanzi han documentado que la solución preconizada por el Consejero de Indias fue la que en definitiva se impuso en la Controversia, y la que recogerán las normas de la Recopilación de Leyes de Indias de 1680.

---

(46).- Solórzano Pereira, «Antología, etc.», cit., ps.68, 94; libro I, caps. IX y XII.
(47).- Solórzano Pereira, «Antología, etc., » cit., p.69; libro I, cap, IX .

Ese es un hecho, tan duro e incoercible de roer, como el de la Donación misma. Tan contundente fue su éxito que el propio Dr. V. D. Carro se lamenta que los denominados «Salmanticenses" (o sea, los continuadores de la Escuela en el siglo XVII) se mostraran «menos decididos» en la defensa de los postulados vitorianos; "acaso -dice - por el influjo de Solórzano Pereira" (48). Lo cual, a su turno, desmiente a Teófilo Urdánoz, quien habla del Recopilador como de «la débil voz de la oposición superada" (49).

En realidad, triunfante o vencida, lo que importa es que fue la voz de la honra española; el portavoz de los creyentes sin tacha y sin menguarla del buen vasallo.

Digamos, por fin, que para Solórzano la palabra «Providencia» no era un concepto abstracto o remoto. De ahí que al hacer el recuento de los títulos indique que Vitoria no creerá en las «inspiraciones y revelaciones» del Señor de la Historia, y, por su parte, sostengas

«Pongo por primero (título) el que vale por todos, de que Dios Nuestro Señor, que lo es universal y absoluto de los reinos e imperios, y los da, quita y muda de unas gentes en otras por sus pecados o por otras causas, que de su soberano juicio dependen; queriendo que sean caducos e inestables; porque se entienda que todos proceden de su divina disposición; parece se sirvió dar éste del Nuevo Orbe a los Reyes de España" (50).

Ese es el Injuriado "providencialismo", del que abjuran todos los racionalistas y naturalistas, entre ellos, Francisco de Vitoria, quien había colocado como séptimo título "ilegítimo» la «donación especial de Dios». Don Juan de Solórzano Pereira, en cambio, confiaba en los designios inescrutables del Señor, sin pedirle pruebas jurídicas de ellos, cual un Tomás Dídimo cualquiera.

Hemos dejado para el final la cuestión americanista propiamente dicha de la obra de Solórzano.

(48).- Dr. Carro, Venancio D..O.P., op.cit., tº II, p, 294.
(49).- Urdánoz, Teófilo, O.P., «Obras, etc.", cit., p. 509.
(50).- Solórzano Pereira, «Antología, etc.", cit., p.69; libro I. Cap. IX.

Ya se sabe cual es el dicterio arrojado contra los partidarios de los títulos legítimos de la Donación de Indias: antiindígena esclavista, adversario de lo peculiar americano. También se conoce quien sea el paradigma de semejante alegación: fray Bartolomé de Las Casas. Pues algo tendremos que decir de ello acá.

Los indigenistas -que no los indios- hacen bien en apegarse a la imagen de Las Casas. No hay dislate, hipérbole oratoria, falsificación documental, resentimiento visceral, ni injuria antihispana, que ellos puedan añadir al nutrido catálogo amañado por el obispo dimisionario de Chiapas.

Los americanos, en cambio, debemos estar agradecidos a Don Juan de Solórzano. Como magistrado, "castigó sin miedo y sin piedad los excesos de los encomenderos», sin tener que acudir para eso al utopismo. «Decía de los teólogos juristas -que por doctor que fueren- no penetraban suficientemente en la teoría y práctica de la jurisprudencia". Con fallos jurídicos, y no con ultrarrigorismos morales, cuidó de los indígenas.

Pero, sobre todo, se caracterizó por su amparo de los criollos. Explicó que «quienes particularmente se encargaron de desacreditar a los criollos eran los prelados españoles", de tendencia lascasiana. Así:

> «Al padre José de Acosta, que decía de los criollos «que maman en la leche de los vicios y lascivia de los indios», le contesta Solórzano: «Yo no quisiera que varones tan doctos y prudentes, hablaran fácilmente con tanta generalidad»... aceptando que en muchos puntos los «criollos nacían bien templados y morigerados"... "que han salido insignes en armas y letras y lo que más importa en lo sólido de virtudes heroicas, ejemplares y prudenciales de que me fuera fácil hacer un copioso catálogo», termina protestando de la mala opinión difundida contra ellos y de la injusticia y agravio que se les infería desconociéndoles el ejercicio de iguales derechos que a los españoles».
>
> Es que los «hijos de la tierra", los españoles americanos o criollos, mestizos o no, no deben ni pueden confundirse con los alegatos especiosos del indigenismo (indigenistas que hoy, casi por norma común, son descendientes de europeos septentrionales o del Cercano Oriente, que padecen de una animosidad honda contra la raíz ibérica).

Tampoco los hijos de los negros africanos adeudan nada a la teoría lascasista. Sabido es que Las Casas patrocinó la esclavitud de los negros africanos, aunque después, cuando el mal ya estaba hecho, rectificara su criterio en la vejez. A quien sí adeuda la prole de Africa es a Bartolomé Albornoz, quien en su «Arte de los contratos», se opuso tanto a la esclavitud negra cuanto a las ideas de Las Casas. Solórzano Pereira, que comparta los argumentos de Albornoz, dijo que dote paso en su lugar al Obispo y: "su modo de proceder, y cuan poca razón y fundamento llenó el mundo de quejas de los agravios y vejaciones que en todas partes se hacían a los indios, no habiendo él estado sino en las menos importantes de las Indias».

Tanto Abornoz como Solórzano a su vez compartían el juicio de Antonio de León Pinelo, de que Las Casas, por sus escritos, era "celebrado de los extranjeros» (51).

En esta materia, pues, rige lo del Gran Bonete: que cada cual atienda su juego...

Para concluir, creemos que basta con el colofón de la «Política Indiana» para saber quién era el caballero español del que hemos estado hablando; colof6n que reza así:

> «Sírvase Dios permitir que, unidas las Repúblicas de los españoles y de los indios, abracen su Santa Ley, y libres de pecados, injurias y excesos escandalosos, se conserven en santa fe, religión y Bervicio, para hacer, como dice el Apóstol, un cuerpo y un alma en su Iglesia militante, como igualmente llamados, si lo merecieron, a la triunfante. Amén" (52).
>
> Después de esto: ¿tiene alguien dudas de que es Juan de Solórzano Pereira - y no Las Casas o Vitoria - quien merece el cumplido homenaje de la «América fragante de Cristóbal Colón, la América católica, la América española", la de la latina estirpe que «verá la gran alba futura»..?

---

(51).- Levene, Ricardo, Introducción a la Historia del Derecho Indiano, en: Academia Nacional de la Historia, Obras de Ricardo Levene, Bs, As, 1962, tº III, ps. 210 y nota 16, 212, 184, 185, 171 nota 1.

(52).- Solórzano Pereira, «Antología, etc.", cit., p. 95; libro I, cap. XII.

4. 9. Campanella

Tommaseo Campanella, O. P. (1568-1639), por cierto que no es un autor español, sino calabrés; y con la monarquía española su principal relación era la de preso, puesto que padeció cárceles en el Reino de Nápoles, por conjurado antihispánico en 1599 (de la que sólo salió por la intercesión del Papa Urbano VIII).

Si eso es así, ¿a título de qué lo incluimos acá en la nómina de los españoles no-salmantino..?

Bien: se trata de una elección didáctica. En nuestra obra sobre las Ideas Políticas Medievales respecto a la Potestad Pontificia, hemos colocado dentro el nombre del autor de «Civitas Solis». Sin embargo, allí excluimos cuanto de su pensamiento cristocéntrico excedía la temática teórica universal, y recortamos -para ponerlo aquí- en particular su consideración del caso hispano-americano. Esa y no otra es la causa de tal doble inserción que, procuraremos, que no implique repetición fastidiosa.

Campanella además de sus famosas obras («La Ciudad del Sol», «Discurso a los Príncipes de Italia», «Las monarquía de las naciones»), escribió dos libros directamente vinculados con España: «De Monarchia Hispanica" (1601) y «Monarchia Messiae» (1606), que redactara en su larga prisión de 26 años.

En el magnífico estudio que acerca del gran calabrés realizara el historiador chileno Mario Góngora, se destaca que Campanella prefería acudir a los argumentos históricos, contrastando con «el paro jus -naturalismo ahistórico de los teólogos de Salamanca del siglo XVIII. Y se añade que:

"Este rasgo se reencuentra también, parcialmente, en el jurístas Solórzano Pereira: es un rasgo dominante en el Barroco. Ni el Papa comparece en las bulas como mero árbitro, dice Campanella, ni el rey de España cual mero protector de los misioneros, o vengador de derechos naturales violados por los indíos, como sostuvieron Las Casas y Vitoria, sino como verdadero príncipe. A probarlos destina los capítulos XV y XVIII de la «Monarquía del Mesías»... "

Aclara que en el autor comentado el Rey de España ha sido investido por el Papa de la misión de dilatador de la Cristiandad. Luego:

> «El Papa envía predicadores que actúan por persuasión (y debieran actuar también por signos y milagros, de acuerdo con el Evangelio); Campanella mantiene con claridad que la conversión no

debe ser forzada; pero también puede el Papa enviar hombres de guerra que castiguen los innumerables vicios de los nativos, y los sometan a pueblos cristianos en beneficio de ellos mismos...
Los españoles, que son pues como los «defensores» platónicos de la monarquía papal, conducidos por el italiano Colón, hallaron las Indias «por instinto o por manifiesta voz y revelación» (op. cit. . p. 86) y pudieron proceder al castigo de los delitos de los indios, Domingo de Soto también aceptaba esa concepción penal, pero negaba que ella justificara la privación inmediata del principado de los señores naturales. Aquí interviene, en cambio, para Campanella, la potestad papal decisivas los Reyes Católicos hablan puesto a disposición del pontífice su descubrimiento, y el Papa se los donó a su vez.
Junto a este argumento, que los teólogos de Salamanca jamás habían aceptado, cuentan grandemente para Campanella los anuncios profético. Reprocha implícitamente a los teólogos españoles su fundamentación en «Monarchia Messiae» 88: "... disputamos según Aristóteles, no según las Escrituras de Dios, y por tanto nunca encontramos la verdad"...
La inclinación a fundamentar profética, más que conceptualmente, es muy propia de una teología de la historia. Los «raptores orbis", como llama a los conquistadores hispánicos, realizan una idea providencial, no obstante sus excesos. La codicia y la avaricia del oro son hechos que Campanella no niega en momento alguno; pero para él no impiden en absoluto la realización de la providencia. «Aunque unos busquen las riquezas, otros los honores, todos convergen a la propagación del Evangelio y se mueven como por cierto divino instinto que no reconocen los que sólo atienden a otras razones que le acompañan" (53).

---

(53).- Góngora, Mario, Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1980, cap. «El Nuevo Mundo en el pensamiento escatológico de Tomás Campanella", ps. 51-54; cfr. Giusso, Lorenzo, «Monarquía del Mesías y Monarquía Española en Campanella", en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, l954, nº 75.

> Por nuestro lado, subrayemos que Campanella ostenta el mérito de haber reactualizado la doctrina de la Plenitud de la Potestad Pontificia, ya en conocimiento de las tesis negativistas o «indirectas».
>
> De ahí que elija a Diego de Covarrubias y a Domingo de Soto para contradecirlos, y reafirmar, contra ellos, la potestad de Cristo Rey y de su Vicario en la tierra, y, de consiguiente, la facultad papal para donar América. Para él: «Cristo es rey <u>en el sentido pleno y no analógico</u>, tiene el "gladium temporalem et spiritualem", en acepción más vulgar. Luego, el sumo pontífice, su sucesor, por elección divina, no por derecho natural, tiene también esta doble espadas".

Es asimismo llamativo que este gran dominico - mas fiel a Santo Tomás que a Aristóteles-, defensor del Papado y de la Tradición, recurriera a autores españoles olvidados o preferidos por la Escuela de Salamanca. Así, por caso, coincide con, <u>Fernando de la Bastida</u> - en: «Antídoto contra las consideraciones de fray Paulo de Venecia", León, 1609 -, y Francisco de Sosa – en: «Discurso contra dos tratados que sin nombre de autor se estamparon cerca de la censura que el Papa Paulo V pronunció contra la república de Venecia»-. Estos autores habían combatido las doctrinas antipapales de un fraile Paolo Sarpi, difusor de la posición de la Señoría de Venecia, interdictada por el Papa Paulo V el 17 de abril de 1606. Asimismo, cita Campanella a <u>Juan de Pineda,</u> autor de «La monarquía eclesiástica», publicada en Salamanca en el año 1588.

En su alegación Campanella comienza por impugnar a Marsilio de Padua. Después, señala que es obligación tanto del Papado como del Imperio, la de cristianizar y la de civilizar. Establecido lo cual, se hace cargo de la teoría de Vitoria, Soto y Cayetano, según la cual el «justo título» de conquista sería el derecho de amparar la predicación. Lo niega, y asevera:

«Pero yo digo que si el rey de las Españas se acoge a este único derecho, es injusto y está obligado a restituir.

1. Pues cuando Colón llegó allí por mar y ocupó la primera tierra no envió por adelantado predicadores evangélicos, y al no ser recibidos éstos y no ser rechazados no podría hacer guerra justa.

2. Ni tampoco se declara con justicia la guerra por el hecho de que los predicadores no sean recibidos. Pues la fe, como dice Bernardo, no debe imponerse sino aconsejarse con razones...

Por ello, confirmo la primera aserción: que el papa es señor o rector de todo el orbe en lo temporal y en lo espiritual. Por haber prevaricado los infieles la ley de la naturaleza, por la sodomía impune pública por la idolatría y la antropofagia, comiéndose entre ellos, no sólo por piedad y por el precepto de Cristo, debe el papa enviar doctores de la ley evangélica a los mismos que viven como fieras y que no quieren avenirse a la razón, pero también debe enviar soldados para exterminar la idolatría y castigar la antropofagia y la sodomía...

De esto afirmo ahora: sin duda fueron enviados por Dios los españoles a castigar el otro hemisferio por instinto...

Y el pontífice, sin duda, es juez también de estas naciones" (54).

No cabe aquí desenvolver todos los pasos escriturísticos que da Campanella para arribar a esas netas conclusiones. Ellos están expuestos en sus obras principales, a las que nos remitimos. Obras que recién en 1989 se están conociendo en España. El motivo de esa ignorancia, ante una celebridad europea tal, no puede ser otro que el desafío lanzado por el fraile dominico calabrés a los «seudotéologos» de Salamanca. El los retó a que le contestaran con la Biblia, no con aristotelismos naturalistas. El silencio fue la respuesta.

Tras 26 años de cárceles napolitanas. tuvo también que soportar siglos de prisiones de papel, a fin de que los «seudoteólogos» vitorianos pudieran lucir como si hubieran tenido la última palabra. Suficiente razón, pensamos para haber incluido acá a Tommasso Campanella.

---

(54). - Campanella, Tomás, La monarquía del Mesías - Las monarquías de las naciones, traducción del latín, introducción y notas críticas Primitivo Mariño. Presentación Antonio Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, l989, ps. XX, XXIII, 156, 157-158, 160, 165.

4. 10. Los americanos

Acabamos de ver que en España no funcionaba el «plebiscito teológico» tan pregonado por la Escuela Salmantina. En la vecina Portugal, menos que menos. Allí, ya lo hemos visto sus teólogos juristas, historiadores y literatos, de modo unánime, estuvieron con su «cruzada» ultramarina. Por ejemplo, fray Serafín de Freitas, que fue profesor de Vísperas de Cánones en la Universidad de Valladolid, en 1625 refutaba a Hugo Grocio, y extendía «la potestad papal hasta límites insostenibles"(55), por lo menos para los vitorianos.

Y las cosas no fueron muy distintas en América. Acá padecimos la presencia de las huestes reclutadas por Las Casas en Salamanca. Pero siempre quedaron clérigos y laicos que resistieron: esa avalancha "autocrítica". El listado de ellos supondría una investigación, y un libro de consiguiente, aparte. Simplemente a título de ejemplo vamos a mencionar tres casos.

Fray Jerónimo de Loayza, O. P. fue un ilustre dominico que vino en 1529 a misionar en Tierra Firme. Allí ayudó mucho al Obispo Ortiz, quien, como él, se distinguió por dos notas sobresalientes fue adversarios de los encomenderos explotadores y enemigo declarado de Bartolomé de Las Casas, a un tiempo. Su labor evangélica lo recomendó para ser elevado al episcopado. Así, en 1538 fue nombrado Obispo de Cartagena de Indias. Y su gran desempeño al frente de esa diócesis lo postuló para el rango de Arzobispo de Lima, que alcanzó en 1543.

Loayza, primer arzobispo de Lima, compuso su «Intrucción para curas de indios"(1545-1549), que tuvo gran difusión.

Acerca de Loayza exponen Luque Alcaide y Saranyana:

«Es evidente, pues, que Loayza conocía las polémicas salmantinas sobre los justos títulos, por la terminología que emplea y la forma de argumentar. Tal discusión habla sido sistematizado académicamente por Francisco de Vitoria en 1539...

(55).- García Arias, Luis, «Adiciones, etc.", cit., p.449.

> Loayza argumenta, sin embargo, con uno solo de los ocho títulos declarados legítimos por Vitoria: la propagación de la fe en tierras americanas. Y se adscribe implícitamente a la teoría de la soberanía universal de la Iglesia sobre todo el orbe, es decir, a la tesis que consideraba al Romano Pontífice como verdadero dominus orbia» (56).

Que sepamos, ni siquiera como disidencia parcial es incluye a este ilustre prelado en las nóminas salmantinas.

Del Río de la Plata en el siglo XVIII, podemos inscribir dos importantes nombres, que también han escapado al recuento de Salamanca.

El primero es el P. Domingo Muriel S. J.

Muriel, en la apreciación del P. Guillermo Furlong S. J. , fue un:

> «varon santísimo y cultísimo, que, desde el primer momento que llegó a Córdoba, constituyese en el árbitro de los destinos de la veneranda Universidad... el más eximio catedrático con que había contado la Universidad de Córdoba, a mediados de esa centuria». Profesor de Filosofía en la Universidad de Córdoba del Tucumán, fue alcanzado por la real orden de expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús. Instalado en Italia, en 1791 publicó en Venecia su obra «Rudimenta Juris Naturae et Gentium, Libri Duo", que recién se conoció en versión castellana por la edición de Buenos Aires de 1911. Muriel también fue autor de otra obra, titulada: «Jus naturae et gentium apud Indos meridionalis attenuatum, cur?», que fue prohibida, y nunca se editó.

Domingo Muriel habrá sido un entusiasta de la doctrina suareciana, divulgada en su orden. Empero, ante la experiencia vital cedió la apasionada admiración, condenó los «pestilentísimos errores» de la Escuela, y abandonó «la bandera suareciana" (57). Por eso, en su libro veneciano considera

---

(56).- Luque Alcaide, Elisa, y Saranyana, Josep-Ignasi, op.cit., ps. 175-176.

(57).- Furlong, Guillermo, S.J., Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810, Bs.As., Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, Ed. Kraft, l947, ps. 180, 598. En otra de sus obras el P. Furlong dice al respecto: "... la figura gloriosa de Domingo Murie, insigne teólogo, gran filósofo, eruditísimo historiador. Fue él la más grande cumbre a que llegó la cultura jesuítico-colonial. Su «Fasti Novi Orbis» se aun hoy día traducido y

que «el Derecho de gentes es el mismo Derecho natural adaptado al estado social de los hombre». Y en el caso de los indios, entiende que:

> «tenían muy confusos y oscuros el Derecho natural y de las gentes en uso y aplicación. Muriel algo influido por Sepúlveda, pero depurando las doctrinas del humanista cordobés - no admitiendo, por ejemplo, los pecados contra natura como título de guerra y aclarando que Juan Ginés no propugna forzar a los indígenas a admitir la Fe-, llega, en el problema de los justos títulos indianos, a defender que podían ser reducidos los indios a esclavitud (sic: servidumbre) por título bélico, si bien distingue los casos justos de los injustos"(58).

El caso siguiente, el del Doctor Mariano Medrano (1767-1851)

Famoso en la historia argentina por haber sido el Provisor o Gobernador del Obispado de Buenos Aires en sede vacante que enfrento la Reforma Eclesiástica liberal-regalista de Bernardino Rivadavia, Medrano, además de su jerarquía eclesiástica - fue designado en 1832 Obispo en propiedad de Buenos Aires- se destacó como maestro de Etica. De sus lecciones en el «Real Colegio de San Carlos", de Buenos Aires. Surgió su obra de 1793, en latín (cuyo título castellano eras «Segunda parte de la Filosofía. A saber, Etica que comprende las reglas para dirigir al bien nuestra voluntad»).

---

comentado como puede verse en la gran obra de Hernaez; su «Historia del Paraguay", continuación de la de Charlevoix, ha sido vertida al castellano y su «Rudimenta juris Naturae et Gentium» ha merecido ser vertida y editada por la Universidad de La Plata en su Biblioteca Centenaria. En su voluminoso tratado sobre los «Fasti" analiza la política de los Papas y de los Reyes en el Nuevo Mundo, comentando las disposiciones de uno y otro poder siempre que podían afectar los intereses religiosos de los americanos. Su «Rudimenta", cuyo título castellano es el de «Derecho Natural y de gentes», es de un interés excepcional, como lo han declarado todos los estudiosos»: Los jesuitas y la cultura rioplatenes, Bs.As., Huarpes, nueva edición 1946, p.140. También menciona al P. José Sanz, autor de «Qui fidei hostes» (1792), quien escribió «otra obra sobre la soberanía pontificia": idem. Juan Carlos Zuretti, por su parte indica que Domingo Muriel «fue la cumbre más alta a que llega la cultura colonial": Historia Eclesiástica Argentina, Bs.As., Huarpes, l945, p. 117.

(58).- García Arias, Luis, «Adiciones, etc.", cit., p.402.

El P. Américo Tonda recuerda esa carrera académica:

«Don Mariano -dice- ostentaba brillantes títulos universitarios. Des - pues de haber sido alumno del Colegio de Monserrat, pasó a la Real y Pontificia Universidad de San Javier, en Charcas, donde el 15 de Noviembre de 1788 recibió de manos del Arzobispo San Alberto el birrete y anillo de Doctor en Sagrada Teología. Allí mismo cursó Cánones y Leyes, graduándose el 4 de Abril de 1789...

Medrano dictó sus clases (en la cátedra de Filosofía en el Real Colegio de San Carlos) de 1793 a 1795... De las lecciones dadas por Medrano se conserva en manuscrito una parte de ellas referentes al tratado de Etica (segundo tomo), que habría copiado su oyente Julián Navarro... »(59).

Y el P. Guillermo Furlong, S. J. , agrega:

> «Hemos de comenzar asegurando que si la nombradía y la gloria estuvieran en proporción a los méritos, pocos hombres del Pagado debieran ser más enaltecidos por sus talentos y habilidades que el doctor Mariano Medrano, el egregio catedrático de Filosofía, en el trienio 1793-1795, el patriota firme y generoso, entre los años de 1810 y 1832, y el primer prelado que gobernó la diócesis de Buenos Aires, en la era independiente, desde 1832 hasta 1851... su vida se confunde con la de la patria"(60).

El momento cumbre de su vida aconteció en 1822, cuando la inicua «Reforma Eclesiástica". Entonces, indica Tonda, Medrano alzó su voz en defensa de «los sagrados principios de la autarquía eclesiástica en un momento de confusión». Conducta valiente que le valió la destitución del cargo de Provisor. Al respecto sostiene Tonda:

«Medrano había, pues, cumplido con su deber. Había levantado contra el regalismo de vieja alcurnia la bandera de la ortodoxia. Lo arrolló el torrente del poder y no le fue posible luchar contra la autoridad airada que tenía a su disposición la fuerza. Dijo cuanto tenía que decir y volvió en silencio a su Parroquia de la Piedad.

---

(59).- Tonda, Américo A., Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la Reforma Eclesiástica, Santa Fe, Castellví, 1952, ps. 54-55, 56.

(60).- Furlong, Guillermo, S.J., «Nacimiento, etc., cit., ps. 360-361, 362.

Los hijos de la Iglesia han sabido valorar el sacrificio de Medrano"(61).

En verdad, en una época donde predominaban los curas heterodoxos, cuando no apostatas (los Gómez, Agüero, Zabaleta, Gorriti, etc.), Medrano fue el símbolo de la ortodoxia católica. "Hombre ortodoxo a machamartillo", dice Tonda. Su buena doctrina relució siempre. Así, en su «Segunda Representación» ante las autoridades seculares, decía Medrano en 1822:

> «Sí ¡Reforma! ¡Dignidad del Clero! ¡Ventajas de la Religión! Esta es la máscara, con que se desfiguraron todos los falsos reformadores desde Focio y Enrique VIII hasta Federico II, la Asamblea de París, el Sínodo de Pistoya y las Cortes de Cádiz... ¡Hipócritas! Ya os conocemos... Combatís los dogmas fundamentales; negáis el primado de honor y jurisdicción del sucesor de San Pedro y ¿predicáis al pueblo que vuestros proyectos traen ventajas a la Religión? ... Ya os conocemos, fraudulenta intriga ... Sois discípulos de Voltaire"(62).

Con Voltaire, con Rivadavia, habría quienes continuarían tirando piedras contra el tejado de la ortodoxia, negando en primer lugar el primado de honor y jurisdicción del Vicario de Cristo.

Prosigue el P. Furlong informándonos que las «Lecciones» de Medrano, anotadas por su discípulo Bonifacio Zapiola, son claramente escolásticas, "con una marcada reacción anticartesiana". Asimismo, en ellas se ocupa de «mantener, frente a extranjeros y españoles ignorantes (se refiere concretamente al P. Las Casas), los "títulos que evidentemente justifican el descubrimiento de estas regiones desconocidas". Y, en ese mismo orden, encabeza sus escritos con esta frase: «La voluntad de Dios por la cual quiso que los Reyes Católicos tuvieran el dominio de aquellas tierras». Expresión que suponemos tomada de Solórzano Pereira (63).

Pues fue esa neta afirmación del dominio de las Españas de la Cristiandad en América, la que provocó la inaudita recensión de Monseñor Antonio Caggiano.

---

(61).- Tonda, Américo A., op.cit., p.133; cfr. Gallardo, Guillermo, La política religiosa de Rivadavia, Bs.As., Theoría, l962, p. 213: informe del Delegado Apostólivo, 12.9.1830, de que Medrano tiene una devoción insuperable por la .Santa Sede.

(62).- Tonda, Américo A., op.cit., p.86.

(63).- García Arias, Luis, «Adiciones, etc.", cit., p.403.

Quien fuera Arzobispo de Rosario y de Buenos Aires y Cardenal Primado de la Argentina se ocupó, de muy mala manera, del Dr. Medrano.

Tomó, por lo pronto, la versión de las «Lecciones» hecha por el otro discípulo de Medrano, Julián José de Navarro, cura de San Lorenzo en Santa Fe (que asistió al combate, y del cual San Martín hablaba, muy mal); versión que distorsiona el tomismo de su maestro.

Pero, más allá del tema filosófico, lo que despierta la ira del prelado rosarino es el artículo quinto de la primera parte de esas «Lecciones". Allí, Medrano habla propuesto la siguiente cuestión: «¿Qué derecho tuvieron nuestros Reyes Católicos para dominar y subyugar las tierras de los bárbaros infieles que habitaban esta nuestra América?». Como Medrano respondía a la pregunta con la doctrina tradicional, restaurada por Solórzano, sin hacer caso alguno de las teorías de Vitoria, el Cardenal Caggiano, inspirándose en la obra del Dr. Venancio D. Carro, aprovecha la ocasión para denostar a los disidentes del salmantismo.

De esa suerte, para él, no seguir a Vitoria en esta materia es «triste y motivo de graves reflexiones comprobar cómo pudo llegarse a semejante decadencia". Peor aún: «Medrano concreta sus ataques en lo que él juzga el foco de la campaña contra el prestigio de los Reyes de España», es decir, contra Bartolomé de Las Casas y su «Brevísima relación de la destrucción de las Indias". Pecado imperdonable para Mona. Caggiano; porque Las Casas:

«pudo cometer errores y exageraciones, pero procedió siempre de buena fe, como verdadero apóstol y discípulo de Cristo en la defensa de la libertad humana... consagrando su vida porque se suprimieran las espadas y el látigo del negrero", etc, etc. (64).

---

(64).- Torre Revello, José, Las ideas de Vitoria a través de un maestro rioplatense: dos disertaciones del Cardenal Caggiano sobre las lecciones de ética de Mariano Medrano en 1793, en: "La Conquista de América, etc.", cit., Publicaciones de la Fundación Vitoría y Suárez, Bs.As., ps. 95, 93. Torre Revello no era el único liberal de nota que integraba el elenco promotor de la «Fundación Vitoria y Suárez» de Buenos Aires. Junto a él estaban: Ricardo Levene, Mariano de Vedia y Mitre, Rafael Vehils, Ricardo Sáenz Hayes, Isidoro Ruíz Moreno, y otros, que no podían engañarse acerca del sentido del homenaje que tributaban a los dos religiosos del rubro. Eclecticismo o sincretismo que es una prueba adicional del alcance ideológico del «Renacimiento Vitoriano» fuera de España.

0 sea que poner a la vista las incontables falsedades y calumnias del "apóstol» indigenista, es algo que excede la tolerancia de los salmantinos.

Por ello, Mons. Caggiano tilda a su predecesor en la diócesis porteña de: «decadente", "rutinario", y deja bien sentado:

«cuan lejos de la verdad, de la seriedad de la investigación histórica y de la honestidad de la exposición filosófica está el doctor Medrano en esta lección»(65).

De esa manera se asociaba Caggiano a Rivadavia, Agüero y cuantos intentaron lapidar al Dr. Medrano. En homenaje a la verdad histórica y a la honestidad científica, creemos que los insultos de Caggiano le rebotan o pasan de largo.

En fin, que ya sabíamos por Ramón Menéndez Pidal de la extensa lista de víctimas del mito lascasiano. En este punto lo que nos interesaba no era anotar uno más en la nutrida serie de los engañados, sino subrayar que en los lindes de la Independencia, grandes figuras de la intelectualidad rioplatense no integraron el séquito del «plebiscito» carriano. Ni tuvieron mayor necesidad de acudir a los juristas salmantinos para argumentar en 1810 con la autonomía del Río de la Plata (66).

Y, como decíamos, es probable que este tipo de disidencias que anotamos para la Argentina, se repitieran en otras partes del Reino de Indias, particularmente en Chile, donde Andrés Hunneus Pérez ha probado que la polémica sobre los títulos fue muy intensa (67); o en el Perú, con los trabajos del P. Diego de Avendaño. Que es cuanto queríamos destacar aquí.

---

(65).- Torre Revell, José, op.cit., p.93. Medrano, según Tonda, era el hombre menos dado a adoptar actitudes agresivas para con nadie: op, cit., p. 91. Zuretti, Juan Carlos, op.cit., ps. 239-240, destaca la austera personalidad del obispo Medrano", que le permitió efectuar una profunda reforma moral en su diócesis.

(66).- Marfany, Roberto H., El Cabildo de Mayo, 3ª. ed., Ba.As., Macchi, 1982, ps. 96-98, cita a: Juan de Matienzo, autor de «Comentaria in librum quintum Recollectionis legun Hispanieae", de 1580; Jerónimo Castillo de Bovadilla, con su «Política para Corregidores y señores de vasallos", de 1597; Juan de Hevia Bolaños, con su «Curia Philipica», de 1603 ninguno de ellos vitoriano, o, por lo menos, lascasista entre las autoridades jurídicas que invocaron los patriotas (Juan José Castelli, en particular) en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810, para fundar la autonomía del Río de la Plata.

(67).- Hunneus Pérez, Andrés, Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el Siglo XVI (1536-1598), Santiago de Chile, 1956.

4. 11. Colofón

No hubo, pues, "unanimidad» doctrinaria en las Españas de la Cristiandad acerca de los justos títulos de la dominación en las Indias, Como tampoco existe en la España moderna -ahí están las obras del P. Elorduy y del Dr. Alvaro D'Ors, para atestiguarlo.

Es que siempre han coexistido la España Cristiana y la «Otra España". En la especie que nosotros consideramos, representadas por la Escuela Tradicional Ortodoxa, y por la Escuela de Salamanca, respectivamente.

No deseamos compeler a nadie a aceptar los puntos de partida de la concepción tradicional. Eso es algo que cada uno consultará con su ciencia y su conciencia.

Lo que intentamos proponer al lector es la visión de la realidad de dos campanas sobre la materia. Para desbaratar el argumento estólido de que sea una sola la autorizada para repicar en nuestro orbe.

También para alentar la entereza del lector desprejuiciado, a quien se suele tratar de amedrentar con la socorrida argucia de que no hay más que una teoría validante, la de Francisco de Vitoria.

Ahí quedan las pruebas de la vitalidad de la otra doctrina.

«E pur si muove", podrá contestar ahora el lector, nuevo Galilec Galilei. Aunque, conocedores del paño, nosotros le decimos que no se haga muchas ilusiones con el hallazgo.

Porque acá suele funcionar una broma de un chusco en el zoológico madrileño. Este, ante la vista de un hipopótamo, exclamó: "-¡Ese animal no existe!».

Cuando algo por el estilo le acontezca al lector recién sabrá con qué clase de gente tan coriacia hay que lidiar. Se enfriarán sus ilusiones. Mejor. Ya que cuando mueren las ilusiones, comienza la esperanza. Y la esperanza. , como dijera Goethe, es una memoria que obstinadamente aguarda.

Capítulo 5

El Renacimiento Vitoriano

5. 1. Artículo de importación

Sin caer del todo en el olvido, en los siglos XVIII y XIX, de optimismo liberal, Vitoria había sido postergado. Pero en el siglo XX volvió ponerse de moda. ¿Por qué..?

Manuel Fraga Iribarne ha constatado que se trató de una «moda» impuesta por los internacionalistas extranjeros, un genuino «artículo de importación»[1].

Mas, ¿por qué, a su vez, se produjo ese fenómeno..?

Si con Benedetto Croce aceptamos que toda historia es «idealmente contemporánea", y que cada generación busca en el pasado la lección que lo interesa extraer, tendremos que hallar la plataforma fáctica o el mirador desde donde es planteó la restauración de Vitoria.

Al indagar en esta cuestión, damos con un primer factor que Carlo Giacon enuncia de esta formas:

> "La preoccupazione morale é dominante nella trattazione giuridica del Vitoria. Quanti, prima e dopo le tristissime esperienze della guerra 1914-18 e della conseguente pace, hanno rivolto la loro attenzione ai principi di diritto internazionale enunciati da lui, hanno posto in luce tale preoccupazione, vedendo in essa l'unica garanzia del diritto"[2].

Anotemos dos datos complementarios. Augusto Barcia Trelles, ministro de la IIa. República Española y connotado masón, afirma que Vitoria fue «el precursor intuitivo» de "esa frustrada organización de la Comuni-

dad Internacional que fue la Sociedad de las Naciones"[3]. Y Luciano Pereña Vicente expone:

> «Las Organización de las Naciones Unidas, en homenaje y reconocimiento a Francisco de Vitoria como fundador del derecho internacional moderno, puso, en junio de 1987, el nombre de Sala Francisco de Vitoria a la Sala de Consejo del Palacio de la Paz de Ginebra, decoradas con escenas del catedrático de Salamanca»[4].

En verdad, la ONU ha demostrado mayor imaginación que su antecesora, la Sdn, que se había limitado a colocar un cuadro de Vitoria en el mismo Palacio de Ginebra(5). Retrato y escenas completamente fantasiosas puesto que no existe la menor referencia al físico real del salmantino; y que vendrá a ser un emblema de la consistencia estructural del mentado «internacionalismo» ginebrino.

En sentido estricto, ya que se deseaba honrar a Vitoria, debió haberse entronizado la imagen de quien impulsara -inconscientemente, tal vez - la «Vitoria Renaissance", es decir, la del fanático puritano y fracasado estadista Woodrow Wilson. Pues el mundialismo, como cruzada evangélica al tiempo que cobertura para el Espíritu de lucro capitalista, surgió incontenible en 1917, con los «Catorce Puntos" de Woodrow Wilson, que implantarían la Paz Eterna y Universal, una vez que concluyera la Guerra que pondría «fin a todas las guerras". Si esa conjetura es válida, detenerse un minuto en la consideración del fenómeno del «wilsonismo» no está de más.

La «bella époque» del fin del siglo XIX, edad dorada de las ilusiones del Progreso Indefinido de la Humanidad, se hizo añicos con la Gran Guerra de 1914. El trágico hecho bélico, la mayor hecatombe de los siglos, demostró palmariamente a dónde conducían el progresismo y el pacifismo. Las «Ilusiones del Progreso» es precisamente el título de un gran libro de Georges Sorel, en el que se catalogan las estolideces del materialismo ateo y optimista. Tales optimistas no pudieron resistir la confrontación negativa con la dura realidad, y buscaron de inmediato un sucedáneo que calmara la desazón por el idealismo astillado. Lo hallaron en la Liga o Sociedad de las Naciones, entidad pergeñada por Wilson.

Wilson, dicen los historiadores norteamericanos Charles y Mary Beard, era un político: "acostumbrado a valerse de la retórica de la democracia jeffersoniana en la forma que de ella se valía la aristocracia dueña de esclavos», de Georgia (6). Manejado por el «coronel» (honorario) Edward Mandel House, delegado de las bancas Morgan y Rothschild, Wilson combinaba a las mil maravillas las calidades de demócrata y plutócrata. Otros historiadores, Morizon y Commager nos lo describen de esta laya:

«Wilson amaba a la humanidad en abstracto... era una de aquellas personas que huyen de los hechos para refugiaras en las generalidades... el calvinista que había en Wilson veía la cuestión (de la guerra) como la lucha entre las fuerzas del bien y del mal... y cargaba a los Estados Unidos con la responsabilidad de decidir qué gobierno era moral»(7).

Según Georges Clemenceau, «Wilson habla como Jesucristo, pero actúa como Lloyd George" el empírico «premier» liberal inglés, quien, a su vez, anotaba: «Mr. Wilson me atosiga con sus catorce puntos: ¡y pensar que el Todopoderoso se contentó con diez!"(8).

Pues este mismo Wilson fue desautorizado por su país. En noviembre de 1919 el Senado de U. S. A. rechazó la ratificación del tratado de Versalles. El Presidente demócrata se metió en una campaña para soliviantar la opinión pública contra el Congreso, y fracasó. Además, padeció una hemiplejia, y perdió catastróficamente las elecciones de noviembre de 1920 (9 millones de votos contra 19 millones de su opositor el republicano W, Harding). Pronto murió desprestigiado; suceso que el historiador francés Jean Canú ve de esta manera:

> «Desesperado por la ruina de todas sus esperanzas, el salvador de la democracia (Wilson) no era sino un paralítico, renegado por su propio partido, por sus amigos de antaño, los pacifistas y de hogaño, los nacionalistas («intervencionistas»). El hombre que había querido llevar la paz y la felicidad al mundo entero, y que había dejado triunfar el espíritu de lucro y su dominación en su país y fuera de él, murió casi olvidado»(9).

El «Moisés de la Nueva Era, añaden los Beard, el de «los floreos éticos» y la «paz draconiana", recogía los "futos amargos del fanatismo"; quien había guerreado «para conseguir que en el mundo la democracia

gozara de seguridad", pudo contemplar en sus últimos días cómo su "credo canónico de la guerra» y su «gran cruzada», era despreciados por el pueblo norteamericano (10).

Esa es la triste historia de este paradigma del internacionalismo. Preanuncio y anticipo de la del otro paralítico, pero más siniestro Franklin Delano Roosevelt, firmante de la Carta Atlántica y del Tratado de Yalta, anuncios de la Carta de las Naciones Unidas de San Francisco de 1946. Roosevolt -el protector de Fiorello La Guardia, abogado de Frank Costello, de Gusik, de Lepke y demás gángsters mafiosos, de las «redes rojas» de Sool Bloom, Harry Dextor White, Owen Lattimore y Algar Hiss, con sus asesores socialistas del «Welfare State", y sus magnates rojos (Paul Warburg, Frank Vanderlip, Bernard Baruch, Averell Harriman, Cyrus Eaton, David Eli Lilienthal, etc.), que orquestaban el «Hew Deal» -, ese mismo Franklin D. Roosevolt que se convertiría en salvador del mundo con su Cruzada Democrática – "to make the world save for democracy"-, daría otro gran impulso al globalismo del imperialismo financieros.

Wilson, con su Sociedad de las Naciones, y Roosevelt, con su Naciones Unidas, han sido los principales responsables del auge del mundialismo en el siglo XX. Y es lógico que en la sede ginebrina de sus entes internacionalistas, figure el retrato apócrifo de Vitoria.

El imperialismo norteamericano, que aspira al «One World", con su Nuevo Orden Mundial, no podía sino reconocer el mérito del teórico del «Totus Orbis", destructor de la Cristiandad medieval, auspiciante de «Lo Stato» secularizado y soberano, y prospector de utopías internacionales. En la Sociedad de las Naciones- "cueva de bandidos", que dijera Lenin-, en 1919, es entronizaba a Vitoria para que con su cosmopolitismo pacifista diera algo de oxígeno al alicaído progresismo liberal. Mas, como decíamos, el ensayo no gustó ni a sus propios progenitores. Su único resultado tangible -ya lo había pronosticado John Maynard Keynes- seria la exacerbación de los nacionalismo agresivos que desembocaron en la Segunda Guerra Mundial. Mientras tanto, a la espera de ese fracaso anunciado, florecieron decenas de organizaciones internacionalistas, que tanto lustre y turismo intelectual brindaron a sus promotores. De ahí que se asistiera a una genuina inflación de artículos sobre el Derecho Internacional. También con ellas tuvo mucho que ver el Renacimiento Vitoriano.

Pasamos, pues, revista a esa plétora de juristas internacionalistas.

No nos parece ninguna casualidad que hayan sido dos anglosajones los precursores de la reivindicación vitoriana. Porque, en efecto, el inglés John Mackintosh, en 1842, y el norteamericano Henry Weathon, en 1846, figuran como los adelantados del neo-vitorianismo(11). Asimismo se suelo fichar en ese sentido el discurso de ingreso a la Real Academia Española de la Historia, de Eduardo Hinojosa, del 10 de marzo de 1889, quien hiciera el panegírico del Maestro de Salamanca (y que don Marcelino Menéndez y Pelayo tuviera que contestar, con las consabidas gentilezas que se estilan en tales ocasiones). También el francés E. Gachy, los italianos A. de Giorgi y Q. Albertini (en Parma, en 1876, y en París, en 1903), Jean Bartthélemy, en 1904, y otros habían hecho sus adelantos en este orden(12). Empero, como indica el P. Rubén C. González (especialista en el mar bibliográfico vitoriano):

> «no obstante su mérito singular, Vitoria fue olvidado por muchísimo tiempo"(13).

Concretamente, desde 1765, no es había reeditado su obra.

Y, entonces, en 1917, en Washington, y por la fundación Carnegie Endowment for International Peace, en la colección «The Classics of International Law» dirigida por James Brown Scotty con prólogo de Braset Nys, se reeditan las Relecciones de los Indios («De India et de jure belli Relectiones by Fr. de Vitoria», Washington Carnegie Inst, 1917). Aunque ese mismo año, Jaime Torrubiano Ripoll efectuara también una edición castellana y Eduardo Aunós y Pérez escribiera sobre el tema (14), creemos que es la iniciativa estadounidense de Nys y Brown Scott la que toma la delantera.

Lo de Nys merece un párrafo aparte.

Ernest Nys era un jurista belga dedicado al Derecho Internacional. Sus principales obras anteriores eran: Le Droit de la guerre et les prédécesseurs de Grotius (Amberes, 1882); Les origines du Droit international (Bruselas, 1884); Le Droit des Indiens et las publicistes espagnols (Bruselas, 1889); Los initiateurs du Droit public moderne (1890), etc.

Entonces: ¿Nye era solamente un jurista..?

No; para nada. En realidad, para saber quién es Nys hay que acudir a otras dos de sus obras: La Révolution française et le Droit international (en: «Etudes», I, 318), y The Papacy considered in relation to International Law (Londres. 1879). En estas obras, Nys declara su adhesión al profesor de Derecho Civil de la Universidad de Gante, François Laurent (1810-1887), autor de una obra en 17 volúmenes titulada «Estudios sobre la Historia de la Humanidad", que es tenida, con razón, como el estudio cumbre de la masonería anticatólica; en particular, su tomo sexto, «El Pontificado y el Imperio", que contiene uno de los mayores ataques que se hayan hecho a la Iglesia Católica luego de los de Voltaire.

Arthur Nussbaum, internacionalista, nos informa que Nys en Bruselas había mejorado el método heurístico de su maestro Francois Laurent, aunque su «método expositivo es francamente defectuoso», en sus orígenes. Agrega que Nys publicó en 1912 un tratado de Derecho Internacional, seguido de una serie de trabajos monográficos; y que: «Como Laurent, Nys era liberal. En uno de sus más notables ensayos «La Révolution française, etc. (cit.) profesaba los grandes principios de la Revolución"(15). Asimismo, Silvio Zavala, al mencionar su libro sobre el Papado, observa que: "considera las doctrinas medievales acerca de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal y la resistencia que opusieron los emperadores y reyes; el trabajo avanza hasta el siglo XIX y trata especialmente de los nuncios; la tendencia es favorable al poder del Estado"(16).

Aclaraciones sumamente necesarias, que suelen omitir los discípulos de la Escuela de Salamanca.

Porque: ¿qué es lo que movía a este francmasón, admirador de la ideología revolucionaria y del estatismo laico, cuanto enemigo acérrimo del Papado, a ocuparse tan reiteradamente de Vitoria y su escuela..?

Es el ensayista alemán Günther Krauss, quien se planteó la misma interrogación, quien nos va a despejar la duda. Dice así:

> «Cuando Colón descubrió el Nuevo Mundo, lo hizo para Castilla y León. Cuando Ernest Nys, un «sabio» moderno, descubrió a Vitoria, algunos católicos pudieron creer - y los hay que siguen creyéndolo que había descubierto a Vitoria para la humanidad, la ciencia y el Derecho Internacional. Ernest Nys tenía, sin embargo, idea muy concreta del Derecho Internacional aunque, por

> lo demás, creyese en abstracciones de este género. El núcleo de su concepción era la negación de un derecho internacional cristiano-imperial. En la Introducción de su obra «Idées modernes. Droit internacional et francmagonnerie" (Bruselas, l9O8, ps. 5 y ss.), dice: «Le droit de gens... était inconciliable avec le despotisme en matiére politique et avec le fanatisme en matiére religieuse". Por consiguiente, el nacimiento del Derecho internacional tiene como premisa la superación de los poderes que encarnan el despotismo y el fanatismo en la realidad concreta: "il fallait abattre l'absolutisme, inscrire dans les chartes et faire pénétrer dans les lois l»ensemble des garanties que l'on désigne sous le nom de libértes modernos; il fallait détruire la puissance que s'arrogeaient les Eglises et dont elles se servaient pour persécuter et faire soufrir».

Cuando Vitoria, a fines del siglo XIX, reaparece en el escenario del Derecho Internacional, lo hace como hombre a quien se considera... como adelantado contra el despotismo y el fanatismo, esto es, contra los príncipes y la Iglesia... Le tocó en suerte desempeñar en la lucha contra los príncipes y el papa el papel de ejecutor póstumo. Por eso, en su séquito no figurarían más tarde piadosos monjes, sino acusadores públicos y verdugos... Así, también Vitoria (como Las Casas) se convierte por fuerza en enemigo, no sólo del emperador y del papa, sino también de su patria"(17).

Pongámoslo más claro: es la Masonería Internacional quien, por la boca de Ernest Nys, procede a «redescubrir» a Vitoria.

Nys, pues, junto a «un cierto James Brown Scott", son los impulsores de la reaparición de la Escuela de Salamanca en el escenario contemporáneo. Y, completa Günther Krauss su observación:

> «El mito de Vitoria de principios del siglo XX es cultiva evidentemente a expensas del catolicismo, en lo que éste tiene todavía de arraigado en la tradición, sin asimilarse el puritanismo secularizado, y sobre todo, a costa de España"(18).

El rezago de la estolidez progresista, incendiada en la hoguera bélica de 1914-1918, y el anticatolicismo y antihispanismo de logistas sectarios, estuvieron en la génesis del Renacimiento Vitoriano. Primera aclaración necesaria, para entender esa moda del "artículo de importación".

5. 2. El aluvión bibliográfico

Después que la Sociedad de las Naciones, con vistas a difundir su ideal cosmopolita, racionalista y naturalista, honrara a Francisco de Vitoria, se desataría un alud de libros y artículos laudatorios que cubrirían la década de 1920.

Por las mis variadas, diversas y complejas razones –incluso, las puramente intelectuales- los autores pujarán entre sí para ver quién encumbraba más a Vitoria.

En Francia, en particular, la floración de salmantinos fue intensa, aunque en otros países europeos tuvieron los suyos. Uno de los motivos fue el allegar el vitorianismo como arma de lucha del «personalismo» maritainiano, o, cuando menos, para poner distancia con respecto a la tradición religiosa. En tal sentido, podemos anotar las siguientes obras:

- Hubert Beuve-Méry, La théorie des pouvoirs publics d'aprés François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporaine, París, Spes, 1928.

- Baumel, Jean, Lo Droit internacional public, la découverte de l'Amerique et les théories de François de Vitoria, Montpellier. 1931.

Los problémes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de François de Vitoria, Montpellier, 1936.

- P. J. T. Delos, O. P. , La societé internationale et les principes du Droit public, París, Pédoue, 1929; 2a. ed. , 1950.

L'expansion coloniale dans la doctrine de Vitoria et les principes du Droit public moderne, París. 1939.

- Marcel Brion, Fr. de Vitoria, en: "Le vie intellectue", 1929, ps. 472-505.

- Yvez de la Briére, S. J. , La conception du Droit International chez les théologiens catholiques, en: «Revue de Philosophie", París, l929, ps. 365-388.

Le droit de juste guerre, París, 1938.

Aux origines du Droit International moderne: Vitoria et Suárez, en: "Revue de Philosophie», 1939, ps. 93-105.

- Mesnard, Paul, L'essor de la philosophie politique au XVIéme siécle, París, Boivin, 1936

- Alfred Vandorpoll, La doctrine scolaetique du Droit de guerre, París, A. Pédoue, 1919.

-Robert Regout, S. J. , La doctrine de la guerre juste, París, 1935.

-Quilicus Albertini, L'oeuvre de Francisco de Vitoria et la doctrine canonique du Droit de la guerre, París. 1903.

-Jean Catry, La liberté du commerce international d'aprés Vitoria, Suárez et les scolastiques, en: «Revue générale de Droit internacional public», 1932, ps. 193-218.

-Georges Guyau, L'Eglise catholique et le Droit des gens, París, 1925.

-Robert Redslob, Histoire des grans principes du Droit des gens dépuis l'Antiquité jusqu'á la vaille de la Grande Guerre, París. 1923.

En Italia, el P. Messineo, S. J. , se valió de Vitoria para incursionar en la cuestión de la conquista colonial de Etiopía, que allí preocupaba por entonces: Giustizia ed espansione coloniale, Roma, "La Civiltá Cattolica". 1937. Otros autores italianos que le siguieron después fueron: L. Allevi, «Francesco de Vitoria». B. Anselmo, S. J. , La guerra difensiva nella dottrina di Ludovico Molina, S. I. Roma, «La Civiltá Cattolica», 1943. T° II, ps. 354-363; Reginaldo Di Agostino Iamarone, Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria, citado; Sergio Luppi, Vis et auctoritas: i paradossi del potere nella teoria politíca di Francisco de Vitoria, en: I diritti dell 'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria o Bartolomé de Las Casas, Milano, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 29, 1988, ps. 463-496; D. Panetta, Francisco de Vitoria giurista moderno, en: idem, ps. 525-530; R. Pizzorni, Lo "ius gentium» nel pensiero di Vitoria, en: idem, ps. 569-583.

En Portugal y el Brasil, la difusión vitoriana provocará el rechazo de Fidelino de Figuereido, quien por las discrepancias entre los miembros históricos de la Escuela de Salamanca infiere la relatividad y escaso valor de su doctrina(19). Esa tendencia es ha mantenido allí hasta la aparición del trabajo apologético de R. de Almeida Rolo, Francisco de Vitoria e a renovaçao da teologia portuguesa no século XVI, en: «I diritti dell 'uomo, etc. ", citado, ps. 293-307 (él ha encontrado a tras discípulos de Vitoria: Antonio de Santo Domingo, Pedro Barbosa y Pedro Simoes).

En Suiza, la Universidad de Friburgo, con A. F. Utz, M. E. Schmitt y el P. Santiago Ramírez, O. P, tampoco se pliega a la ola vitoriana, en razón de las desnaturalización que detectan en el Derecho de Gentes.

En México aparece un vitoriano apasionado: Antonio Gómez Robledo, antiguo defensor de la ortodoxia, que se pasa a las filas modernistas y edita en la UNAM (socialista), en 1940, Política de Vitoria.

El húngaro E. Naszalyi publica El Estado según Francisco de Vitoria (edición castellana: Madrid, Cultura Hispánica, 1948).

En el orbe anglosajón, James Brown Scott es el abanderado del «Renacimiento". Entre sus trabajos en esa dirección registramos a: The spanish origin of international law. Lectures on Francisco de Vitoria (1480 -1546) and Francisco Suarez (1548-1617), Washington D. C. . , Georgetown University. 1928; que fuera traducida al castellano con el título de: El origen español del derecho internacional moderno, Valladolid, 1928; The Discovery of America and its influence on International Law, Washington. 1929; The Spanish Concepción of International Law and of Sanctiona, Washington, 1934. Otros autores fueron H. F. Wright, Vitoria and the State, Washington, 1932; C. H. McKeena, Vitoria and his Times, Washington, 1932; Arthur Nussbaum, A concise history of the law of nations, New York, 1954; y B. Hamilton, Political Thought in Sixteenth-Century in Spain: a study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina, Oxford, 1963.

La atracción de los germanos por el «Ius Gentima" salmantino ha sido enorme. En un listado enumerativo podríamos citar a: Biederlack, Die Völkerrechtslehre des Franz Suarez, lnsbruck, l9l7; W. Endemann, Studien in der romanisch- Canonintischen Wirtschafts- und Rechtslehre, 1883; Heinrich Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez, Gladbach, 1926; Der Staat in der Catholischen Gedankenwelt, Paderborn, l935; Peter Tischleder, Staatgewalt und Catholisches Gewissen, Frankfurt am Mein, l927; Joseph Höffner, Christetum und Menschenwürde Das Anliegen der spanischen Kolonialethik imgoldenen Zeitalter, Trier, 1947 (que se traduciría como: "La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana", Madrid, Cultura Hispánica, 1957); E. Reibstein, Johannes Althusius ala Portoetzer der Schule von Salamanca. Y, -arlaruho. 1955; Dio Infingo des nsueren Natur und Völkrrechts, Bern, 1949; Josef Soder, Die Ideo dar Völkergomeinachaft. Francisco de Vitoria und die philosophieschen Grundlagen des Völkerreohts, Frankfurt an Mein, 1955; Alois Dempf, Chriatliche Staatphilosophie in Spanien Salzburg, 1937 (ver-

sión español: "La filosofía cristiana del estado en España, Madrid, Rialp, 1961); R. Soholz, Unberkannte Kirchen politimche Streitechriften aus der Zoit Ludwig des Bayern, Roma, 1914.

Pronto, estos devotos vitorianos, se trenzaron en disputas internas, siguiendo en esto el precedente salmantino, así, en Francia, el P. Delos, junto con Barthélemy, afirmaron que Vitoria era un mundialista completo, que habría pensado su ente internacional con "auctoritas» y «potestas» propias, único autorizado para declarar guerras. En sentido contrario es expidió Pierre Mesnard. Además el P. Delos aprovechó la coyuntura para romper lanzas con los jesuitas, acusando a Francisco Suárez de «voluntarista".

En Alemania, la controversia se Planteó por el cambio que había hecho Vitoria en la definición del Jurista romano Gayo de la palabra "hominos» por «genteal", de manera que su «Ius Gentium» vendría a ser un "Ius inter gentes". O sea: si el famoso «Völkerrecht», o Derecho Internacional público, regía solamente entra Estados, o si incluía también los derechos de los individuos, como lo quería el sector "progresista". Haciendo una apelación moralizante, invocando a Grocio, Pufendorf y Wolff, desde 1919, el grupo «progresista» impuso su interpretación que, a la postre, vendría a ser la misma de las ONG (Organizaciones No Gubernamentales), defensoras de los «Derechos Humanos", contra las soberanías nacionales, y que la ONU y el Congreso de U. S. A. han hecho prevalecedor en la segunda mitad del siglo XX (20). Otra polémica no más relevante se ha dado entre Heydte, Hentmchel y Höffner (21).

Empero la nota distintiva de toda esta actividad, la pusieron los holandeses. Como es sabido, el antihispanismo es la primera clave de la identidad nacional de Holanda. Pues, en ese preciso país se asocia la «recuperación» de Vitoria con el tercer centenario de la obra de Hugo Grocio «De iure belli ac pacis». Recordemos con el P. Ramón Hernández que:

> «La obra de Grocio influirá en Locke y en Pufendorf. En datos se inspirarán los enciclopedistas a ilustrados del siglo XVIII para sus exposiciones iusnaturalistas, de las que Francisco de Vitoria había sido la fuente primera».

> Y que Grocio había citado 13 veces a Vitoria en «De mare liberum», 50 veces en «De iure praeue", y otras 50 veces en "De iure belli ac pacis» (22).

Bien. El 21 de abril de 1926, un «Comité Neerlandés para la conmemoración de Grocio", presidido por W. F. Treub, portador de medallas de oro, compareció en Salamanca para rendir su homenaje a Vitoria. En esa oportunidad, H. Ch. J. van der Mandere expresó que Vitoria: "es el padre del Derecho Internacional, que no solamente lo origina, Bino que puede decirse que lo constituye en su totalidad" (23).

Con ese acto, no solamente se renovó la fraternidad católico – calvinista, sino que además se dio el impulso decisivo para que en España se institucionalizara el culto a Vitoria.

A eso contribuyó la turbamulta monográfica.

5. 3. ¡Nuestro Vitoria!

Nys en 1919 *y* los grocianos holandeses en 1926, sin contar a los demás panegiristas, habían aireado lo suficiente el tema vitoriano como para que en España se dieran por notificados.

Los españoles de la Decadencia, con su complejo de inferioridad a cuestas (que ha estudiado Juan José López Ibor), se sintieron halagados en su debilitado orgullo nacional. "Nuestro Vitoria", reconocido en su época por los protestantes Gentil y Grocio, volvía en gloria y majestad, entronizado por los masones de Ginobra. Bastaba con que los propios hispanos admitieran que su principal timbre de honor histórico radicaba en la «conciencia autocrítica", para que los fueran perdonados los pecados de la Conquista. A esa labor se dieron con fruición.

No somos deterministas. No decimos que todos y cada uno de los cientos de artículos y libros que acerca de Vitoria comenzaron a aparecer desde la década de 1920 hayan respondido necesariamente a las exigencias de ese marco histórico. Simplemente, señalamos, que él dio una excelente condición o sustrato que facilitó el lanzamiento del Renacimiento Vitoriano. Porque, salvo que se crea en las bondades del azar para fechar e inicialar tanta producción bibliográfica, habrá que pensar en algún motivo desencadenante. Nosotros, fieles al perspectivismo de Groce, fija-

mos en las pujantes quimeras ecumenistas europeas la razón de semejante exaltación salmantina.

El hecho cultural fue tan obvio y ostentoso que Luis García Arias no puede menos que observar:

«La publicación posterior a la Primera Guerra Mundial gira fundamentalmente en torno a la figura de Vitoria y demás teólogos - juristas, editándose entre nosotros gran cantidad de obras y de estudios que representan más de la mitad de la literatura jus-internacional contemporánea española» (24).

Aunque existieran trabajos individuales anteriores, el movimiento corporativo es suscitó en 1926, con motivo de la venida de los grocianos holandeses. Y fue la Fundación Carnegie - dirigida a estos efectos por el protestante norteamericano James Brown Soott- la que detentó la iniciativa. Ella incitó al Marqués de Olivart, antiguo vitoriano, para que promoviera la creación de una sociedad civil que agrupara a los devotos del Maestro de Prima. Así, el 14 de julio de 1926, se constituyó en Madrid la "Asociación Francisco de Vitoria", con el manifiesto propósito de honrar y divulgar la obra de su Patrono. La presidencia de la asociación la ocupé un hombre muy allegado al gobierno de ese momento, don José de Yanguas Messía.

A continuación, el 7 de marzo de 1927, se estableció la cátedra «Francisco de Vitoria» en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, con un «Anuario» para la publicación de las conferencias.

En 1928, el mismo grupo creó la «Asociación Española de Derecho Internacional", como filial autorizada de la «International Law Aseociation", bajo la presidencia del mismo Marqués de Olivart.

En 1929 la AFV comenzó la edición de su Anuario.

En 1932 se constituye la «Association Internationale Vitoria et Suárez", para hacer ligas con sus correspondientes francesas.

En 1933 se fundó en Salamanca el «Instituto de Derecho Internacional Francisco de Vitoria", con su revista propia.

En 1943 es editó en Madrid la revista «Estudios Jurídicos» del Instituto Francisco de Vitoria.

En 1948, fue el Instituto Francisco de Vitoria de Derecho Internacional, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el que publicó su revista, llamada «Revista Española de Derecho Internacional».

Etcétera

Comiendo se despierta el apetito. En el comer y el rascar, todo es empezar. Y otros refranes españoles más.

Los jóvenes abogados y profesores, que aspiraban a desarrollar una carrera universitaria, en cuyos concursos de oposición tendrían que lucir un buen "curriculum vitae", hallaron en esas revistas y anuarios un fácil sitio de publicación, donde poco importaba el asunto del plagio y de la reiteración empalagosa.

Más allá de esos artículos redundantes, con Luía García Arias podemos registrar el movimiento intelectual de los principales vitorianos.

La punta la hizo el dominico fray Luis G. Alonso Getino (1877 -1946), quien: "con más entusiasmo se dedicó primeramente a destacar la figura de su compañero de Orden, publicando en «La Ciencia Tomista» (1910-12) unos apuntes biográficos, convertidos luego en su obra «El Maestro Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico - teológico del siglo XVI" (Madrid, 1914), y por último, en una segunda edición muy ampliada, en su monumental volumen «El Maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina o influencia" (Madrid, 1930). Y editando la denominada edición crítica de las «Relecciones" vitorianas (Madrid, 1933-35)».

Después:

> «Otro Padre dominico, Vicente Beltrán de Heredia (1885) es el más destacado investigador vitoriano, habiendo publicado "Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones» (Valencia. 1928)... y su obra biográfica «Francisco de Vitoria" (Madrid, 1939), que es hoy la más exacta en su conjunto».

Luego:

> «En el aspecto jurídico - internacional el más ilustre de los expositores de las doctrinas vitorianas es Camilo Barcia Trelles (1888)... , con su conocida obra «Francisco de Vitoria, Fundador del. Derecho Internacional Moderno» (Valladolid, l928. Ed. Francesa, París, 1928, y en «Recueil des Cours» de la Academia

de Derecho Internacional de La Haya, 1927), y sus numerosos estudios".

A continuación:

«Entre otros expositores... debemos destacar a... : Venancio D. Carro, O. P. (1894), ha publicado la más completa obra de conjunto, intitulada: "La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América" (2 vols. , Madrid, 1944), y numerosos estudios».

Tras de lo cual, García Arias enumera a los siguientes autores: Luis Legaz y Lacambra, Adolfo Miaja de la Muela, Antonio Truyol y Serra, Teodoro Andrés Marcos, Manuel Torres López, Manuel de Lasala Llanas, Ignacio G. Menéndez- Reigada, O. P. , Alvaro D'Ore, Alfonso García Gallo, G. Díez de la Lastra. , P. Bruno San José, C. Ruiz del Castillo, P. Leturia, N. Rodríguez Aniceto, N. Sánchez Mata, Federico Puig, Peña, Teófilo Urdánoz, O. P. , Manuel Fraga Iribarne, Luis Sánchez Gallego, Enrique Gómez Arboleya, J. Larequi, S. J. , J. Carreras Artau, Manuel García – Pelayo, Eloy Bullón y Fernández, Román Riaza, Juan Beneyto Pérez y Juan Manzano Manzano (25).

Desde luego que no están todos los que son, ni son todos los que están. Cuando menos, se debió incluir a: Eustaquio Galán y Gutiérrez ("La teoría del poder político según Francisco de Vitoria", en: «Revista de Legislación y Jurisprudencia", Madrid, julio - agosto 1944; S. Lissarrague («La teoría del poder en Francisco de Vitoria", Madrid, 1947); Guillermo Fraile, O. P. («Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro Siglo de Oro", en: "La Ciencia Tomista», 1934, ps. 15-26); S. Alvarez Gandin («Doctrinas políticas de Vitoria y Suárez", Oviedo, 1950); y Luis Sánchez Agesta («El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVII", Madrid, Instituto de Estudios Políticos. 1959).

Comprendemos, eso si, que la lista puede ser interminable, aún para la época de publicación del trabajo de García Arias, de mediados de la década de 1950. Por otra parte, debemos reconocer en la nómina compuesta por García Arias un mérito especial el de haber puesto dentro del listado a ciertos autores, cuyos nombres serían indeseados como compara para

los intelectuales derechistas (“franquistas») antes anotados. Nos referimos concretamente a:

José María Semprún y Gurea, «Sociedad universal entro los hombros» (Madrid, 1934).

Luis Recaséns Siches, «La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez» (Madrid. 1927)

“Las teorías política de Vitoria»(AAFV, Madrid, 1931),

Fernando de los Ríos Urruti. «La Comunidad internacional y la Sociedad de las Naciones” (Madrid, 1935),

«Religión y Estado en la España del Siglo XVI” (México, FCE, 1957),

Rafael Altamira y Crevea, «Felipe II y el Tribunal de Justicia Internacional» (París, 1939),

J. M. Gallegos Rocafull, «La doctrina política del P. Francisco Suárez» (Mézico, 1945),

«El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro» (México, 1946).

Indeseados o indeseables, puesto que es trataba de conocidos dirigentes republicanos exiliados; y que, sugestivamente, coincidían con los escritores católicos en la ponderación de la Escuela de Salamanca. Y esa concordancia fue la que llevó a Alvaro D’Ors a exponer:

> «A este respecta, es sumamente interesante el observar cómo el pensamiento heterodoxo moderno no ha dudado en rendir homenaje a la figura de nuestro dominico de Salamanca; precisamente por que ve en Vitoria el precursor intelectual de la ruina de un orden de ideas dogmático y católico...
>
> Por mi parte, creo que no merece ser conservado en su candorosa ingenuidad el maridaje establecido entro católíoos y heterodoxos para hacer coro unánime a la doctrina de «nuestro Vitoria”, del consabido «fundador del Derecho internacional».
>
> ¡Con qué gozo comentará, por ejemplo, un pulido socialista, presidente del Ateneo madrileño en 1935 (Fernando de los Ríos), el que es dé en Vitoria lo que él llama el sentido religioso de la Humanidad por encima de las estrecheces dogmáticas, o también la afirmación de una “catolicidad” por encima de la Iglesia Católica, o también la superación de las dos nociones supremas

> de la sociedad política internacional: Emperador y Papa! ¡Con qué complacencia es repetiré sin reservaron el ambiente ambiguo del internacionalismo anticatólico, que nuestro buen dominico fue el «padre del Derecho internacional»! ¿Cómo es puede explicar esta simpatía que sienten los heterodoxos de hoy por las doctrinas de Vitoria, si no admitimos que alaban a Vitoria por haber sido el precursor involuntario (sic) del pensamiento moderno racionalista y anticatólico» (26).

Aunque fuera a modo de digresión, pudo haber agregado D'Ors que el elogio de los liberales y socialistas al «fundador del Derecho Internacional», era por su ideología y no por la hipotética fundación En efecto, en 1953, en la Revista de Derecho Internacional (n° 6, ps. 83 y ss.), el P. Bonifacio Difernán habla demostrado que no era Pode Vitoria el creador de sise Derecho, sino M. B. Salón («Miguel Bartolomé Salón, fundador del Derecho Internacional»).

No obstante, esos datos los tenían - y los tienen - sin cuidado. Lo importante es que «nuestro Vitoria» vino diplomado desde el exterior. Con eso bastaba para la admiración.

5. 4. Superaciones

La reflexión de D. Alvaro D'Ors contiene un desafío. Un interrogante que, por lo general, no ha sido aceptado por los salmantinos modernos. Que sepamos, sólo lo registran dos autores. Luis García Arias y Antonio Truyol Serra. El primero - sin mencionar a D'Ors - alega lo siguiente:

> «La concepción vitoriana de la comunidad internacional ha sido atacada considerándola como una nefasta liquidación del orden de la Cristiandad medieval, orden sustituido por la idea secularizada del «totus orbis", propio del mundo racionalista moderno. Pero Vitoria ni desconoció ni rechazó la idea de la comunidad cristiana, mas oí distinguió el Orbe de la Cristiandad, construyendo su concepción de la comunidad universal de los pueblos organizados políticamente, fundada en el vínculo de la sociabilidad, en la cual integró la idea de Cristiandad, inaplicable en su tiempo. ¿Fue esto un «pecado»'? Así se ha creído,

> opinándose que Vitoria liquidó el orden de ideas cristianas medievales que implicaba una concepción teológica, abriendo las puertas a una concepción racionalista y protestante con su hallazgo del terreno neutral...

Pero debe tenerse presente a todo esto que... el racionalismo escolástico contenía ya la justificación de una comunidad humana superior, y Vitoria no hizo más que instalarse en esa dirección; además, el catedrático de Prima Teología salmantino no pretendió secularizar la sociedad internacional, sino que se limita a aplicar al campo de la política la distinción entro el orden natural y el sobrenatural, no involucrando - según escribe Truyol - los títulos jurídicos naturales con los jurídicos - divinos en materia que a los primeros corresponde regular. Vitoria fundamento la comunidad internacional en el "ius socistatis et communicationis", teniendo en cuenta la realidad sociológica y política de su tiempo, superando, porque era necesario, el concepto restringido de la comunidad medieval. Ciertamente luego el racionalismo moderno desvirtué la idea vitoriana del «totus orbis", pero de ello no se puede culpar al dominico burgalés" (27).

Veamos esta argumentación.

«Ahora vino el Imperio a buscar el Emperador a España, y nuestro rey de España es hecho, por la gratia de Dios, rey de los romanos y emperador del mundo": Doctor Pedro Ruiz de la Mota, Obispo de Badajoz, discurso en las Cortes de la Coruña, l520.

«Vuestra Alteza se puede intitular de nuevo Emperador de ella (la tierra de México), y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee": Hernán Cortés, carta a Carlos V, de abril de 1522

«Ya se acerca, Señor, ya es llegada / la edad dichosa en que promete el cielo/ una grey y un pastor solo en el suelo, / por suerte a nuestros tiempos reservada. / Ya tan alto principio en tal jornada / nos muestra el fin de nuestro santo celo / y anuncia al mundo, para más consuelo, / un monarca, un Imperio y una espada»: Hernando de Acuña, 1553.

«Aquella organización del Imperio como aliado de la Iglesia (la correlación de las dos luminarias, la luna y el sol, que decían los tratadistas

medievales) es uno de los tantos frutos tardíos que produjo el hermoso renacimiento español», dijo don Ramón Menéndez Pidal (28).

Entonces, en 1539, en España, no había caducado la idea medieval e imperial de la Cristiandad. Lo inaplicable, en ese contexto político concreto, era la utopía del «Totus Orbis».

La Cristiandad, en segando término, pretendía ser, por definición universal, de ahí que se llame a su fórmula Política el «universalismo cristiano", por oposición a los particularísmos de las Naciones – Estados. Luego no cabía distinguir el Orbe de la Cristiandad, puesto que ésta en potencia quería llegar a identificarse con aquél.

La sociedad humana global, pagana en gran parte, no podía ser una comunidad «superior» a la de la Cristiandad, por la misma razón que el paganismo no es superior al cristianismo.

No cabía «superar» (la voz es hegeliana), por consideraciones sociológicas y políticas "necesario" (cuando lo propio de la política es lo contingente). Y el resultado práctico de tal superación era igual al de una negación filosófica.

El «intelectualismo» escolástico tomista - que no "racionalismo" - distinguía para unir, no para separar; y sobra la clave de la primacía del fin sobrenatural. Vitoria distinguió para separar, y para negar el directo influjo de lo divino.

En cuanto a los «justos títulos", el primero y principal, la Donación Pontificia, caía en materia «que correspondo regular» al derecho divino positivo, y después al natural.

Por supuesto que la secularización a la que aspiraba Vitoria aun no era la de Grocio, ni la de éste la Pufendorf, la de Descartes, o la de Kant, o la de Hegal o la de Marx. La Modernidad es un proceso dialéctico de negaciones sucesivas; sus síntesis superables son sucesivas, no simultáneas. Cada ideólogo responde de su cuota parte en el conjunto anticristiano elaborado. Por ello, Vitoria no es "culpable» del iusnaturaliamo de Grocio; tan sólo lo es de su propio naturalismo y racionalismo "cristianos». Las comparaciones no son absolutas, sino relativas.

Para verificar esos asertos, nada mejor que acudir a otro de los catedráticos salmantinos que han intentado rebatir los argumentos del romanista

D'Ors. Nos referimos a Antonio Truyol Serra, quien, tras reproducir a la letra la alegación de García Arias, añade:

> "Vitoria y sus sucesores españoles "secularizan» la comunidad internacional y su ordenamiento jurídico en la medida en que el Aquinate "seculariza» la comunidad política y en general el pensamiento, al admitir una filosofía distinta de la teología. Reprochárselo equivale a volver a las posiciones del aguatinismo político o de los curialistas de la alta y baja Edad Media respectivamente, o a entroncar con formas modernas de tradicionalismo filosófico y de fideísmo.
>
> En estrecha conexión con ésta, otro reparo se ha hecho, más que a la doctrina en sí, a la mentalidad de Vitorias el de que fue un «moderno» (Alvaro D'Ors). Porque tal reparo encierra un juicio de valor condenatorio sobre el mundo moderno en bloque. Ahora bien, tal juicio implica una peculiar filosofía de la historia, y no pus - de aceptaras si no se da una razón suficiente para que la historia posterior a la Edad Media... esa en conjunto de signo negativo. Si Vitoria fue «moderno» es porque fue de su tiempo... Ser de su tiempo consiste esencialmente en "asumir» su tiempo, tomando conciencia del lugar que en la historia ineludiblemente ocupa, el cual condiciona sus problemas, sus exigencias, sus perspectivas propias. Sólo así cabría percibir loa «signos» de los tiempos para pensarlos, interpretarlos debidamente y encauzar la evolución» (29).

Seguimos con Hegel. La alusión al Aquinate careos de importancia Venancio D. Carro - dominico y cerrilmente vitoriano -, que sabía algo más de filosofía y teología que el jurista Trayol Serra, admite que Vitoria no era tomista; dice que fundé un sistema nuevo, que partiendo del tomismo «no deja de ser vitoriano" (30). Así nos conformaremos con esa cita, para no tener que reproducir todos y cada uno de los argumentos que proporcionamos en otra obra sobre las Ideas Políticas Medievales referidas a la Potestad Pontificia. Digamos tan sólo que Santo Tomás de Aquino, junto con más de cien santos y doctores medievales apoya la doctrina de la "plenitudo potestatio» (fijada por los Papas, y no por "curialistas"). Y que la teología del Doctor Común no es «distinta» de su filosofía en lo

substancial, sino en los modos del conocimiento, tal cual lo ha demostrado acabadamente Etienne Gilson.

Pero, como lo habrá advertido el lector, en este alegato de Truyol Serra ya no nos movemos en el terreno del mero historiciamo de García Arias, sino que hemos pasado al campo del evolucionismo cultural. La palabra superación halla aquí su carga ideológica mía definida. El tiempo del mundo evolucionaría positivamente "per se»; se trataría de un «progreso» en sí; y, como tal, ineluctable. Porque estaríamos ante la terrible Rueda o Ley de la Historia de Guillermo Jorge Federico Hegel, cuyo auríspice Karl Marx intentó descifrar, con tan mala puntería. En este determinismo, la libertad consiste en "tomar conciencia de esa «necesidad» a la que estaríamos determinados. Por eso, más que "encauzar» los datos nuevos, no cabe otra posibilidad. Oponerles su convicción, discutirles sus profecías (todas fallidas), sería una actitud retrógrada. Por supuesto, en esa «filosofía de la historia» no entra el libre albedrío ni la voluntad humana; cuanto menos la Providencia Divina. Ni se admito que la historia se compone de «hechos» ante que de "ideas". Luego si se atendieran a los hechos modernos, desde las persecuciones de la Revolución Francesa en adelante, no habría por qué pedirle ni a D'Ors ni a nadie que dé "razón suficiente"; cuando ella está en los sucesos mismos . Esto sin contar las ideas. En tal sentido, con leer a Voltaire, le bastaría al jurista Truyol Serra.

En cuanto a lo que él piensa que es una rémora, y que pidiendo prestado a Arquilliére el concepto llama el "agustinismo" político, no le vendría nada mal meditar este texto del progresista John B. Bury:

> «La idea del universo que prevaleció en la Edad Media y la orientación general del pensamiento humano eran incompatibles con algunos de los postulados fundamentales que requiere la teoría del Progreso. Según la teoría cristiana, elaborada por los Padres de la Iglesia, y especialmente por San Agustín, el propósito del movimiento total de la historia es asegurar la felicidad de una pequeña parte del género humano en otro mundo; no es postula un ulterior desarrollo de la historia humana sobre la tierra... Todavía, la doctrina medieval entiende la historia, no como un desarrollo natural, sino como una serio de acontecimientos ordenados por la intervención divina y las revelaciones... La creencia

> en la Providencia podría compartirse, como de hecho ocurrió en una edad posterior, con la creencia en el Progreso, dentro de un mismo espíritu, pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes y la doctrina del Progreso no podía germinarmientras la doctrina de la Providencia es halla - se en una supremacía indiscutida. Y la doctrina de la Providencia, tal como fue desarrollada en la «Ciudad de Dios» de San Agustín, dominó el pensamiento de la Edad Media.

Además, existía la doctrina del pecado original como un obstáculo insuperable para la mejora moral del género humano mediante algún proceso gradual de desarrollo... por lo que un avance moral de la humanidad hacia su perfeoción es evidentemente imposible...

Los países civilizados de Europa emplearon unos trescientos años para pasar del clima mental del Medioevo al del mundo moderno... Es evidente que la idea de Progreso no podía aparecer hasta que no desapareciese esta paralizante teoría... su enunciado (el del Progreso) fue revolucionario porque implicaba que la felicidad en la tierra era un fin que había que perseguir por sí mismo y debía realizarse mediante la cooperación de la humanidad en su conjunto. Esta idea constituye un axioma para la doctrina general del Progreso... El plan moderno es proyectar la sociedad perfecta en un período del futuro"(31).

Bien dice Bury que la idea del Progreso es dogmática, tanto como la de la Providencia, porque "creer en ella exige un acto de fe». De fe racionalista, de fe mundanal; y, como tal, no susceptible de observación o experimentación (porque si no perdería el carácter de creencia). Por supuesto que es está hablando de ese Progreso Moral de la Humanidad, o Evolucionismo Cultural. Desde que el progreso material o hacedero no es puesto en discusión por nadie, ni controvierte al Cristianismo. De lo que se trata es del Progresismo ideológico, de esa «Cronolatría", que dijera Jacques Maritain. Entonces: "La idea del progreso histórico necesario no es menos contradictoria que la idea del círculo cuadrado... El mito del Progreso es un tipo excelente de pseudoidea, de idea a la vez "clara» para la sensibilidad y fundamentalmente absurda en si misma" («Théonas").

Bueno: el profesor Truyol sabrá cuáles son sus creencias...

Mas, con referencia a la «razón suficiente que exige Para desconfiar de la Modernidad Progresista, podríamos añadirle otra cita que, tal vez, le resulte de alguna utilidad, Es de S. S. León XIII, en su Breve «Saepenumero Considerantes", del 18 de agosto de 1883, y dice así:

> "El arte de la historia en estos tiempos no parece ser sino la conjura de los hombres contra la verdad... Hay que esforzaras enérgicamente en refutar las mentiras y falsedades, recurriendo a las fuentes... es necesario que la Iglesia es defienda y que fortifique con más cuidado los flancos atacados con mayor violencia».

¿Y qué flanco más atacado que el de la Cristiandad..?

Por fin, que el mismo Profesor Truyol sabe bien cuál es el rol que desempeñó su Escuela en este conflicto esencial de la humanidad. Por eso, nos dice que:

> "El momento histórico de Vitoria fue el del tránsito de la Cristiandad medieval a la Europa moderna... Este sentido de la diversidad y la complejidad de la naturaleza humana (Notas obtenido gracias al Descubrimiento; y que «por fuerza había faltado en el humanismo anterior, excesivamente entroncado con la tradición "clásica») condujo a una noción más relativa de la cultura. Sí tal noción encontró, como es sabido, inquívoca expresión en Montaigne (especialmente en los «Essai", libro I, cap. 31: «Des cannibales"), entendemos que subyace también implícitamente en determinadas aseveraciones de Vitoria" (32).

Es así. El Progresismo Moral se combina de maravilla con el Relativismo Cultural. Desde que la perfección que aquél anhela no es la del mejoramiento de las potencialidades humanas mediante el ejercicio de las virtudes, sino de la complacencia con los propios defectos. En tal caso. el saber que otros hombres fueron caníbales, sodomitas y asesinos rituales, no provoca ningún reproche; tan sólo la catalogación de esas aberraciones.

Asimismo, el relativismo cultural, del que deviene la noción del «encuentro de las dos culturas» - la atea y la cristiana -, que hace las delicias de los neo-hispanistas vergonzantes, parte de un supuesto: el de la caducidad del mandato evangélico de ir y bautizar, predicar y convertir a los

paganos, e instala la neutralidad laica. Alegato éste, reiterado en la Escuela, Veamos algo sobre esto.

Luis Sánchez Agesta dice que la Cristiandad había fenecido, y que en su sitio estaba el pluralismo cultural: «La humanidad es un pluriverso de Estados" (33). En realidad, eso lo sabían los europeos desde siempre, o, al menos, desde el descubrimiento del Asia, a principios del siglo XIII. Como también sabían que debían extender la Cristiandad y convertir a los infieles y paganos; que es, precisamente, lo que Vitoria y otros hablan olvidado en el siglo XVI.

El P. Teófilo Urdánoz, por su parte, abunda acerca de esa defunción de la Cristiandad, a la que sus maestros contribuyeron a extenderlo el certificado pertinente. En este sentido, explica que Vitoria abandona "ese viejo sueño de la unidad europea bajo un monarca del orbe cristiano... (y) se convierte del todo a la concepción pura internacional sobre el supuesto pluralista de Estados soberanos». Pudo aclarar que el sueño había tenido diez siglos de duración y que, en ese preciso momento, lo realizaba un monarca español. No lo hace. En cambio, prefiere agregar que Vitoria crea «un derecho natural de contenido progresivo"; que la permite usar «indistintamente las expresiones "ley natural» y «derecho natural»; bajo la sola inspiración del «principio personalista de la libertad». Y en procura del «nuevo orden internacional planetario». Utopía del siglo XVI, que Urdánoz ve reiterada por el P. Teilhard de Chardin en el siglo XX. Por cierto que Fray Urdánoz no ignora que Vitoria va al choque contra la Cristiandad. Lo sabe, y lo expone de esta forma:

> «Admira ver cómo Vitoria es ha situado, ya desde el principio de sus reflexiones teológicas, en la misma línea de pensamiento innovador y concepciones nuevas, en las cuales <u>se mantuvo sin concesiones de ninguna clase a las teorías medievales</u>... Por ello... no es contenta con aceptar fáciles o interesadas soluciones, fruto de una organización histórica ya superada, cual era la de la cristiandad medieval... Son los (fundamentos teóricos) que él va a dedicares <u>a demoler</u>... Eran ante todo las teorías nacidas de la concepción medieval del "orbis christianus» sobre el dominio teocrático universal del Papa como fuente de todo poderes. Por eso el mismo Vitoria es <u>contrario a cualquier titulo de derecho</u>

> divino que pudiera pretenderse sobre el imperio del mundo, rebatiendo cualesquiera mitos sobre un origen histórico-natural o divino-positivo y sacral de los grandes imperios en la historias... Huelga por fin, observar que Vitoria fue seguido con unanimidad por teólogos y juristas de los siglos siguientes en esta demolición de mitos e imaginarias concepciones formadas a consecuencia de la organización especial de la Cristiandad medieval... el orden cristiano es por tendencia universalista aun en lo temporal. Y así en la historia la cristiandad mostraba una tendencia interna a constituirse en organismo universalista u "orbis christianus"; si bien es verdad que las formas concretas o históricas que revistió tendían más a los falsos imperialismo y excesiva intromisión de lo espiritual en lo temporal... Por eso en la Edad Media el ideal universalista es desarrolló, como dijimos, en la concepción tan restringida de la «republica christiana», comunidad de pueblos cristianos subordinada a la suprema potestad del Papa y del emperador... , concepción que Vitoria tuvo que deshacer" (34).

¡Admirable deber el de Vitoria! El «tuvo" que «demoler» la Cristiandad; concepción tan «estrecha» como el cristianismo mismo, que sólo admite a los bautizados; y que es manifestaba en el "falso imperialismo» de Sacro Romano Imperio Germánico. Era hora, pues, de acabar con esos "mitos» construidos por los Papas medievales.

Vemos acá que todas las limitaciones de lenguaje que coartaban a García Arias han quedado disueltas y «superadas". Vitoria no aplicó los títulos provenientes del derecho divino positivo porque era contrario a esos títulos, y nada más.

Otros heraldos de la Escuela se encarrilaran por ese mismo sendero. Claro que cada cual buscará darlo el tono y el énfasis adecuado a su propia ideología y posición política o religiosa; desde que hay - y lo repetiremos varias veces - un Vitoria para cada gusto. Los «moderados» moderarán a Vitoria; los revolucionarios lo desatarán; y hasta habrá algún ortodoxo que quiera encontrarle la vuelta al asunto.

Tomemos un ejemplo de lo dicho. Mariano Fazio Fernández es un clérigo. Decano de la Facultad de Comunicación Social Institucional del

Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, de Roma (Opus Dei), y entre sus trabajos se destaca el artículo «Secularidad y secularismo. Las relaciones Iglesia- Estado en la historia latinoamericana", en: «¿Qué es la Historia de la Iglesia?», de Pamplona EUNSA, 1996. Así como otros escritores católicos pro-modernos intentan distinguir entro laicismo y laicidad, o entre modernidad y modernismo. Fazio se especializa en oponer secularidad y secularismo. Es decir, que él cree posible un modelo de secularización que no equivalga a descristianización. Piensa que no se trata de un concepto unívoco; y añade que: «El concepto de «Cristiandad» también es profundamente ambivalente», y que fue «una de las posibles concreciones sociales del cristianismo, pero nada nos autoriza a identificarla con la organización sociopolítica cristiana «par excellence", en el supuesto de que hubiera alguna» (35).

Eso que dios Fazio es muy cierto. Tanto como que el «concepto» de Revolución no se identifica con la Revolución Francesa ni con la Revolución Rusa, que serían sólo algunas de las posible concreciones sociales del revolucionarismo. Ni el liberalismo económico se tendría por qué identificar con el capitalismo inglés del siglo XIX o el norteamericano del siglo XX. Por la muy sencilla razón de que se trata de "conceptos", por un lado, y de realidades históricas, por el otro; los segundos encajando mío o menos en los primeros. Pero si algún radical – utópico, tipo Marcusse, lo dijera a un marxista que la Revolución Bolchevique de 1917 no fue una verdadera revolución porque no cumplirla todas y cada una de las exigencias del concepto de revolución, éste lo mandaría a tomar aire fresco, con cajas destempladas. Porque las realidades históricas son lo que son, y lo que pueden ser; no lo que abstractamente debieran ser. Por eso, cuanto revolucionario medianamente cuerdo ha habido en este mundo, ha aceptado a la Revolución Soviética como una eventual concreción de su ideario.

Lo mismo, pues, con los cristianos. Pueden proyectaron a imaginarse cuantos «Humanismo Integrales» o Cristiandades liberales o socialistas se les ocurrieran a los buenos de don Jacques Maritain o Emmanuel Mounier. En el papel, todo es posible. En la realidad histórica, la única concreción política del cristianismo ha sido la de la Cristiandad medieval, con todos sus defectos y todas sus debilidades humanas. Aunque entro éstas no esté

la del "clericalismo", del que habla Fazio. La construcción medieval de las dos espadas, no era "clerical"; nadie, por lo demás - digo respecto de los historiadores, no de los panfletarios - la ha denominado de esa forma. Por la muy sencilla razón de que no era el clero, sino el Papado su centro de validación política; puesto que Cristo no deja a todos sus apóstoles o discípulos las llaves de la Jurisdicción, que lo fueron entregadas a Pedro. Curialista, teocrático, agustinista, o como se tilde al sistema cristocéntrico, él ha constituido la única y exclusiva experiencia permanente (de casi diez siglos) de trasladar las normas cristianas a los hechos políticos y culturales. Y quien esté contra esa realidad podrá ser un excelente utopista de derecha, de centro o de izquierda, pero utopista siempre.

> En consecuencia, ya sabemos que lo que el clérigo Fazio califica de «clerical» no es mete que el régimen «pontifical». Y bien; con tal criterio él procede a exaltar a Vitoria:
>
> «Mi interés por Vitoria se centra en el hecho de considerarlo como un eslabón clavo del proceso de secularización que caracteriza a la Modernidad. Como ya hemos señalado "secularización" es un término análogo. Puede significar, por una parte, la afirmación de la autonomía absoluta de lo humano... Pero cabe un segundo significado de la secularización equivaldría éste a la afirmación de la autonomía «relativa» de lo temporal... como afirmación de la "secularidad» es identificaría con un proceso de «desclericalización"...
>
> Tanto en sus lecturas como en sus reelecciones, Vitoria procura distinguir claramente, sin por eso establecer una oposición, entre los órdenes natural y sobrenatural, en actitud crítica respecto de ciertas tradiciones medievales de tipo teocrático y clerical... Vitoria (fue) un puente entre el Medioevo y la Modernidad, inaugurando un proceso de auténtica desclericalización y de afirmación de la autonomía relativa de lo temporal" (36).

El clérigo Vitoria, que no quería que los juristas seculares asesores de la Corona metieran mano en el dictamen sobre los "justos títulos" por considerarlo patrimonio excluyente de los teólogos, lo tenemos convertido acá en un anti - clerical tipo León Gambeta o Alejandro Lerroux. Difícil le hubiera resultado al dominico fraile formular un método de "oposi-

ción» entre lo natural y lo sobrenatural, sin caer en herejía flagrante. Más fácil era, en cambio, distinguir para separar y no Para unir, como lo habían hecho los malos comentadores de Santo Tomás, tentados de naturalismo aristotélico o averroismo latino. De forma análoga, subrayaría la finalidad autónoma de lo temporal, sin advertir que la gracia perfecciona el orden natural; y que si el hombre no alcanza el fin supremo sobrenatural, no alcanza ninguno, ni siquiera el natural, porque «nada hay en el hombre que escape a su último fin ya que todo lo que es, es por el último fin" (Suma Teológica, I-II, q. l, a. 6). Luego, no se trata de dos fines últimos, sino de un último fin sobrenatural que incluye el fin natural.

En suma, que al P. Mariano Fazio Fernández lo agradan las «superaciones» vitorianas «ma non troppo". Les quiero colocar cortapisas; diques de contención; a fin de poder mentar el "Humanismo cristiano" de Vitoria, y verlo en el siguiente marco:

> «Cuando la Modernidad llegue a su primera crisis de crecimiento, a finales del siglo XVIII, la Iglesia y el naciente Estado republicano es encontrarán frente a frente. El "Ancien Régime" había caído, y en su caída había arrastrado a mucho elementos humanos de la Iglesia. Desde una óptica clerical, la destrucción de las estructuras sociopolíticas y el fin de la alianza entre el trono y el altar se consideraron como hechos nefastos y anticristianos en su esencia. Las nuevas libertades es hicieron en algunos ambientes eclesiásticos sospechosas de herejías. Faltó a veces la capacidad de distinción entre lo que eran meras circunstancias históricas y lo que constituía parte integrante de la revelación divina. En otras palabras, no siempre es supo distinguir entre cristianismo y clericalismo...
>
> La visión antropológica vitoriana, anclada en una perspectiva trascendente, abre otras posibilidades internacionales a la aventura humana... " (37).

No es percibe con claridad quien el sujeto de la imputación que formula Fazio: si es algún cura de barrio o si es alguien que pudiera estar más arriba en la jerarquía eclesiástica. Si podrían ser, vgr. , Pío VI con los Breves condenatorios de la Constitución Civil del Clero, o los Pontífices siguientes, o Gregorio XVI, con su Encíclica «Mirari Vos» de 1832 (recor-

dando que "nada debe modificaras de lo que ha sido ya definido»), o Pío IX, con el «Syllabus» y la Encíclica «Quanta Cura", de 1864 (que consideró «una vergüenza" que se Invocara una supuesta «confusión del orden espiritual con el orden civil y político"), o, para acortar las referencias, a «Notre charge apostolique", de 1910 de San Pío X, donde se tachó de utópico el «Prometer una ciudad futura edificada sobre otros príncipes" que «aquellos sobre los que descansa la actual sociedad cristiana». Tampoco nos queda en claro si las docenas de miles de «chuanes» de La Vendés, ametrallados, fusilados, ahogados, quemados, etc. , serían esos «elementos humanos» (¿personas?) que "se" cayeron al caerse el «Ancien Régime"; Antiguo Régimen, que es los importaba un bledo a esos católicos que murieron mártires de su fe, y no de ningún régimen político (38). Porque la Revolución se hizo - y se continúa haciendo- contra el Cristianismo, aunque por añadidura implicara algunas otras instituciones humanas. Y si de saldo filosófico se trata, lo que resta de toda esa circunstancia histórica es el agnosticismo de la Ilustración, que no es «sospechoso de herejía", sino que es hereje directamente. En fin, que si el Padre Fazio quería atacar el clericalismo desde esa perspectiva, podría haber citado al santo Padre de la Iglesia Víctor Hugo cuando dijo aquella gansada de que: "hay que maldecir al clericalismo y bendecir a la Iglesia, a esa Iglesia santa, a la que el clericalismo llama madre y explota como sierva». Eso, no obstante que un maritaineano español, José María García Escudero, diga que «nuestra sensibilidad no soporta la pompa de esa romántica fraseología" (39). En todo caso, no pareciera ser el Padre Mariano Fazio Fernández, con todos sus cargos en organismos clericales, el mía indicado para impugnar el clericalismo.

Por lo demás, no todos los apologistas del neo - vitorianismo son tan cautelosos como el autor antes citado. El mismo Cardenal Joseph Höoffener alababa la capacidad destructivo de Vitoria sobre «la intolerancia del "orbis christianus" medieval» (40). Luciano Pereña Vicente, por su parte, encabeza la corriente «progresista» y democrática de la Restauración Vitoriana. Frente al Medioevo, dice Pereña, el Maestro de Prima origina «una nueva corriente ideológica revolucionaria" (41). Fray Ramón Hernández ha escrito otra gran obra para acreditar que Vitoria fue en verdad «un revolucionario», y que, como tal, esta en la génesis de todo el pensamiento revo-

lucionario de la Modernidad, en particular el del Ilusionismo (42). Jaime Brufau Prats y Antonio Gómez Robledo es cuentan entre los que le piden más a Vitoria, y se lamentan que no haya roto con el Papado de una forma más categórica (43). Pero si queremos citar a un autor que concita todas las veneraciones del Renacimiento Vitoriano, ese no puede ser otro que el Dr. Venancio Diego Carro. Pues él, sin eufemismo, nos dirá que hay «un fenómeno algo sorprendente, por lo raro», y que consiste en lo siguiente:

«que los teólogos - juristas españoles sean más revolucionarios, mas modernos y avanzados, si se quiere, que los puramente legistas y canonistas... El bueno y gran legista Palacios Rubios y el humanista Sepúlveda, al recurrir a la potestad del Papa, mal entendida, y a otras doctrinas inexactas medioevales, son mentalidades en retraso, supervivientes de un mundo ideológico que muere y acabarán de matar los Vitoria, los Soto y demás teólogos, juristas españoles»(44).

¡Eso es: demoler, deshacer y, por fin matar! Matar a esa mentalidad retrógrada y obscurantista que defendía al Papado. En eso consiste la Modernidad, la Revolución y el Avances. Así, sin limitaciones de lenguaje, entendemos claramente que querían decir con aquella «superación del Medioevo». Y aún en expresiones más rebuscadas o timoratas, también se percibe el sentido de la cuestión. Cual lo expone el P. Fazio, Vitoria influido por los estoicos:

«supera la visión medieval de la «Universitas christianorum" o integra a la misma Cristiandad en una comunidad de naciones más abarcadora, ya que es auténticamente universal" (45).

> Es decir: el viejo sueño de la Stoa - de Zenón, Crispo y Epicteto - de construir una «cosmópolis» con la base de una religión "natural", racionalista, laica, y que, como dijera Jean Bodin «no tuviera necesidad de Cristo", o que, como lo deseaba Hugo Grocio, se comportara "como si Dios no existiera o si Cristo no hubiera venido al mundo".
>
> En esa dirección y en ese sentido, Vitoria «superaba" a la Cristiandad.

5. 5. Neutralidades salmantinas

La Escuela de Vitoria intenta ser cósmica, aunque a veces resulta un tanto cómica. Así Fray Ramón Hernández asevera que no son Lutero ni Erasmo los verdaderos reformadores. Es Vitoria:

> «Ese astro del saber, nuevo Colón en el orden del pensamiento para América, y en consecuencia para todo el orbe, sería Francisco de Vitoria" (46).

Es que la multiplicación de los adjetivos encomiásticos no halla un limita prudencial. De liana en liana, o de ditirambo en ditirambo hay que moverse en esta genuina «selva» de hagiógrafos salmantinos. Camilo Bracia Trelles, que en 1928 habla sido uno de los redescubridores del Maestro de Prima, venteándolo en diversos idiomas por todo el mundo, constataba en 1949 que no había faltado en su gremio la:

> "inevitable mitología de los que "cultivaron el panegírico, sin medida ni prudencia" (47).

Imagino el lector cuanto habrá crecido esa parva de elogios en estos siguientes cincuenta años.

Por casualidad, uno a quien le caía bien el sayo lanzado por Camilo Barcia Trelles era a su hermano. Augusto Barcia Trelles. Desde su exilio argentino, el ex Gran Maestro de la Masonería Hispana y Ministro de Estado del «gobierno» del Frente Popular de la IIa. República, alababa a Vitoria. Le entusiasmaba:

> "La esplendente originalidad y la fuerza renovadora, por no decir revolucionaria, de las doctrinas vitorianas».

Revolución que radicaba en "la gran duda":

> "la sola duda es el triunfo magnífico de aquella noble inquietud humana de justicia".

La duda contra las certezas de los omnipotentes del poder espiritual y temporal. Con emoción, constataba que con tal incertidumbre:

> "los desmoronan las fórmulas tradicionales del romanismo y arruinan las normas creadas por el particularismo del medioevo"(48).

Y lo extasiaba la «actitud firme, gallarda, severa» de Vitoria ante Carlos V; ya que:

> «triunfa sobre el emperador - encarnación del supremo poder- que en definitiva tiene que olvidar las amenazas, retirar las prohibiciones (sic) y someterse a la grandeza del saber y la virtud de Vitoria" (49).

Tan airosa y valiente fue la postura de Vitoria que, después de la amonestación al Prior de San Esteban, «Vitoria no volverá a pronunciaras públicamente sobre el problema de las Indias en fechas posteriores a la de la carta del César» (50). Tesis del brío para arrostra los peligros que, lamentablemente, V. Abril Castelló ha hecho añicos al confrontar las conductas de Las Casas y Vitoria, consignado directamente el «miedo a comprometerse del segando con los anatemas del primero (51).

Empero, la cita de Augusto Barcia Trelles resulta útil para indagar en otra línea interpretativa del fenómeno cultural del Renacimiento Vitorianos

Hemos visto el desenvolvimiento de ese factor intelectual en la década de 1920. Pues, políticamente, esos años corresponden al reinado de don Alfonso XIII y a la Dictadura del General Miguel Primo de Rivera, la «Dictadura del '23" (1923-1930). Y las asociaciones o institutos vitorianos que florecieron por entonces, no tuvieron ningún problema con cae gobierno, merced a los patrocinios de José Yanguas Messia y el Marqués de Olivart. Nota digna de puntualizar, puesto que el Dictador, que desdeñaba a los intelectuales, pudo haber tenido algún conflicto con los miembros de esas entidades. No fue así.

Sí ocurrieron por entonces controversias político - culturales. Y es en el corazón de ellas donde instalamos nuestra hipótesis explicativa. Esto es: queremos sugerir que otra plataforma detonadora del fenómeno vitoriano pudo estar en Salamanca, en la Universidad salmantina. Veamos.

Hacía mucho tiempo que en la centralizada España borbónica las universidades de provincia habían perdido relevancia frente a la capitalina de Madrid. Cual la Decadencia, como una «capiti disminutio» afectaba a toda la cultura española.

Advinieron dos sucesos que cambiaron un tanto la disposición de las cosas. La derrota de 1898, en Cuba y Filipinas, y la aparición de una muy bien aceitada empresa de promoción intelectual, la «Institución Libre de

Enseñanza", de Giner de los Ríos, que liquidarían la restauración canovista y profetizarían la revolución «republicana" (52).

Dentro de la denominada «Generación del '98 se destacaba sobradamente don Miguel de Unamuno, ex Rector de la Universidad de Salamanca entre los años de 1900 y 1914, y que en 1924 se desempeñaba como Vice Rector y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Salamanca.

Unamuno es enemistó con Primo de Rivera. Tiempo después él admitiría:

> «Perseguí a la Dictadura, que no ella a mi... decidí hacer de víctima... con la desordenada pasión de justicia (que) ha sólido arrastrarme a verdaderas injusticias a veces... encampanándome con mis consabidos arrebatos" (53)

Destituido y confinado en Fuerteventura (Islas Canarias) gas escapó de allí y se instalé en París. Con otros intelectuales que lo acompañaban en el exilio (Jiménez de Asúa, Blasco Ibañez, etc.), inició una campaña anti - dictatorial. Mediante las «Hojas Libres", que edita Eduardo Ortega y Gasset, se ataca al gobierno. Ese periódico, dice Manuel Rubio Cabeza, "no obstante su clandestinidad, tiene en España casi tantos lectores como el ABC» (54). La peña o tertulia del café parisino de la «Rotonde» pasa a ser el corazón de la «intelligentsia" liberal española. Desde Europa y América llueven las adhesiones al ya denominado «rector nato de Salamanca". Los íberos, que padecieron de otras falencias, pero no de la falta de locuacidad, hipostasiarán el conflicto de Unamuno y Primo de Rivera, llevándolo a una olímpica dialéctica entre el Espíritu y el Poder, entre la Libertad y la Libertad y la Dictadura, entre la Democracia y el Despotismo. Por consiguiente, el 18 de abril de 1931, caída la Monarquía y a cuatro días de instalada la IIa. República se nombra a Unamuno rector de Salamanca. Jubilado en 1934, se le concederá el título de Rector Vitalicio y se creará la cátedra «Miguel de Unamuno", el 30 de setiembre de 1934. De ahí en adelántela fama del agónico y paradojas autor de «El sentimiento trágico de la vida", se asociará a la de esa universidad provinciana, Salamanca ha vuelto a estar de moda.

Y lo seguirá estando durante algún tiempo, no obstante los avatares que rodearon la vida de don Miguel. Porque, inquieto y desasosegado, el propio Unamuno astillará el mito tejido en su contorno. El 3 de julio de

1936 él había condenado a los «rojos" del triunfante Frente Popular. «Bandidos, soeces zafios y papanatas", fue lo menos que los dijo a sus antiguos camaradas. "El faraón del Pardo", llamó al Presidente Manuel Azaña. Producido el Alzamiento Nacional, Unamuno hará declaraciones a la prensa extranjera, reclamando que se salvara la civilización occidental. Expone al respecto García Escuderos

> "En el mes de agosto sus testimonios de adhesión es acumulan: el 10, en carta a «un socialista belga» («no me abochorna confesar que me he equivocado, lo que lamento es haber engañado a otros muchos... Un día saludó entusiasta la llegada de la República española.
>
> Amanecía una nueva era, ¡España revivía! Pero España estuvo a punto de parecer", y menciona "el impulso irresistible que hoy empuja al pueblo español a expulsar a aquéllos que lo engañaron»); después, en sus declaraciones, que la prensa nacional reprodujo el 20, a un corresponsal de la «International news» («esta lucha no es lucha contra la República liberales sino lucha por la civilización»; «lo que representa Madrid no es socialismo, no es democracia, ni siquiera comunismo. Es la anarquía»).
>
> El 22 del mismo mes, el Gobierno de Madrid le destituía como rector vitalicio, doliéndose de que «no haya respondidos la lealtad a que estaba obligado, sumándose de modo público a la facción en armas", y él, por su parte, declaraba a «Le matin» que «no hay Gobierno en Madrid; hay solamente bandas armadas... los presidiarios que fueron libertados»; «yo mismo me admiro de estar de acuerdo con los militares", pero «el Ejército es la cínica cosa fundamental con que puede contar España". El 20, a la cabeza del claustro de la Universidad, suscribía el mensaje dirigido a todas las Universidades del mundo denunciando «los hechos criminosos llevados a cabo por los marxistas», y al Gobierno, que «no ha tenido una palabra de condenación o de excusa que refleje un sentimiento mínimo de humanidad o un propósito de rectificación" (55).

El 1° de setiembre de 1936 el Gobierno Militar lo repondrá en sus honores de Rector Vitalicio. Hasta que el 12 de octubre, al conmemorar-

se la fiesta de la Hispanidad, sostuvo una disputa pública con el general Millán de Astray; a raíz de la cual fue nuevamente destituido el 22 de octubre. Olvidado por ambos bandos, morirá el último día del año 1936.

Empero, cuando la propaganda republicana necesite elementos que sumar a los hechos que ya agita - asesinato de Federico García Lorca, fusilamientos de Badajoz, bombardeo de Guernica, etc. - descontextualizará ciertas frases de alguna de las versiones del incidente con Millán de Astray (sus «Viva la inteligencia», y que los militares «vencerán, pero no convencerán»), y lo propondrá como mártir republicano. Cuando menos, se omitía un manifiesto del ex - rector en que decía: "insisto sobre el hecho de que el movimiento a cuya cabeza se encuentra el general Franco tiende a salvar la civílizaoión occidental Cristiana y la independencia nacional» (56). Y que tales elogios le habían costado el Premio Nobel de Literatura, amén de que Ilya Ereaburg lo calificara de «viejo cínico y desvergonzado" (57).

Bien. Hasta acá, someramente, el caso de Unamuno. Sin embargo, la pregunta obvia del lector será: ¿a título de qué lo traemos en esta ronda? Veremos.

Unamuno, por lo pronto, se liga a Salamanca y su relanzamiento universitario. Eso en primer término. En segundo lugar, está la conexión entre el Rector Vitalicio y el Convento de San Esteban, acerca de la cual también diremos una palabra.

Como es sabido, el contestatario, el resistente Don Miguel no era católico, ni tan siquiera cristianos lo sumo "cristófilo", como alguien lo denominaban que para él el hombre es el creador de Dios, lo obstante, es de la misma forma conocido que Unamuno arguía constantemente con planteos teológicos, además:

> «Hay en la biografía de Unamuno, como ha dicho el padre Fraile, un capítulo que no se ha escrito y que tal vez no seria el menos interesantes el de sus relaciones con los dominicos de San Esteban... En una de las celdas de este célebre convento es refugio Unamuno en una de sus más agudas crisis religiosas» (58).

En realidad, lo que ha narrado el P. Guillermo Fraile no es mucho. Está referido a una crisis religiosa de 1897, en que Unamuno:

> «Se retiró al convento de San Esteban, en una de cuyas celdas pasó tres días rezando vuelto de cara a la pared, allí trató con varios profesores dominicos, especialmente con los PP Matías García, Juan Antero y Luis Getino. Le gustaba conversar con ellos paseando por el Monte Oliveto, y asomarse al aljibe del claustro interior, afirmando a voces su ¡yo!, que repetía y ampliaba la resonancia del depósito de agua" (59).

Y entonces, no podemos menos que recordarlo al lector que el P. Luis G. Alonso Getino, O. P. , os el iniciador en España del «Renacimiento Vitoriano».

Los datos son escasos, y la conjetura no puede avanzar demasiado. Empero, podría vislumbrarse una probabilidad, que seria la siguiente. En función unamunesca, Salamanca renace; se rehabilita cual bastión antigubernamental o, cuando menos, como fortaleza del Derecho y la Razón. La gesta reciente es de Unamuno. Ahora si se desea adornarla con lauros pretéritos, ahí está Francisco de Vitoria frente a Carlos V, Unamuno vivo ante Primo de Rivera y Millán de Astray. Vitoria muerto ante los teócratas y encomenderos del bando conquistador. ¿Será mala la similitud mitológica..? Damos por descontado que el Parangón esbozado es entre mitos y no realidades. En el caso del teólogo dominico el P. Teodoro Andrés Marcos es indignaba fuertemente al enterarse que en la Universidad de Salamanca el cubano José María Chacón y Calvo había sostenido, "audazmente", que Vitoria «frente al imperio, en el momento de la máxima grandeza política de su nación, lanza la afirmación heroica: no es legítima la conquista" (60). El enojo del P. Andrés Marcos obedecía a que él y otros vitorianos - católicos firmes y sinceros patriotas - se negaban a aceptar que el Maestro de Prima - hubiera sido un enemigo del Imperio. Como fuere - y nosotros ya hemos revisado ese asunto -, lo que de seguro Pertenece al campo mitológico es esa idealización de un Vitoria arrogante campeón de la disidencia. Mi Unamuno, a estar a su propia confesión, había actuado cual un justiciero contra la Dictadura.

De todas maneras, es cierto que con paralelismo ruedan las famas de la Salamanca de Vitoria y la de Unamuno.

Esto aconteció hacia 1930 cuando estaba ya en pleno auge el Renacimiento Vitoriano, periclitaba la Monarquía y nacía la República. Repúbli-

ca anticlerical si las ha habido en este mundo, en la que confluirá, cual lo afirma Antonio Montero Moreno, el «dilatado tratamiento masónico de que España ha oído objeto a lo largo de siglo y medio” (61). Y es sugestivo que mientras las hordas profanaban templos y saqueaban el patrimonio artístico - religioso de – España, en San Esteban no hubieran problemas y varios popas republicanos hicieran el panegírico de Vitoria. Porque los salmantinos ahora se llenan de orgullo con los elogios que hacen a Las Casas o Vitoria el rey Juan Carlos o el Papa Juan Pablo II, pero omiten el recuerdo de don Juan Negrín, presidente del gobierno del Frente Popular, en su etapa más comunista, quien en 1938 cantó también sus loas a esos próceres (62). Alabanzas, digámoslo de paso, que carecen de importancia, toda vez que convertido el tema salmantino en lugar común, se torna tópico socorrido en los discursos laudatorios, sin que valga la pena efectuar exégesis de tales ponderaciones retóricas.

Todavía, Salamanca tendrá su cuarto de hora donde su antigua reputación vuelva a relucir. Bien entendido que tal gloria se encuadra en el formato menor de la España moderna. La celebridad la obtendrá a la caída de la República y durante la Jefatura del Estado por el Generalisimo Francisco Franco Bahamonde, correspondiendo al rectorado de Antonio Tovar. Entonces es rescatarán - por segunda o tercera vez- las aureolas de Vitoria y Unamuno, como valores emblemáticos de la cultura de la ciudad del río Tormes. Los neo-falangistas de origen demócrata - cristiano durante el ministerio de Educación de J. Ruiz - Jiménez (P. Laín Entralgo, D. Rádruejo, J. L. Araguren, J. Marías, J. Conde, etc.), gobernarán las instituciones intelectuales hispanas. Fueron ellos parte principal - aunque más tarde cambiarán de bando, pasando de “camisas viejas a chaquetas nuevas”, conforme al epíteto de Vizcaíno Casas- del aparato franquistas político - cultural que, de modo peyorativo, se ha denominado del «nacionalcatolicismo”, y que Vicente Marrero ha titulado «la minoría astillada» (63). Pues bien, al amparo de esos jerarcas tornaron a florecer los laureles del Tormes.

Empero, antes de proseguir con la cronología del Renacimiento Vitoriano, cabe hacerse cargo de una aporía que es plantearía entre la República y los clérigos salmantinos. Pasamos a enunciar tal cuestión.

Resulta que producido el Alzamiento Nacional, y de modo principal por la guerra en el Norte, en defensa de los vascos separatistas, surgieron protestas de católicos liberales o demócratas - cristianos europeos. Ese fue el caso Mauriac, Marcel, Mounier, Maritain y Dom Sturzo. En particular, Jacques Maritain apoyó la posición del libro del profesor de Oviedo, Alfredo Mendiazábal ("Aux origines d'une tragédie»), con un prólogo donde negaba santidad a la guarra. En Francia, sea actitud fue replicada por el vicealmirante Joubert. Mas, en España nacionalista el asunto aparejó gran revuelo. Dice García Escudero:

«En el mismo ario en que Maritain publicó su prólogo (1937) aparecieron en - España numerosas réplicas de eclesiásticos, a saber: «La verdad sobre la guerra española", gde Venancio D. Carro. 0. P. ; «Justicia y carácter de la guerra nacional española", de Luis A. Ostino. 0. P. ; «¿Qué pasa en España? A los católicos del mundo», del jesuita Constantino Bayle; y «La guerra nacional española ante la moral y el Derecho», de Fray Ignacio G. Menéndez Reigada, O. P. A esta última objetó Maritain, lo cual motivó una «Contestación a Maritain» del dominico... La refutación más autorizada se la dio el nuevo Pontífice, Pío XII, en el radiomensaje que dirigió al pueblo español el 16 de abril de 1939" (64).

El P. Ignacio G. Menéndez - Reigada, O. P. , profesor de Teología Moral en San Estaban, miembro de la Asociación Francisco de Vitoria , con sus dos trabajos citados («La guerra nacional española ante la Moral y el Derecho", y «Contestación a Maritain acerca de la «Guerra Santa»), fue quien mejor sostuvo la noción de «Cruzada» otorgada por los nacionalistas a su guerra («no es que la guerra sea santa, ni que sus combatientes, sean santos; los santos son los objetivos"). Y lo hizo con argumentos sacados de la filosofía tomista, y - y esto es lo que subrayamos de la doctrina de P. de Vitoria. También los PP. Luis O. Alonso Gatino y Venancio Diego Carro, O. P. , connotados vitorianos, invocaron a su Maestro en esta polémica (65).

Luego, no cabe hablar de connivencia entro estos dominicos y las sangrientas algaradas revolucionarias. Ciento treinta y dos dominicos asesinados por las turbas rojas, tal vez, se lo impidieran.

Sin embargo, el tiempo pasó. Y, con él, para algunos las cosas cambiaron. No para el P. Alonso Getino, quien todavía en Salamanca en 1950

recordaba a sus hermanos de religión ultimados por las fuerzas izquierdistas («Martires dominicos de la Cruzada española»). Pero, sí en el caso del P. Venancio D. Carro.

El Dr. Carro se habla significado mucho en su polémica con las izquierdas. Además del trabajo enunciado («La verdad sobre la guerra española; breve relato histórico”), junto con otro salmantino de nota, el P. Vicente Betrán de Heredia O. P. , habían compuesto en 1937 un «Respuesta al manifiesto de un grupo de escritores francesas» (Frangois Mauriac, etc.); nota -en el juicio tendencioso de H. R. Southworth – “llena de despreoio y dirigida al «Comité Frangios pour la Paix civile et religisuse en Espagne”(66). Pues el mismo Carro, anota Southworth:

> “poco después de terminar la (guerra) mundial pronuncia en Valladolid una conferencia sobre los «Criminales de guerra» que fue más tarde publicada en folleto («Los Criminales de guerra según los teólogos – juristas españoles”, Valladolid Imprenta provincial, 1946). En la complicada forma que habitualmente utilizan los juristas –teólogos, el padre Carro llega a la conclusión de que hubo crímenes en los dos lados y que, por lo tanto, es moralmente injusto castigar a unos si no se castiga también a los otros. El sacerdote se enfrenta con el problema, pues, con serenidad; ahora, a diferencia de lo que sucedía en la guerra civil, es neutral»(67).
>
> ¿No había escrito Carl Schmitt que el carácter distintivo de la filosofía de Vitoria era la “neutralidad”..? Luego, tras la derrota de las tropas del Eje, el Dr. Carro se declaraba «neutral».
>
> La mentada «neutralidad salmantina» concordaba con el conciliacionismo de los neo - falangistas que predominaron en el Ministerio de Educación hasta 1951. De ese modo, al tiempo que agradaba a los exiliados, no implicaba actitudes opositoras, lo cual permitía seguir gozando de sinecuras y franquicias oficiales.
>
> Con sus mas y con sus menos, así se prosiguió durante una década. Desde 1960 la «neutralidad benévola» con el régimen franquista se fue trocando en beligerancia, al compás del Progresismo PostConciliar, del Democratismo impuesto por U. S. A, en el

mundo occidental, y del fin biológioo del Caudillo, que se avecinaba. Esto explica por qué, en años de férreo franquismo, en Salamanca es hacia - por Luciano Pereira Vicente, vgr. - una transparente apología de la Democracia y de la «evolución, siempre en función de los supuestos ideológicos de la Escuela, y sin el menor obstáculo o censura. Progresismo religioso que, pronto, cohonestaría el socialismo político, gran moda de los años '70 Y '80, (cuando España redescubrió a J. J. Rousseau, en versión escandinava o anglosajona).

El P, Teófilo Urdánoz. O. P. , sería, en esa ocasión, el mentor del neo - vitorianismo. Este fraile se significó por su modernismo religioso; uno, entre otros, que tuvo que llevar la pesada carga del Juramento Antimodernista impuesto a los clérigos por San Pío X. Conviene acá hacer la siguiente digresión. Porque hay quienes piensan que el progresismo laicista o «pluralismo ecumenista» es un invento reciente, fundado en una interpretación de ciertas normas del Concilio Vaticano II, que no hallaban cabida en los medios eclesiásticos de la época de Pío XII. No es así. Y para probarlo bastarla con leer lo que escribía el P. Urdánoz antes de la eclosión progresista posconciliar. En su edición crítica de las obras de Francisco de Vitoria, publicada en 1960 por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), bajo el patrocinio de la Pontificia Universidad de Salamanca, exponía y criticaba la posición del Maestro Vitoria acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

En ese sentido expresa Urdánoz que con la fórmula «en la Iglesia existe alguna potestad o autoridad temporal sobre todo el orbe", vitoria comenzaba «sus concesiones a la teoría más corriente del poder temporal del Papa. No ha sabido llevar con toda consecuencia la lógica de los principios antes expuestos». En cambio, Urdánoz hace gala de esa congruencia. Asevera que: "El Papa, por derecho divino, no tiene potestad alguna temporal, ni directa ni indirecta... Su potestad es meramente espiritual». Y aclarando ese concepto, tomado de Marsilio de Padua y

> condenado por el Concilio Vaticano Integración, decía el P. Urdánoz:
>
> "... presenta Vitoria una idea un tanto ambiciosa y desorbitado de la Iglesia como sociedad perfecta... Pero este paralelismo hace de la Iglesia una sociedad perfecta, espiritual y temporalmente, con las prerrogativas y atributos de las dos sociedades perfectas. Y sabemos que la sola sociedad temporal perfecta es el Estado. La Iglesia es una sociedad espiritual perfecta, pero no a la vez un atado perfecto, que, dado su ámbito universal, se convertiría en un Estado superior, con potestad soberana internacional. Mas no parece que la Iglesia haya recibido de Cristo todo el poder temporal de los Estados civiles para hacer frente a cuantas naciones se resistieran a cumplir sus mandatos espirituales.
>
> Creemos con los teólogos y tratadistas modernos del derecho público eclesiástico, que se debe recortar un tanto esta imagen del «poder indirecto de la Iglesia en lo temporal", que aquí Vitoria dibuja o hizo clásica, despojándola de sus elementos residuales que le vienen de la tradición medieval... la potestad de la Iglesia es únicamente espiritual o sobrenatural por su objeto y naturaleza, tanto la de orden como la de jurisdicción y magisterio... Antes de Vitoria, el dominico Juan de París (+ 1306) había defendido con insistencia este carácter netamente espiritual de toda jurisdicción ejercida por la Iglesia, reservando a la autoridad civil todo ejercicio de cualquier otra potestad temporal... Es cierto que este célebre dominico desarrolla algunas ideas democratizantes sobre la estructura de la Iglesia y superioridad del concilio sobre el Papa en materias de fe, que le hacen precursor de la corriente conciliarista y galicana. Poro su vigorosa concepción sobre la primacía del poder espiritual de la Iglesia... , le aceros más a la interpretación moderna de esta doctrina"(68).

Los «paralelismos" vitorianos, que había, hecho las delicias de la generación de politólogos y iusnaturalistas de la generación franquista anterior, se terminaban. Los encubrimientos y velos de Vitoria (con Maior, con Almain, con Juan Quidort de París, etc.), se descorrían. Han Küng, Karl Rähner y Edward Schillebeeckx resultaban mejores mentores que el

anticuado Jacques Maritain, lastrado de tomismo obscurantista, que se permitía impugnar a Felipe el Hermoso y sus legistas y canonistas (entre

ellos el admirable Juan de París), por su atentado de Agnani contra el Papa Bonifacio VIII y su bula dogmática «Unam Sanctam». Y en esto hacía bien el P. Urdánoz; por eso de la consecuencia, que le preocupaba. Por ejemplo, un defensor de Maritain, el dominico P. I. Th. Eschamann, O. P. , había escrito que:

> "admitida la noción tomista de comunidad perfecta, ni la Iglesia ni la ciudad, consideradas separadamente pueden ser llamadas según Santo Tomás comunidad perfecta después del nacimiento de Cristo, sino que la comunidad perfecta de este tiempo es la Iglesia Y la Ciudad, unidas en unidad de orden...

Las cosas espirituales, que son sobrenaturales, con distintas de las terrenas. En la nueva economía, a las terrenas correspondo la ciudad, a las espirituales la Iglesia. Pero salvada la distinción y propiedad de una y otra esfera estas dos sociedades han de unirse en unidad ética de orden que es la unidad de cosas distintas y subordinadas en razón del fin. Esta unidad se llama «El pueblo cristiano", y lo constituye la Iglesia y la ciudad que no han de conglomerarse en unidad de cualquier modo, sino unidas en una verdadera e interna unidad de orden" (69).

El distinguir para unir no era, por manera alguna, la posición histórica de la Escuela de Salamanca, que prefería la separación permanente. En tal caso, pensaba el P. Urdánoz, era superior el modelo galicano y liberal que establecía una radical separación entre iglesia y Estado.

El publicista mexicano (de la UNAM del PRI) Antonio Gómez Robledo compartirá esa crítica, lamentando que Vitoria hubiera ido "lejísimo" en su aceptación de la teocracia. Y el P. Mariano Fazio Fernández (de la EUNSA de Pamplona) lo acota de esta forma:

> «A nosotros... nos quedan dudas sobre la legitimidad de la intervención del poder indirecto del Papa en materias de comercio internacional y sobre todo consideramos de aplicación peligrosa los principios que sostienen el cuarto titulo legítimo. Aquí Vitoria cede demasiado al espíritu del tiempo; quizá no se podía pretender más en un autor que rompe tantos moldes teocráticos y clericales, pero que, sin embargo, es también hijo de las circunstancias y de los prejuicios de la época" (70).

Es cierto. Vitoria hizo lo que pudo (por destruirla autoridad pontificia). Más, mucho más, pueden hacer sus discípulos en tiempos en que reina la «muerte de Dios».

Y en esa etapa están. Pasando de la excelente «neutralidad» de Vitoria al magnífico e «indomable tesón» de Las Casas para demoler la Conquista, que exalta el P. Urdánoz (71).

La lección a sacar de todo esto sería que, cuando están las duras (con Primo de Rivera o Franco), son asépticos o escépticos, y cuando se dan las maduras (con la Segunda República o el socialismo contemporáneo), son revolucionarios. ¡Que Dios se apiade de estos «neutrales» de Salamanca... !

Bien. Se podría objetar mucho a este panorama contemporáneo que hemos trazado sobre la evolución de la Escuela Salmantina. La nuestra no es más que una conjetura; hipótesis probable, útil en la indagación de las plataformas históricas de despegue de un fenómeno cultural. Concedemos desde ya los errores en que podemos haber incurrido al indicar ese eventual mirador presente del pasado. De seguro que los autores españoles que han participado de la intimidad de los actos políticos de esos años, tendrán mucho más y mejor que decir que

BIBLIOGRAFIA

De la consultada, la más directamente vinculada al tema

Albertini, Quilicus, L'oeuvre de Francisco de Vitoria et la doctrine canonique du Droit de la guerre. París. 1903

Alonso Getino, Luis G. , El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia, Madrid, Labor. 1930

El Maestro Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI, Madrid, 1914

Altamira y Crevea, Rafael, «El texto de las Leyes de Burgos de 1512", en: Revista de Historia de América, Madrid, 1938, n° 4, ps. 5-79

Andrés Marcos, Teodoro, Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana, Salamanca. 1937

Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter, Madrid, Instituto de Estudios Políticos. 1947

Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y Apología de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, edición y traducción de Angel Losada, Madrid, Editora Nacional. 1975

Aunós y Pérez, Eduardo, El Renacimiento y problemas de Derecho internacional que suscita, Madrid, 1917

Ayala, Francisco Javier de, Ideas políticas de Juan de Solórzano, Sevilla, 1948

Barcía Trelles, Augusto, Antecedentes para estudiar la personalidad y la obra de José de San Martín, Primera Parte, 2a. ed, Bs. As. López y Etchegoyen, 1950

Barcia Trelles, Camilo, François de Vitoria et 1'Ecole moderne du Droit International, La Haye, Académie de Droit International. 1927, Recueil des Cours, t° 17; Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional, Valladolid, 1928

Francisco Suárez (1546-1617), Valladolid, l934

Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. LA escuela internacional española del siglo XVI, Montevideo, Institución Cultural Española del Uruguay, 1949

Barthélemy, J. , «François de Vitoria”, en: Pillet, A. , Les fondateurs de Droit International, París, V. Girard y E. Briére, 1904

Bataillon, Marcel, Estudios sobre Bartolomé de Las Casas, Barcelona, Península, 1976

Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México, Fundo de Cultura Económica, 1950, 2 vols.

Charles Quint, Las Casas et Vitoria, en: «Colloque Charles Quint et son temps”, París, 1959

Baumel, Jean, Le Droit International Public, la découverte de 1'Amerique et les théories de François de Vitoria, Montpellier, 1931

Les problémes de la colonisation et de la guerre danb l'oeuvre de François de Vitoria, Montpellier, 1936

Bayle, Constantino, S. J. , España en Indias, 4a. ed, Madrid, Editora Nacional, 1944

Baudin, Louis, El Imperio Socialista de los Incas, Santiago de Chile, ZigZag, 1940, 5a. ed.

Bell, Aubrey F. G. , Juan Ginés de Sepúlveda, Humphrey Milford, Oxford University Press, Hispanic Notes and Monograph, 1925

Beltrán de Heredía, Vicente. 0. P. , Francisco de Vitoria, Barcelona, Labor, 1939

Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria, Madrid, Valencia. 1928

La patria del Maestro Fr. Francisco de Vitoria a la luz de la crítica histórica, Vitoria, 1930

"¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario", en: La Ciencia Tomista, Madrid, l943, ps. 49-59

Francisco de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás Salamanca, 1934, t° III

«Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma", en: La Ciencia Tomista, Madrid, 19341, n° 49, ps. 5-29

«Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria. La prueba documental que faltaba", en: La Ciencia Tomista, Madrid, 1953, n° 80, ps. 275-289

«Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones de Indis, acerca de la colonización de América", en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1929-1930, II

«Doctrina de F. de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma", en: La Ciencia Tomista, Madrid, 1937

Domingo de Soto O. P. Estudio biográfico documentado, Madrid, Cultura Hispánica. 1961

«Vitoria", voz, en: Dictionnaire de Théologei Catholique, dir. Vacant, Mangenot, Aman, París, 1950, t° 15, 2a. parte

«Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal", en: "Introducción", a: Vitoria, Francisco de, Relectio de Indis o Libertad de los Indios, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967

Un precursor del maestro Vitoria, el P. Matías de Paz O. P. , y su tratado «De Dominio Regum Hispaniae super Indos", Salamanca, Calatrava. 1929

Beneyto Pérez, Juan, Ginés de Sepúlveda, Humanista y soldado, Madrid, Editora Nacional, 1944

Espíritu y Estado en el siglo XVI. Ensayos sobre el sentido de la cultura moderna, Madrid, Aguilar, 1952

Historia de las doctrinas políticas, Madrid, Aguilar, 1950

«Pacifismo, Religión y Reforma Política», en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, l950, vol. XXX

España y el problema de Europa, Historia y política exterior, Bs. As. , Austral, l950

Los orígenes de la ciencia política en España, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, l949

Beuve-Méry, Hubert, La théorie des pouvoirs publics d'aprés François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporaine, París, Spes, l928

Bridre, Yves de la, S. J. , «La conception du Droit Internatíonal chez los théologiens catholiques", en: Revue de Philosophie, París, l929, ps. 365-388

Le droit de juste guerre, París. 1938

«Aux origines du Droit International moderne: Vitoria et Suárez", en: Revue de Philosophie, París, 1939, ps. 93-105

Brion, Marcel, «Fr. de Vitoria», en: Le vie intellectuelle, 1929, ps. 472-505

Bartholomé de las Casas. Pére des Indiens, París, 1927 Brown Scott, Jame, The spanish origin of internacional law. Lectures on Francisco de Vitoria (1480-1546) and Francisco Suárez (1548-1617), Washington D. C. , Georgetown University, 1928; traducción: El origen español del derecho internacional moderno, Valladolid, l928

The Discovery of America and its influence on International Law, Washington. 1929

The Spanish Conception of International Law and of Sanctions, Washington, 1934

Brufau Prats, Jaime, La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989

El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder, Universidad de Salamanca, 1960

«Humanismo y Derecho en Domingo de Soto", en: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Universidad de Granada. 1962, n° 2, ps. 333 – 347

«Revisión de la primera generación de la Escuela», en: La Etica en la Conquista de América, Corpus Hispanorum De Pace, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, l984, vol. XXV, ps. 383-412

Ballón y Fernández, Bloy, Un colaborador de los Reyes Católicos. El Doctor Palacios Rubios y sus obras, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1927

«El problema jurídico de la dominación de España en América antes de Francisco de Vitoria", en. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1931-1932, n° 4, ps, 99-128

Bruno San José, P. , C. D. , El dominico burgalés P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria y Compludo (1483-1546), Burgos, 1946

Campanella, Tomás, La monarquía del Mesías – Las monarquías de las naciones, Traducción del latín, introducción y notas críticas Primitivo Mariño. Presentación Antonio Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. 1989

Cano, Melchor, «De dominio indorum", en: Pereña Vicente, Luciano, Misión de España en América, 1540-1560, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco de Vitoria". 1956, ps. 90-147

De locis Theologicia, Patavii, l777

Carbia, Rómulo D. , El problema del descubrimiento de América desde el punto de vista de la valoración de sus fuentes, Bs. As, 1935

Historia de la Leyenda Negra Hispanoamericana, Bs. As. , Orientación Española, 1943

Carro, Venancio Diego, O. P. , La teología y los teólogos - juristas españoles ante la conquista de América, 1ª ed. Madrid, Escuela de Estudios Hispano - Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944; 2ª ed. Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951

Domingo de Soto y su doctrina jurídica, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1943

Castañeda Delgado, Paulino, La Teocracia Pontifical y la Conquista de América, Vitoria, Eset, 1968

«Las bulas alejandrinas y la extensión del poder indirecto", en: Missionalia Hispanica, Madrid, mayo- agosto 1971, n° 83

«La justificación de la Conquista, 1492-1520", en: La Huella de España en América, Descubrimiento y fundación de los Reinos de Indias (1475-1560), Madrid, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados de Madrid, 1988, ps. 89-95

Castilla Urbano, Francisco, El pensamiento de Francisco de Vitoria, Barcelona, Anthropos, 1992

Catry, Jean, «La liberté du commerce internacional d'aprés Vitoria, Suárez et les acolastiques", en: Revue génerale de Droit International Public», Paris, 1932, ps. 193-218

Caturelli, Alberto, El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental, México, UPAEP y EDAMEX, 1991

Cereceda, Feliciano, S. J. , Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565, Madrid, Cultura Hispánica, 1946, 2 vols.

Comellas José Luis, Historia de España Moderna y Contemporánea (1474 - 1965), Madrid, Rialp, l967

Corts Grau, José, Los juristas clásicos españoles, Madrid, Editora Nacional, 1948

Chacón y Calvo, José María, Cedulario Cubano (Los Orígenes de la Colonización), I (1493-1512), Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, sf.

«La experiencia del indio ¿Un antecedente a las doctrinas de Vitoria?", en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, V. 1933

Criticismo y Colonización, La Habana, l935

De Almeida Rolo, R. , «Francisco de Vitoria e a renovacao da teologia portuguesa no século XVIII, en: I diritti dell 'uomo o la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas, Milano, Studía Universitatis S. Thomae, 1988, ps. 293-307

De la Pinta Llorente, Miguel, O. S. A. , La Inquisición Española y los problemas de la cultura y de la intolerancia, Madrid, Cultura Hispánica, 1953, 2 vols.

Delos, J. T. O. P. , La societé internationale et les príncipes du Droit public, París, Pédoue, 1929, 2ª ed. 1950

Vitoria et Suarez, Contribution des théologiena su droit international, París, 1939

L' expansion coloniale dans la doctrine de Vitoria et les príncipes du Droit public moderne, París, 1939

De los Ríos, Fernando, Religión y Estado en la España del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica. 1957

Dempf, Alois, La filosofía cristiana del Estado en España, Madrid, Rialp, 1961

D'Ors, Alvaro, De la guerra y de la paz, Madrid, Rialp, 1954

«Ordo Orbis", en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, n° 19, 1947, ps. 37-62

Elorduy, Eleuterio, S. I. , La idea del imperio en el pensamiento español y de otros pueblos, Madrid, Espasa - Calpe, 1944

Santo Tomás y el tradicionalismo medieval, San Sebastián, l939

Elliott, J. H. , La España Imperial 1469-1716, 2ª ed. , Barcelona, Vicens-Vives, 1969

Enciclopedia de la Religión Católica, Barcelona, Dalmau y Jover, 1950, t° I Farrelly, Brian, O. P. , Dr. , «Historia de un clásico de la literatura

espiritual: el libro de la Oración y Meditación de Fray Luis de Granada", en: Estudios Teológicos y Filosóficos, Bs. As. , t° X, 1979, fasc. 1 Fazio Fernández, Mariano, Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad, Bs. As. , Ediciones Ciudad Argentina. 1998

Fernández Santamaría, J. A. , El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento 1516-1559, Madrid, Akal, 1988

Figuereido, Pidelino de, A épica portuguesa do século XVI, Sao Paulo, l950 Praga Iribarne, Manuel, Luis de Molina y el Derecho de la Querra, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco de Vitoria», 1 947

Fraile, Guillermo, O. P. , «Francisco de Vitoria norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro", en: La Ciencia Tomista, n° 50, 1934, II

Historia de la Filosofía Española desde la Ilustración, Madrid, BAC, 1972

Furlong, Guillermo, S. J. , Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810. Bs. As. , Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, Editorial Kraft, 1947

Los jesuitas y la cultura rioplatense, Bs. As. , Huarpes. 1946

Gallardo, Guillermo, La política religiosa de Rivadavia, Bs. As. , Theoría, 1962

Gallegos Rocafull, José M. , El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro, México, Stylo, 1946

La doctrina política del P. Francisco Suárez, México, Jus, 1948

Galán y Gutiérrez, Eustaquio, «La teoría del poder político según Francisco de Vitoria", en: Revista de Legislación y Jurisprudencia, Madrid, julio – agosto, 1944

Gandía, Enrique de, Francisco de Vitoria y el mundo nuevo, Bs. As. , Editorial Vasca Ekin, l952

García Arias, Luís, Adiciones sobre Historia de la Doctrina Hispánica de Derecho Internacional, en: Nussbaum, Arthur, Historia del Derecho Internacional, Madrid, Revista de Derecho Privado, sf.

Títulos con que se pueden justificar la adquisición y retención de las Indias occidentales por España, según la «Política Indiana» de Solórzano Pereira, Santiago de Compostela, 1943

«Los iusinternacionalistas clásicos extranjeros del siglo XVII que citan a Francisco de Vitoria", en: La Ciencia Tomista, Madrid, n° 72, 1947, ps. 151-169

García Escudero, José María, Historia política de las dos Españas, 2ª ed. , Madrid, Editora Nacional, 1974, 4 vols.

García Gallo, Alfonso, «La posición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano. Una nueva interpretación», en: Revista del Instituto de Historia del Derecho, Bs. As. , n° 2, 1950, ps. 47-66

«Las Indias en el Reinado de Felipe II", en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, t° XIII, 1960-1961 García Pelayo, Manuel, El Imperio Británico, Madrid, Revista de Occidente 1945

García Sumidio, Nicolás, "El Descubrimiento de América y la obra del Padre Vitoria", en: Revista de Indias, Madrid, n° 35, enero-marzo 1949

García Villoslada, Rafael, Historia de la Iglesia en España, Madrid, BAC, 1979, t° II-2°

La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522), Roma, Universidad Gregoriana, 1938

"Erasmo y Vitoria", en: Razón y Fe, Madrid, 1935

Gay Calbó, Enrique «discurso sobre Fray Bartolomé de Las Casa», en: Boletín del Archivo Nacional, La Habana, 1942, nº 41

Giacon, Carlo, S. J. , La Seconda Scolastica. I grandi commentatori di San Tommaso, Milano, Fratelli Bocca. 1944

Giménez – Fernández, Manuel, «Hernán Cortés y su Revolución Comunera en la Nueva España", en: Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, XLIV, t° V, 1948

Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1944

Giusso, Lorenzo, «Monarquía del Mesías y Monarquía Española en Campanella", en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1954, n° 75 Gómez Robledo, Antonio, Política de Vitoria, México, UNAM, 1940

El origen del poder político, según Francisco Suárez, México, Jus. 1952

Fundadores del Derecho Internacional, México, UNAM, 1989

Góngora, Mario, Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social, Universidad Católica de Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1980

González, Rubén C. , O. P. , Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico, Bs. As. , Institución Cultural Española, 1946

González Palencial, Angel, «Erasmo más peligroso que Lutero", en: Ecclesia, Madrid, 1942, n°66

Grocio, Hugo, De la libertad de los mares, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979

Hamilton, B. , Political thought in sixteenth - century in Spain: a Eitudy of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina, Oxford, 1963 Hanke, Lewis, La lucha por la justicia en la conquista de América, Bs. As. , Sudamericana. 1949 y Giménez - Fernández, Manuel, Bartolomé de Las Casas 1474 - 1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954

Hernández, Héctor H. , «Sobre Vitoria y la potestad política (Una aproximación a la relección vitoriana sobre el tema)", en: Philosophia, Viña del Mar, 1994, n° 16, ps. 23-56

Hernández, Ramón, O. P. , Fray Francisco de Vitoria, O. P. Síntesis de su vida y pensamiento, Burgos. OPE, 1983

Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista, Madrid, BAC, 1995

Francisco de Vitoria en la crisis de su tiempo, en: "I diritti dell 'uomo, etc. ", cit. , ps. 31-62

La hipótesis de Francisco de Vitoria, en: «La Etica en la Conquista de América, etc. ", cit. , ps. 345-381

Hinojosa, Eduardo de, Introducción, a: Francisco de Vitoria, Derecho natural y de gentes, Bs. As. , Emecé, 1946. Correspondo al discurso: Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria y especialmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos anteriores a nuestro siglo Madrid, 1890; y a: Discursos lerdos ante la R. Academia de la Historia en

la recepción pública de D. , el día 10. 3. 1889, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1889

Höffner, Joseph, La ética colonial española del Siglo de Oro, Cristianismo y dignidad humana, Madrid, Cultura Hispánica. 1957

Huasey, Roland D. , «Text of the Laws of Burgos (1512-13) concerning the treatment of the Indians", en: Hispanic American Historical Review, XII, 1932, ps. 301-326

Iannarone, Reginaldo Di Agostino, "Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria", en: "Introducción" a: "Francisco de Vitoria, Relectio de Indis", cit. , ps. XXI - XLI

Iglesia, Ramón, El hombre Colón y otros ensayos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986

Irazusta, Julio, Tomás de Anchorena. Prócer de la Revolución, la Independencia y la Federación, 1784-1847, Bs. As. , La Voz del Plata, 1950

Iung, Nicolás, Alvaro Pelayo, franciscain, théolog du pouvoir pontifical au XIV° siécle, París, Vrin, 1931

Krauss, Günther, «La duda vitoriana ante la conquista de América", en: Arbor, Madrid, 1952, t° XXI

Konetzke, Richard, América Latina, II, - La época colonial, en: Historia Universal Siglo Veintiuno, vol. 22, Madrid, Siglo XXI, 9ª ed. 1972

Laurent, Francois, Estudios sobre la Historia de la Humanidad, t° VI. EL Pontificado y el Imperio, Madrid, Librería de Anllo y Rodríguez, 1876

Lanseros, Mateo P. , La autoridad civil en Francisco Suárez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949

Lanversin F. de, S. J, «Accroiasement des vertus d'aprés Suárez", en: "Dicticnnaire Spirituelle», I. col. 164

Legaz y Lacambra, Luis, Lo medieval y lo moderno en Vitoria, en: Horizonte del pensamiento jurídico, Barcelona, l947, ps. 195 y ss.

Legón, Faustino J. , El Estado en la especulación política de Francisco de Vitoria, en: La conquista de América y el descubrimiento del moderno Derecho Internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria, Bs. As. Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, Kraft, 1951

Leturia, Pedro de, S. J. , «Maior y Vitoria ante la Conquista de América", en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, n° 3, 1930-1931, ps. 43-57; Estudios Eclesiásticos, n° 2, 1932, ps. 44-82; y Relaciones

entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835, I. Epoca del Real Patronato 1493-1800. Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1959 - Analecta Gregoriana, vol. 101. Roma, Universidad Gregoriana

Levene, Ricardo, Introducción a la Historia del Derecho Indiano, en: Academia Nacional de la Historia, Obras de Ricardo Levene, Bs. As. 1962, t° III

Levillier, Roberto, Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra (1515-1582), Bs. As. , 1935, t° I

Lissarrague, Salvador, La teoría del poder en Francisco Suárez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947

«Un texto de F. de Vitoria sobre la potestad política", en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, n° 2

Lopetegui, León, S. J. , y Zubillaga, Félix, S. J, Historia de la Iglesia en la América Española, México, América Central, Antillas, Madrid, BAC, 1965

Losada, Angel, Un cronista olvidado de la España imperial: Juan Ginés de Sepúlveda, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, sf.

Repercusiones europeas del Tratado de Tordesillas, en: Segundas Jornadas Americanistas, Primer Coloquio luso - español de Historia Ultramarina, El Tratado de Tordesillas y su proyección. Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1973, t° II

"Sepúlveda - Las Casas - Vitoria. Más coincidencias que divergencias», en: «I diritti dell 'uomo, etc. », cit. , ps. 439-462

Lozoya, Marqués de, Historia de España, Barcelona, Salvat, l967, t° III

Lucena, Antonio, Crisis de la conciencia nacional; las dudas de Carlos V, «La Etica en la Conquista de América», cit. ,

Luppi, Sergio, Vis et auctoritas: i parados del potere nella teoria politica di Francisco de Vitoria, en: "I diritti dell 'uomo, etc. ", cit. , ps. 463-496

Luque Alcaide, Elisa, y Saranyana, Josep - Ignasi, La Iglesia Católica y América, Madrid, MAPFRE, 1992

Mandonnet, Pierre, O. P. , «Francisco de Vitoria", en: Diotionnaire de Théologie Catholique, dir. Vacant, A. y Magenot, E. París, 1905

Manzano Manzano, Juan, La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, Cultura Hispánica, 1948

Mañaricúa, Andrés E. de, «El Estado Misional y el Derecho Misional en Francisco de Vitoria", en: Missionalia Hispanica, Madrid, año VI, nº 18, 1949

Maravall, José Antonio, Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960

Martínez, Fray Manuel M. , O. P. , Fray Bartolomé de Las Casas «Padre de América», Estudio biográfico - crítico, Madrid, 1958

Marrero, Vicente, La guerra española y el trust de los cerebros, Madrid, Punta Europa. 1961

El Cristo de Unamuno, Madrid, Rialp, 1960

Meane, Philip Ainsworth, The Spanish Mains Focus of Envy, New York, 1935 Menéndez y Pelayo, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles, Bs. As. , Perlado, 1945, t° II

Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria. Ensayo de crítica filosófica, Madrid, 1918

Menéndez Pidal, Ramón, El Padre Las Casas. Su doble personalidad, Madrid, Espasa – Calpe, 1963

El P. Las Casas y Vitoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII, Madrid, Espasa – Calpe, 1958

Menéndez - Reigada, Ignacio G. , O. P. , «El sistema ético jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes» en: La Ciencia Tomista, Madrid, 1929

El derecho de gentes según Vitoria, Madrid, l933

«Fray Francisco de Vitoria y el Imperio Español", en: La Ciencia Tomista, Madrid, 1944

Messineo, P. , S. J. , Giustizia ed espansione coloniale, Roma, «La Civiltá Cattolica", 1937

Meanard, Paul, L'essor de la philosophie politique au XVIéme siécle, París, Boivin, 1936

Miaja de la Muela, Adolfo, «De la existencia de una Escuela internacional española de los siglos XVI y XVII", en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1949, t° IX

Millares Carlo, Agustín, y Zavala, Silvio, Notas sobre esta edición y bibliografía de Palacios Rubios, en: Juan López de Palacios Rubios, De las Islas del mar Océano, y Fray Matías de Paz, Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, México, Fondo de Cultura Económica, 1954

Mónica, M. Sor, Ph. D. , La gran controversia del siglo XVI acerca del dominio español en América, Madrid, Cultura Hispánica, 1952

Molina, Luis de, S. J. , Los seis libros de la Justicia y el Derecho, Madrid, 1941, t° I

Montero Moreno, Antonio, Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939, Madrid, BAC, 1961

Morales Padrón, Francisco, Historia del Descubrimiento y Conquista de América, 4ª ed. , Madrid, Editora Nacional, 1981

Muro Orejón, Antonio, «Ordenanzas Reales; sobre los indios (Las leyes de 1512-13)», en: Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, XIII, 1956, ps. 417-471

Naszalyi, Emilio, O. P. , El Estado según Francisco de Vitoria, Madrid, Cultura Hispánica, 1948

Nye, Ernest, Idées modernes. Droit internacional et francmaconnerie, Bruxelles, 1908

Les origines du Droit international, Bruxelles, 1884

The Papacy considered in relation to International Law, London. 1879

Le Droit de la guerre et les prédéceaseurs de Grotius, Amberres, 1882

Le Droit des Indiens et les publicistes espagnols, Bruxelles, 1889

Les initiateurs du Droit public moderne, Bruxelles, 1890

O'Gorman, Edmundo, «Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en: Filosofía y Letras, México, n° 1, ps. 141-158; n° 2, ps. 305-315

Ots Capdequí, J. M. , El Estado español en las Indias, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 4ª ed.

Parry, J. H. , La época de los descubrimientos geográficos, 1450-1620, Madrid, Guadarrama, 1964

Panetta, D. , Francisco de Vitoria giurista moderno, en: «I diritti dell'uomo, etc. », cit. , ps. 525-530

Pereña Luciano, Vicente, Introducción, a: Francisco de Vitoria, Escritos Políticos, Bs. As. , Depalma, 1967

La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI, Universidad de Salamanca, 1954

El texto de la «Relectio de Indis", en: «Introducción» a: Francisco de Vitoria. «Relectio de Indis", etc. , cit.

La idea de la justicia en la conquista de América, Madrid, MAPFRE, 1992

Misión de España en América, l540-1560, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco de Vitoria», 1956

Pérez, Joseph, Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos, Madrid, Nerea, 1988

Pérez de Tudela Bueso. Juan, Estudio critico preliminar, a: Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas, I, Historia de las Indias, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957

Puig Peña, Federico, La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio, Madrid, 1934

Quevedo Villegas, Francisco de, Política de Dios y Gobierno de Cristo, Bs. As. , Espasa - Calpe Argentina, 2ª ed. , 1947

Quirk, R. E. , «Some notes on a controversias controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural servituds» en: Hispanic American Historical Review, vol. XXXIV, 1954, ps. 357-364

Ramírez, Santiago, O. P. , El Derecho de Gentes, Madrid, Studium, 1955

Ramos Pérez, Demetrio, Historia de la Colonización Española en América, Madrid, Pegaso, 1947

Riaza, Román, «El primer impugnador de Vitoria, Gregorio López”, en: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, n° III, 1932, ps. 105-123

Ribadeneyra, Pedro, S. J. , Tratados de la religión y virtudes que debe tener el Principie Cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan, Bs. As. , Sopena Argentina, 1942

Rodríguez Aranda, Luís, «El racionalismo en el pensamiento español”, en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, setiembre - octubre 1961, n° 119

Rodríguez Cruz, Agueda María, Sor, O. P. , Salmantica Docet, La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, Universidad de Salamanca, 1977, t° I

Rubio Cabeza, Manuel, Los intelectuales españoles y el 18 de julio, Barcelona, Acervo, 1975

Rommen, Heinrich. , La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez, Bs. As. - Madrid, l951

El Estado en el Pensamiento Católico. Un tratado de filosofía política, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956

Régout, Robert, S. J. , La doctrine de la guerre juste, de Saint Augastin á nos joura d'aprés les théologione et les canonistes catholiques, París, Redslob, Robert, Histoire des grana principes du Droit des geno dépuis l'Antíquité jusqu'á la veille de la Grande Guerre, París, 1923 Reibstein, E. , Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruho, 1955

Sánchez Agesta, Luis, El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959

España al encuentro de Europa, Madrid, BAC, 1971

Sánchez Albornoz, Claudio, Los reinos cristianos españoles hasta el descubrimiento de América, Bs. As. , Depalma, l979

Sagüés, Nestor Pedro, Jean Bodin y la escuela española, Rosario, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1978

Santonastaso, Giuseppe, Le dottrine politiche da Lutero a Suarez, Milano, Mondadori, 1946

Sepúlveda, Juan Ginés, Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo, y un estudio por Manuel García -Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1941

Democrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios, ed. crítica por Angel Losada, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1951

Serrano y Sanz, Manuel, Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos, Madrid, Bailly - Bailliere, 1910, t° I

Silva Dias, J. S. da, Influencia de los descubrimientos en la vida cultural, del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1986

Solórzano Pereira, Antología, Política Indiana. Antología, Selección y prólogo de Luis García Arias, Madrid, Editora Nacional, 1947, t° I

Soto, Domingo, De Iustitia et Iure, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968

De dominio, ed. crítica de Jaime Brufau Prats, Granada, 1964

Suárez, Francisco, S. J. , De Legibus, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975

Defensio Fidei, III, I Principatus politicus, ed. crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965

Stegmüller, F. de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la escuela salmantina, Barcelona, l934

Tanzi, Hector José, El poder político y la independencia argentina, Bs. As. , Cervantes, 1975

Tau Anzotegui, Víctor, Los Derechos de España a la Conquista de América. Conciencia autocrítica y defensa pragmática, en: América y España, el encuentro de dos mundos, Bs. As. , Estrada, 1988

Tellechea Idígoras, Ignacio, El arzobispo Carranza y su tiempo, Madrid, BAC. 1968, 2 vols.

El proceso del Arzobispo Carranza, en: Historia de la Inguisición en España y América. Obra dirigida por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Banet, Madrid, BAC, 2ª ed. , 1984, t° I

Tonda, Américo A. , Rivadavia y Medrano. Sus actuaciones en la Reforma Eclesiástica, Santa Fé, Castellví, 1952

Torre Revello, José, Ensayo Biográfico sobre Juan Solórzano Pereira, Bs. As. , 1929

Torres, Alberto María, Fr. , O. P. , El Padre Valverde. Ensayo biográfico y crítico, Quito, l932

Torres López, M. , «La doctrina de Santo Tomás sobre la guerra justa y sus influencias en la de Francisco de Vitoria", en: Anales de la Universidad de Granada, 1929

Truyol Serra, Antonio, Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo, en: «Introducción», a: Francisco de Vitoria, «Relectio de Indis", etc. , cit.

Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria, Madrid, Cultura Hispánica, 1946

«Vitoria y Grocio. Cofundadores del Derecho Internacional», en: La Ciencia Tomista, Madrid, CXI, 1984, ps. 17-27

Urdánoz, Teófilo, O. P. , Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, edición crítica del texto latino, versión española, Madrid, BAC, 1960

Síntesis teológico - jurídica de la doctrina de Vitoria, en: «Introducción» a: Francisco de Vitoria, «Relectio de Indis", etc. , cit. , ps. XLIV-CXLII

Ugarte Godoy, José Joaquín, El Doctor Ginés de Sepúlveda y los justos títulos de España para conquistar América, en: Padre Lira, En torno a su pensamiento, Homenaje en sus 90 años, Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibañez / Zig-Zag, 1994

Vanderpol, Alfred, La doctrine acolastique du Droit de guerre. , París, A. Pédoue, 1919

Vázquez de Menchaca, Fernando, Controversarium illustrium, trad. Fidel Rodríguez Alcalde, Valladolid, 1931-3494 vols.

Vlugt, W. , van der, L'oeuvre de Grotius et son influence sur développment du droit international, La Haye, Académie de Droit International, Recueil des Coure, 1925, II

Wernz, Francisco Javier, S. J. , Ius Decretalium, Roma, 1908, t° III

Vitoria, Francisco de, Relectio de indis, en: Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, t° V

Relectio de iure belli, en: Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 198l, t° VI

Zavala, Silvio A. , La filosofía política en la Conquista de América, México, Fondo de Cultura Económica, l947

América, la bien donada
Volumen II

AMÉRICA, LA BIEN DONADA
VOLUMEN II

CUARTA PARTE
Las ideas políticas medievales sobre la autoridad del Pontífice
Bases políticas

QUINTA PARTE
Las Bulas Alejandrinas

Enrique Díaz Araujo



Universidad Autónoma de Guadalajara
Guadalajara, Jalisco, México

Coordinación de edición
Miguel Ángel Limón Ornelas

Corrección
María Luisa Rolón Velázquez
Ana Silvia Madrigal López

Diseño de interiores
Héctor Felipe Gómez Peña

Diseño de portada
Luis Antonio López García

Enero de 2010
folia universitaria
Universidad Autónoma de Guadalajara
Avenida Patria # 1201
Colonia Lomas del Valle
Código Postal 45129
Guadalajara, Jalisco, México
Teléfono (0133) 3648 8824 ext. 32654
folia@uag.mx
www.folia.uag.mx

Impreso en México
Printed in Mexico

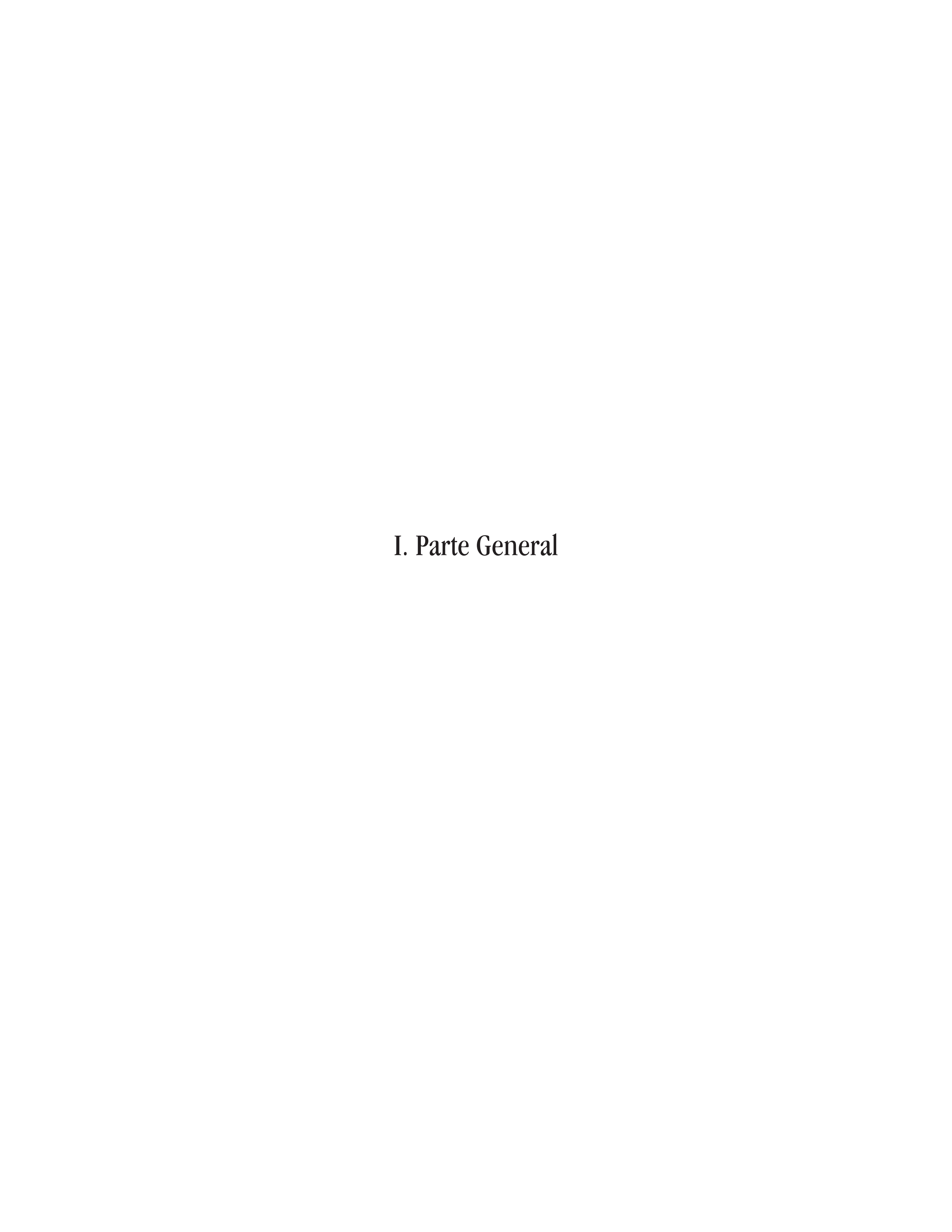
Contenido

Cuarta Parte
Bases políticas
Las ideas políticas medievales sobre la autoridad del Pontífice

Cuarta Parte

Bases políticas

Las ideas políticas medievales sobre la autoridad del Pontífice



I. Parte General

"No hay verdadera justicia más que en la república de la que Cristo es fundador y jefe".
San Agustín, **La Ciudad de Dios**, II, 21.

"Todos los reyes del pueblo de Cristo deben ser súbditos del Romano Pontífice, así como él del mismo señor Jesucristo".
Santo Tomás de Aquino, **Suma Teológica**, II, I, 2.60, a.6 ad 3.

"El que quiera encontrar un lugar no sometido a tu cuidado, tiene que salirse del mundo".
San Bernardo de Claraval, **Sobre la consideración**, libro 3, capítulo 1.

"En todas estas grandes cuestiones políticas es evidente que va siempre envuelta una cuestión teológica".
Juan Donoso Cortés, **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**, lib. 1, cap. 1, 1.

"Busco en todas partes lo que se pensaba, lo que se hacía, lo que se amaba en la Iglesia en las edades de fe".
Dom Prosper Guéranger

1. La cuestión

Hemos transitado por la Historia en el capítulo anterior. Acá lo volveremos a hacer. Allí hemos examinado doctrinas; aquí también lo haremos. Entonces: ¿por qué separar los capítulos? Porque los objetos históricos son diversos. En la tercera sección hemos analizado el tema de la Plenitud de la Potestad Pontificia, desde el ángulo de los gobernantes y de los Papas. Eran sus hechos políticos, sus actos canónicos, los que interesaban. Ellos confinan con la historia de las ideas políticas, desde que son su substractum inevitable. Pero, cuando se habla de "ideas políticas" propiamente dichas, se piensa, ante todo, en escritores, en autores que formulan una teoría que vale por sí misma, independientemente de su realización práctica. Tal distinción didáctica, en el caso que nos ocupa, debe ser matizada de inmediato. Se trata siempre de hechos y de dichos de cristianos. Estos se insertan en una comunidad jerarquizada. No es lo mismo la opinión de un simple feligrés que la de los sacerdotes, obispos, y, sobre todo, la del Romano Pontífice, que cuenta con la garantía de infalibilidad. Por ello, lógicamente, las doctrinas de teólogos, filósofos, canonistas y legistas, debían ser precedidas por la exposición del Magisterio de la Iglesia, que a todos aquellos regía. Computado el Magisterio histórico, ahora sí nos hallamos en condiciones de abordar el asunto menor y complementario de las disputas intelectuales.

Esa es una razón y un método que corresponde al "punto de vista" cristiano. Y que muchos, muchísimos historiadores de las ideas políticas –aun aquellos que se dicen cristianos–, no consultan.

Ellos empiezan directamente por la exposición de los teorizadores, a la manera del denominado "pluralismo" moderno. Un teólogo opinó tal cosa; pero este otro dijo lo contrario. Y... ¿Dónde está la razón..? Es el historiador de las ideas políticas, conforme a su cosmovisión o ideología, quien habitualmente se encarga de laudar el pleito ante el lector. Esa es una actitud digna del relativismo subjetivista moderno. Con la consiguiente dictadura de los "cleros". Mas, acá estamos hablando de la religión verdadera, de una fe objetiva depositada en la Iglesia, cuyo Fundador le entregó la potestad de regir y enseñar a sus fieles. Luego, si un autor dice esto, y aquél escribe lo otro, si se desea zanjar la aporía hay

que consultar con el Magisterio a fin de verificar cuál de los dos –o llegado el caso, ninguno de ellos– expone la recta doctrina cristiana.

Nosotros ya sabemos qué es lo que ha dicho el Magisterio acerca del régimen de la autoridad durante el período medieval. Con esa vara podemos medir las teorías. Con la autoridad que emana de la Biblia, de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia Universal, podrán mensurarse las respectivas legitimidades doctrinarias. La remisión, a cada paso, a los capítulos anteriores es, pues, obligada.

Si existe una definición dogmática proporcionada por la Iglesia, ningún teólogo por más eminente que sea, puede controvertirla. Menos que menos a base de los escritos de algún filósofo pagano, por más lúcido que haya sido. Decimos esto porque el lector estará acostumbrado a la lectura de afamados tratados de Ciencia Política donde, para considerar los principios del régimen potestativo medieval, se suele comenzar con las citas de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino (interpretados, por lo común, mañosamente, como veremos), sin la menor alusión al Magisterio eclesiástico. No es esa la forma en que un cristiano debe plantear estos problemas. Porque, para tomar el caso extremo absurdo e hipotético de que las teorías de Santo Tomás llegaran a estar en desacuerdo con lo enseñado por la Iglesia, sería esto y no aquello lo que debiera prevalecer. Desde que somos tomistas en tanto que cristianos, y no a la inversa.

Entonces, reseñaremos a los doctores escolásticos en función de su concordancia con el Magisterio. No, es relación con los criterios de algún intérprete renacentista de Santo Tomás (vgr., Cayetano).

Algo más. Dado que todo el capítulo versa sobre los enfoques doctrinarios de los vínculos mejores entre la Autoridad religiosa y la Autoridad civil, por comodidad de expresión a veces hablaremos de Iglesia y Estado, respectivamente. Se trata de una concesión terminológica sin implicancias conceptuales. El "Estado" tal como lo conocemos en nuestra época ("Lo Stato"), no existió en la Edad Media. Existieron autoridades civiles-temporales, que nunca reclamaron la "soberanía absoluta" respecto de la Iglesia, nota distintiva de la estructura moderna. Esto lo plantearemos como cuestión de previo y especial pronunciamiento, rompiendo lanzas con cuanto tratadista de Ciencias Políticas pretenda asimilar las Autoridades civiles medievales (emperador, reyes, príncipes, señores feudales, etcétera) con los gobernantes contemporáneos o con los que rigieron en la Antigüedad pagana. Y lo subrayaremos

una y mil veces, hasta que se entienda este punto de partida. Los escritores medievales exponen sobre la "civitas" y la "communitas", no sobre la "Nation" o el "Etat" (ni tampoco, para el caso, sobre la "polis" o la "urbs").

Es bien conocido que la mayoría de los tratadistas de Historia de las Ideas Políticas o de Derecho Político de cuño francés (seguidos al pie de la letra por los españoles e iberoamericanos), son adversarios decididos de la teoría que llaman del "agustinismo-político", y que, según ellos, habría confundido las jurisdicciones temporales y espirituales. Si bien se mira el asunto, enseguida se advierte la base naturalista de su óptica, que rechaza o soslaya el fin último supremo y sobrenatural del hombre, de la sociedad y de las potestades. Para acuñar tal expresión peyorativa acuden a los modelos estatales romano o moderno, cual si esas realizaciones históricas del sistema gubernativo fueran, no sólo las únicas posibles, sino los arquetipos ideales de toda organización potestativa. Son ellos los confundidos. Hipostasian la noción de "Estado" (con los caracteres predicados por Guicciardini, Bodino, etcétera), y transforman un producto histórico-contingente en un ente ontológico-necesario. Y con tal paradigma miden cuanta teoría política se haya elaborado en la historia occidental. Este es un error de base que por modo alguno consentiremos. Porque, entre otros defectos, esa posición padece de una inmensa falta de conciencia histórica, cual, oportunamente, lo señalara Hermann Heller.

Al respecto, conviene colocar en este pórtico introductorio un parágrafo luminoso de Eustaquio Galán y Gutiérrez. Este expositor español –que en sus glosas al pensamiento político de Santo Tomás de Aquino había cometido las faltas habituales en sus comentaristas modernos–, rectificando equivocaciones usuales (incluidas las propias), escribió:

> "La consecuencia fue que la teoría del Estado del siglo XIX llegó a idolatrar al Estado de su época como el «non plus ultra» de la vida política".
>
> "Todo esto era profundamente defectuoso. A esta teoría del Estado le faltó sensibilidad para la captación de la historicidad que ostentan no sólo las formas de organización política, sino toda forma de sociedad en general. En este sentido **la palabra Estado no denota una categoría histórica de validez universal** como creyó la teoría estatal decimonónica. El Estado no es

> un fenómeno social constante y permanente, sino **una forma histórica transitoria**; transitorio, mas no en el sentido de las interpretaciones anarquistas decimonónicas, que profetizaban el advenimiento de una etapa de la humanidad sin existencia política, sino en el sentido de **algo históricamente limitado y singular**. Lo que es permanente y constante en el hombre a través de los tiempos, es **su naturaleza**, y por tanto, **su vocación social**, su instinto de convivencia, del que brota, entre otras manifestaciones, **la vida política**, que ciertamente no puede desplegarse sin alguna **organización**. Y el Estado no es sino la forma histórica de organización política que se ha definido como típica de la civilización occidental... lo procedente, desde un punto de vista histórico es, claro está, atender a la totalidad del proceso histórico de desarrollo del Estado y, por tanto, estudiarlo e investigarlo en todas las fases de su desenvolvimiento"[1].

Con la única salvedad de que el Estado es la forma típica de la civilización occidental desde el Renacimiento en adelante, compartimos íntegramente esta perfecta aclaración. Un presunto analogado existencial no puede ser convertido en un ente unívoco esencial. Y, menos –como lo hacen muchos "tomistas" cayetanistas–, en el sujeto por antonomasia del "derecho natural". La autoridad que guía y organiza la comunidad para el bien común, se llame como se llame, es la que goza de derechos naturales; no exclusivamente una de sus variantes históricas estereotipadas a tal propósito.

Al plantear esta cuestión somos bien conscientes que nos apartamos de los trillados senderos por los que discurren los manuales de Ciencia Política. Por eso mismo nuestra obra es de tesis. Porque controvierte nociones vulgares tenidas por siglos como moneda de buena ley. Lo hacemos sin petulancia alguna; sin pretensiones de originalidad. Al contrario, tan sólo nos proponemos rescatar verdades olvidadas, preteridas por los prejuicios modernistas. Por caso, uno de los comodines en cual, como almohada confortable, descansa la teoría del Estado Moderno: la de que los escritores defensores de la "plenitud de la potestad papal" fueron cuatro o cinco ignotos canonistas,

1. Galán y Gutiérrez, Eustaquio, *Algunas ideas fundamentales para la elaboración de una nueva teoría del Estado,* en: el Hecchio, Giorgio, *Teoría del Estado*, Barcelona, Bosch, 1956, pp. 29, 30.

aduladores de la Sede Pontificia, a los que nadie llevó el apunte. Al repasar la historia de las doctrinas políticas medievales veremos que los cuatro o cinco autores que se significaron por sus posturas antipapales, fueron, ellos sí con toda justicia, una ínfima minoría, marcada a fuego por el Magisterio por su heterodoxia manifiesta. Que desde la perspectiva de la Modernidad tales escritores hayan merecido toda clase de alabanzas, es una cosa. Otra, bien distinta, es que puedan ser tenidos como representativos de su época.

Por último, con vistas a desbloquear otro mito moderno, puntualizaremos por separado la genuina enseñanza política de Santo Tomás de Aquino, presentado por esos manualistas al uso cual una especie de divulgador de Aristóteles, sino como un antecesor de Kant o Juan Jacobo Rousseau. Por cierto, para no cansar al lector con reiteraciones innecesarias, damos aquí por reproducido cuanto expusiéramos en las bases filosóficas de este trabajo. Cualquier duda que se suscite, peticionamos que se resuelva con una previa relectura de aquel capítulo.

En el fondo, en última instancia, la cuestión acá es la misma que asentábamos en la parte anterior, la del conocimiento. La verdad es la que nos hace libres. Pesquisarla con ahínco es la función de todo intelectual, y, para el caso, de toda persona.

2. Estado y Medioevo

No se alarme el lector. Ni vamos a convertir este punto en un Tratado General de la Teoría del Estado, ni a rastrear sus orígenes prehistóricos, ni a indagar sobre sus infinitas definiciones contemporáneas. Diremos nada más que lo estrictamente necesario para esclarecer el panorama histórico en que tendremos que movernos.

Es conocido de sobra que, a partir de la idea aristotélica del "zoon politikón", se admite que el hombre es un animal sociable que debe convivir políticamente. Nadie, excepto los anarquistas, niega este punto de partida bien evidente. Al no ser los hombres émulos del personaje ficticio de Robinson Crusoe, tienden por naturaleza a reunirse y ordenarse en una comunidad, la cual para organizarse eficazmente y procurar el bien común, requiere de la autoridad. Esto es así, y no hay motivo para abundar sobre ello.

De igual forma, para evitar disputas inconducentes, señalamos que, si se atiende al origen, es claro que mientras la sociedad civil nace a la vida por inclinaciones de la naturaleza humana, la Iglesia es fundada por un acto positivo de Cristo. Luego, aquella proviene del autor de la naturaleza, Dios Padre, y ésta, del autor de la gracia, Dios Hijo. Una es temporal y la otra es sobrenatural. Conceptos básicos de la cosmovisión cristiana, que no pensamos controvertir.

El punto en debate es de si las formas históricas de organización política se reducen a una; a un único ente subsistente "per se", con la calidad ontológica de "sociedad perfecta", que se denominaría "Estado".

Según el tratadista Carl J. Friedrich, esa pretensión estatizante de las formas políticas es un "vehículo de confusión". Para él, la palabra Estado es de cuño posrenacentista, entre los siglos XVI y XVII, generada por el secularismo que precisaba de un término simbólico para oponerlo al ideal cristiano medieval. Y la consiguiente exaltación y deificación del "Estado", no resulta otra cosa que un arma de propaganda del monarquismo absolutista, recogida y aumentada por los totalitarismos contemporáneos[2]. Advertencia que vemos reiterada en el tratadista francés Maurice Hauriou: "El Estado no ha existido siempre, es una formación política de fin de civilización"[3]. Un tercer afamado tratadista de la Ciencia Política, Hermann Heller, afirma sin reatos que el Estado es "una cosa enteramente nueva", que no puede ser convertida en una abstracción intemporal predicable para todas las edades. En especial, el Estado "no puede ser trasladado a los tiempos pasados", porque:

> "Aun si nos limitamos al intento de concebir el Estado del presente partiendo de sus supuestos históricos inmediatos y de confrontarlo con las formaciones políticas medievales, llamadas entonces reino o territorio, se ve en seguida que la denominación «Estado medieval» es más que cuestionable. Las valiosas correcciones de Bellow a las concepciones jusnaturalistas y, sobre todo, a las de Heller sobre el mundo político medieval, son acertadas en todos sus puntos. Es

2. Friedrich, Carl J., *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática,* México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 15, 16, 236, 342, 498, 539.

3. Hauriou, Maurice, *La théorie de l'institution et de la fundation*, París, 1925, p. 5.

patente el hecho de que durante medio milenio, **en la Edad Media, no existió el Estado** en el sentido de una unidad de denominación, independientemente en lo exterior e interior, que actuara de modo continuo con medios de poder propios, y claramente delimitada en lo personal y territorial".

"Los historiadores suelen considerar al «Estado estamental» de la Edad Media, siguiendo a Gierke, como un Estado dualista. Utilizan para ello como criterio el monismo de poder del actual Estado; pero, si tal se hace, la división del poder político en la Edad Media no era, ciertamente, dualista sino más bien **pluralista** o, mejor, como dice Hegel, una **«poliarquía»...**".

"Su poder estaba **limitado**, en lo interno, por los numerosos depositarios de poder feudales, corporativos y municipales y, en lo exterior, por la Iglesia y el Emperador...".

"... en la Edad Media, la Iglesia reclamó una obediencia, aunque extraestatal, política, de todos los hombres, incluso de los que ejercían poder político, obligando a ellas, en muchos casos, por eficaces medios coactivos espirituales y aun físicos. De esta suerte, la Iglesia limitaba el poder político medieval no sólo exteriormente sino, de modo aun más intenso, en lo interno...".

"En los tiempos medievales fue también desconocida la idea de una pluralidad de Estados soberanos coexistiendo con una igual consideración jurídica. Todas las formaciones políticas de Europa se consideran más bien como **subordinadas al Emperador**, pretensión que no fue sólo teórica en la Edad Media, y que aun a principios de la Moderna dio lugar a la fundación y reorganización, respectivamente, de los **tribunales imperiales** en Wetzlar y Viena".

"Sin embargo, los señoríos feudales de nobles, caballeros y eclesiásticos, y más tarde también las ciudades, supieron oponerse en forma mucho más eficaz al nacimiento de una organización política firme y de un poder estatal independiente...".

"El Estado feudal no conoció una relación de súbdito de carácter unitario, ni un orden jurídico unitario, ni un poder estatal unitario, en el sentido en que nosotros lo entendemos...".

> "La aparición del poder estatal monista se produjo según formas y etapas muy distintas en las diversas naciones... Los orígenes propiamente dichos del Estado moderno y de las ideas que a él corresponden hay que buscarlos, sin embargo, en las ciudades-repúblicas de la Italia septentrional en el **Renacimiento**. De Florencia era Nicolás Maquiavelo, cuyo «Príncipe» introduce en la literatura el término «lo stato» para designar el nuevo «status» político (cf. Jellinek), a la vez que analiza, de una manera sumamente viva, la «ragione di stato» de la Edad Moderna".
> "La nueva palabra «Estado» designa certeramente **una cosa totalmente nueva**"[4].

Novedad por el monismo potestativo, que elimina los poderes de los cuerpos intermedios (señoríos, ciudades, corporaciones, universidades, etcétera); novedad por la pretensión de supremacía absoluta, en lo externo, al desconocer los círculos mayores del Imperio y el Papado, y en lo interno, al querer apoyarse en el fuero interno de sus súbditos o ciudadanos, traspasando los derechos de la conciencia personal; novedad por la fragmentación del poder entre una multitud de Naciones-Estados, en un movimiento centrífugo de la historia; novedad, sobre todo, por su secularismo que devendrá en laicismo, al ignorar los fines últimos sobrenaturales de la persona humana.

Se dirá todavía, que la voz "Estado" corresponde a un modelo abstracto que se concreta en diversas formas políticas históricas. Pues bien, otro gran tratadista alemán, Otto Hintze, ha examinado este ángulo de enfoque de la cuestión, estableciendo precisiones muy importantes. De ese modo, Hintze adelanta su tesis de que el Estado moderno desde luego, "no es un concepto lógico sistemático, sino una noción plástica, **una abstracción** expresiva de la especie que suele designarse como **tipo ideal"**. Mas, a continuación aclara que los diferentes **tipos** no son fácilmente comparables:

> "Dichos tipos no están unos junto a otros como especies de un género, sino como formas de vida histórica acuñadas especialmente... Por ello no pueden ser definidos de una manera lógico-

4. Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 145-149.

> sistemática, sino que sólo pueden ser derivados y descritos como abstracciones expresivas del material fáctico empírico; y la expresión Estado que les anteponemos a todos tampoco es un concepto lógico puro, sino también **una mera abstracción** expresiva de un orden todavía más elevado y, por tanto, más incolora y **más vacía de contenido. Hasta ahora no se ha logrado definir el Estado de una manera satisfactoria**; incluso la cuestión de si esta expresión responde a algo real o solamente a **algo pensado** no es contestada unánimemente".

Reconoce la dificultad para equipararlo a una organización de la comunidad, y elige el método histórico con el fin de hallar sus notas definitorias. Ahí da con el Estado soberano, opuesto a la "forma anterior de la constitución jerárquica feudal de la Edad Media". Entonces advierte que el Estado soberano:

> "Al contrario de la constitución jerárquica feudal de la Edad Media, se ha formado como un Estado fundamentalmente **secular**, que se ha liberado de la tutela de la Iglesia, y al mismo tiempo como Estado de poder dentro del sistema europeo de Estados, ocupa el lugar de la monarquía clerical-secular de la Edad Media".
>
> "La disputa con la Iglesia constituye **un largo proceso, que hasta hoy no ha llegado a un término cierto**... Con el hundimiento de la dominación universal del Papa en la era de los concilios reformadores va asociada una nueva ordenación eclesiástico estatal que ha favorecido en todas partes **el absolutismo monárquico** y que se ha acrecentado todavía en virtud del **protestantismo**, muy especialmente en Inglaterra... En todas partes se encuentra **la consigna de la separación** de la Iglesia y el Estado... La soberanía absoluta del Estado en las cosas que afectan al interés espiritual **no ha sido nunca reconocida por la Iglesia católica romana**".

El absolutismo, pues, es el primer carácter distintivo del Estado moderno. Werner Sombart ya había delineado a esta entidad por "la apetencia fáustica de infinidad", en oposición a la autoridad civil medieval. De ahí que aquel sea:

> "el Estado de poder puro hacia afuera, el Estado policía que todo lo reglamenta en el interior, sin ninguna vinculación comunal con la población dominada. Su esencia es, según Sombart, **el afán infinito de poder**, la expansión sin límites".

Max Weber y el propio Sombart han relacionado este proceso estatista moderno con el desarrollo del capitalismo y del imperialismo:

> "Este proceso se realiza sobre el trasfondo de la disolución de lo que podríamos llamar el imperialismo hierocrático de la Edad Media y de la transición al nuevo imperialismo de los Estados modernos".

A su vez, ese capitalismo financiero se vio fortalecido en Francia "como consecuencia de la Revolución... El capitalismo está ligado aquí (en Francia) mucho más estrechamente a la política de poder... Esto también es una repercusión de la Revolución".

Por esas circunstancias es que Bodino consideraba ya a Francia "como el único Estado soberano del mundo". Y, por ello mismo, el Sacro Imperio Romano, hasta su fin en 1806, "no se convirtió nunca en un Estado soberano moderno", luego:

> "Nos encontramos ante el curioso descubrimiento de que propiamente **sólo Francia e Inglaterra** pueden ser consideradas en sentido pleno como Estados modernos a través de los siglos. En todo caso, de ellas provienen casi todas las instituciones importantes que caracterizan al Estado moderno".

Bien se puede convenir en que: "Históricamente, el Estado soberano es, ante todo, un Estado autoritario", y que la soberanía es "ante todo histórica: soberanía del príncipe con tendencia al absolutismo". También en que: "La soberanía significa, pues, el **desligamiento** del Estado, en cuanto individuo, de la sujeción a antiguas relaciones de comunidad". De lo que se sigue, lógicamente, que: "ante todo el Estado soberano de la época moderna es un Estado de poder", y que proviene de "una metamorfosis secularizada de la comunidad de fe y eclesiástica medieval". Metamorfosis que padece otra etapa transformativa con la aparición del Estado de Derecho, con Kant y Rousseau. En este sentido:

> "La soberanía del príncipe del antiguo Estado autoritario se transforma en la soberanía del pueblo del nuevo Estado popular. Este es un cambio violento... entra en juego algo irracional, algo místico: un delirio, un entusiasmo, que puede convertirse en éxtasis. El nacionalismo del Estado secular puede decirse que se ha convertido muchas veces en **una especie de sustitutivo de la religión**, especialmente donde aparece tan explosivo como en Francia. Pero en todas partes es propio del mismo un «ethos» que... puede ascender hasta un violento «pathos»".

Evolución que concluye, en el siglo XIX, con lo que Hintze llama el "Estado nacional burgués" o "constitucional".

El politólogo de la Universidad de Berlín nos ha brindado un pantallazo de la génesis y desenvolvimiento de esa abstracción denominada "Estado". Hecho, obviamente, moderno. Ahora bien, su teoría –formulada entre 1902 y 1931– se encaminó a controvertir el estudio de Georg von Below. Below había analizado el "tipo ideal" del "feudalismo", partiendo del "presupuesto de que el Imperio Franco y el Imperio Alemán han sido originariamente un verdadero Estado". Pero, Otto Hintze piensa que:

> "Un Estado que está dividido, como el Imperio franco, que realiza enajenaciones de derechos de soberanía, como las efectuadas por el Imperio alemán medieval, no puede ser concebido como una «institución» con personalidad jurídica... todo el desarrollo feudal se hace comprensible tan sólo cuando se parte del presupuesto de que este Imperio **no era todavía un Estado efectivo** en el sentido indicado, sino **algo esencialmente distinto**".

Los Imperios carolingio y sajón no eran "Estados", ni aun, en la tipología ideal. Por costumbre, Hintze continúa usando la palabra en controversia para referirse a ellos; pero sin dejar de anotar sus características excluyentes. La principal, la de la vinculación entre el poder espiritual y el poder temporal, sin que se hubieran "trazado fronteras firmes". En el Medioevo, anota:

> "El Estado se organiza con arreglo al sistema jerárquico de la Iglesia; su ordenación está dominada por la representación de que **todo poder de dominación procede de Dios** y sólo es

transferido a sus titulares **a título de préstamo**, en diversos grados. **Es lo contrario de la idea del Estado Soberano**, la cual está basada en el principio de que el poder del Estado parte o bien del dominador o bien del pueblo y de que se ejerce de una manera exclusiva en el interior y es independiente hacia el exterior. Este rasgo jerárquico culmina en **la teoría del poder supremo del Papa sobre toda la cristiandad**".

Es la noción del "jus divinum", del "gobernante deigratia", que se hizo usual en todo Occidente desde Carlomagno, la que se impuso con Hildebrando tras la querella de las investiduras, y predominó en la Alta Edad Media. Teoría que, dice Otto Hintze, es asimismo la de Santo Tomás de Aquino, quien:

> "Trata de la constitución de todo el occidente cristiano como una gran unidad comprensiva. La monarquía es **el poder universal del Papa con el apoyo del emperador** o del emperador mismo en cuanto titular de la espada temporal... (que) elevó el poder del Papa a una plenipotencia absoluta".

Idea que se impuso hasta la difusión del conciliarismo y del dualismo de Marsilio de Padua.

Por donde se aprecia el fracaso de los politólogos que ansían subsimir dos formas de autoridad política contrapuestas en un único "tipo ideal" genérico. En síntesis, nos viene a decir Otto Hintze que no es cierto que la vida estatal sea la "situación normal". "No lo es en modo alguno", añade:

> "Si tenemos a la vista toda la historia de la humanidad, tales sociedades de Estados han constituido siempre **una excepción**; el fenómeno solamente aparece en gran escala una vez en toda la historia universal, que es en el sistema de Estados europeos, el cual debe su nacimiento a un desarrollo completamente singular... El concepto de soberanía, tal como se había configurado en Francia en el siglo XVI, descansa fundamentalmente en la idea de la independencia del emperador y del Papa"[5].

5. Hintze, Otto, *Historia de las Formas Políticas,* Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 293, 294, 298-300, 270, 275, 285, 302, 303, 311, 313, 39-41, 114, 122, 21, 24.

Esas son las conclusiones de Hintze, que no han sido impugnadas exitosamente por los politólogos posteriores. Y que, por lo tanto, merecían una breve exposición en nuestro trabajo.

Y, como han sido los tratadistas germanos, después del decaimiento imperial y la proliferación de principados, los principalmente obsesionados por las teorías acerca del "Staat" –nacional, racional, jurídico, popular, etcétera–, no parece inoportuno citar aquí al más afamado de esos politólogos, Carl Schmitt, el autor de la teoría "decisionista". Pues, el mismo, en 1963, escribía que:

> "La parte europea de la humanidad vivió, hasta hace poco tiempo, en una época cuyos conceptos jurídicos estaban totalmente marcados por la impronta del Estado y presuponían al Estado como modelo de la unidad política. **La época de la estatalidad está ya arribando a su fin**: sobre esto no corresponde derrochar palabras. Con ella desaparece la estructura íntegra de conceptos relativos al Estado erigida por una ciencia del derecho del Estado e internacional de carácter eurocéntrico, en el curso de un trabajo conceptual que duró cuatro siglos. El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea el monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental, está por ser **destrozado**"[6].

Y no seremos nosotros quienes derramemos lágrimas por esa extinción. Los llantos corresponderán a quienes han montado todas sus cosmovisiones políticas en torno a una idea en trance de desaparición.

Este "Estado" propiamente dicho, que es hijo de la Modernidad, y que técnicamente ha sido calificado como "Estado de Derecho Liberal Burgués", es una forma de organización política básicamente diferente de la conocida hasta entonces. No hubo continuidad entre las especies, sino innovación,

---

6. Schmitt, Carl, *El concepto de lo "político"*, Bs. As., Folios Ediciones, 1984, p. 4. Destaca como una de las causas de tal extinción el pluralismo ideológico. Dice que la pluralidad o "infinidad" de concepciones estatales, deterioran la "sociedad perfecta", cuya "perfección por lo demás parece asaz problemática, a causa de su gran número": *op. cit.*, p. 38, nota 37.

cual lo ha anotado Alfred Weber[7]. Luego: "La realidad «régimen político» no se identifica en el decurso del tiempo con la realidad «Estado»"[8].

El "Estado" no fue la forma de organización política de la Antigüedad, aunque algunas de sus notas se asemejaran. Aristóteles, vgr., apunta Antonio Tovar, quedó anclado en la observación de la "polis" o Ciudad griega, sin transferir sus conceptos al reino macedónico o al imperio persa[9]. Tampoco lo fueron la "urbs", la "res publica" o el "imperium" romano. Menos, por cierto, la "civitas" forma política de la "communitas" medieval. Conforme a Bertrand de Jouvenel, la "civitas" del Medioevo, no reclamaba la soberanía. La "soberanía absoluta es una idea moderna" –dice– directamente ligada al paso de la monarquía relativa a la monarquía absoluta. En la Edad Media, con "su profundo sentido de una cosa muy concreta", no prosperaban las abstracciones. La voz soberano "se entendía simplemente (como) **superior**: este es el sentido etimológico". Cada hombre tenía un superior. Que este superior fuera su "seigneur", su "suzerain", su "soberain", no importa... La sociedad ofrecía así a la vista lo que Agustín Thierry ha llamado con gran acierto: "una cadena de deberes". Aclara de Jouvenel que esa relación jerárquica suponía una "deuda determinada", que el superior no podía alterar. Por lo tanto:

> "El mando **nunca es soberano** en el sentido que esta palabra ha tomado en los tiempos modernos: a él no le corresponde nunca alterar el contenido de la obligación que incumbe al inferior".

Además, entonces se consideraba que:

> "Lo que es natural es la autoridad **inmediata** con una presencia **real**: esta autoridad se afirma espontáneamente en todo grupo humano".

---

7. Weber, Alfred, *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa*, Madrid, 1932.
8. Jiménez de Parga y Cabrera, Manuel, *Los regímenes políticos contemporáneos*, Madrid, Tecnos, 1962, p. 47.
9. Tovar, Antonio, *La constitución de Atenas de Aristóteles*, Madrid, Revista del Instituto de Estudios Políticos, 1948, p. 22.

Estos principios medievales fueron los que trastornaron los Parlamentos:

> "Los reyes más ambiciosos de autoridad fueron los que usaron más de los parlamentos. Así, fue **Felipe el Hermoso** quien dio entrada al Tercero de los Estados Generales, y el más «parlamentario» de los reyes de Inglaterra fue el gran autoritario Enrique VIII".

Con los legistas de los Parlamentos se produce el triunfo de la monopolización del poder. Un teórico de ese absolutismo, Charles L'Oyseau, en su "Traité des Seigneuries", París, 1609, rompe la cadena medieval de los deberes, y exalta el "colmo del poder" en el Monarca. Es Loyseau (o L'Oyseau) quien primero define la soberanía cual "un poder absoluto y total en todos los sentidos", usurpando la imagen de la "plenitudo potestatis" pontificia en favor de los reyes. Tal la idea que Bodin (o Bodino) asociará a la "Majestad". Esa supremacía dominial se superpone a la ley (de Dios y el derecho natural) sin restricciones. De hecho, anota Bertrand de Jouvenel, las limitaciones teóricas que enunciara L'Oyseau no funcionaron, porque:

> "El poder espiritual ha perdido la posibilidad de ejercer el derecho, vigilancia y control que se había asegurado en la Edad Media. Con la desaparición de la fe, esta restricción cae por sí misma".

Situación análoga se produce con los derechos naturales, los cuales "no pueden tener existencia lógica más que dentro de un sistema religioso". Hasta entonces, los "Estados" o brazos del reino, tenían su "estatuto", conjunto normativo de sus intereses legítimos. Mas, cuando Felipe el Hermoso pide la defensa del "état del reino", ya se está exigiendo algo bien diverso. Ahí, en la apreciación de Bertrand de Jouvenel, se efectúa el cambio, cuando:

> "El Estado moderno, altera el Estatuto, «el état» de los súbditos, pasando de su **simple preeminencia** a la soberanía en sí"[10].

10. De Jouvene, Bertrand, *La Soberanía*, Madrid, Rialp, 1957, pp. 304-306, 312, 316, 321, 322, 327, 332, 334.

Tal mutación es, en primer término, del orden de los vocablos. El Estado moderno se define como soberano. Sus apologistas alegan que esa calidad le viene de antiguo; que antes de "soberanía" se hablaba de superioridad o supremacía. En realidad, en el Medioevo, el "superior" ("superaneus") es el que está por encima de otros; esa voz, pasada al campo sociopolítico, mantuvo su referencia de lugar o posición el "superanus" o "supranus" es el que ocupa el sitio preeminente; es tanto que el "subtanus", es el que se queda debajo. Esa condición se eleva hasta la "supremacía" ("superrimus"), o sea, la mayor elevación, cual la del emperador sobre el rey, o la de éste sobre los nobles. Pero esas calidades no se predican de los entes; "communitas" o "civitas" (Du Cange, **Glossarium mediae et infimae latinitatis**, t. VI, pp. 828, 792). Por lo tanto, no equivale a su traducción moderna. En cuanto a los entes mismos, los latinos empleaban las palabras "civitas" y "respublica". Cicerón le otorga un matiz más espiritual a "civitas" y otro más material a "respublica"; ambos conceptos referidos a la sociedad política. Cuando usa "status" lo emplea para designar una categoría de derecho privado: "status libertatis", "status civitatis" o "status familiae", nunca para nombrar la sociedad política. Tampoco los clásicos latinos emplean "regnum" (reino), porque estaba desacreditada desde la caída de Tarquino. Los medievales tomarán de los romanos esos términos, usando preferentemente "societas civilis", aunque San Agustín opte por "reino" y Santo Tomás por "civitas". Lo seguro es que jamás hablaron de "status", y menos, con las connotaciones que le atribuyen los modernos.

J. T. Delos, inspirándose en los exactos estudios históricos del P. Ibart de la Tour (**Histoire politique de la Nation française, des origines á 1515**, París, Plon, 1920), corrobora la novedad moderna del Estado Soberano. Apunta que el régimen de Estado es "un rasgo característico de la edad moderna", por la centralización activa y poderosa que "lo separa específicamente de la sociedad". Eso no acontecía en la Europa feudal, con "un imperio regido en común por el Papa y el Emperador". En esa época el rey de Francia no detentaba más que "una **simple supremacía**". Para Delos, el cambio se opera con los Estados Generales de 1468, cuando legistas como Dubois transformaron la relación del monarca con los vasallos, apoyándose en el Derecho Romano clásico y la noción quiritaria de la Propiedad. Luego:

> "Es jurídicamente imposible derrumbar a quien adquirió así la propiedad del poder, y como la propiedad a la que se referían los legistas es la propiedad del tipo romano, concebida como un derecho absoluto en provecho de su titular, se ve uno lógicamente conducido a la noción del poder absoluto".

Desde ese momento, las Órdenes o Estamentos "pertenecen al Reino, miran hacia el Rey". Sentado ese principio, la Revolución no tendrá más tarea que aprovecharlo en su beneficio. En la "declaración de los derechos del hombre y del ciudadano", del 25 de agosto de 1789, lo que antes se predicaba del Rey pasó a la Nación-Estado:

> "La soberanía es una, indivisible, inalienable, imprescriptible; se había consolidado el totalitarismo moderno"[11].

Es verdad: la Revolución Francesa, con su legislación tomada del ideario de Juan Jacobo Rousseau, es la que consigue plasmar en definitiva el sueño totalitario de la Modernidad. Rousseau ha fijado en el "Contrato Social" cuatro "virtudes" de la soberanía: es una e indivisible, es infalible, es absoluta, y es inalienable. Quien peca contra esas "virtudes" es un "faccioso". Su discípulo jacobino Saint-Just lo expondrá con claridad:

> "La soberanía del pueblo requiere que sea una... se opone a las facciones. Cada facción es, por tanto, un **atentado** a la soberanía (ya que) el soberano integra todos los corazones que se sienten virtuosos"[12].

Guido de Ruggiero la glosa de esta forma:

> "La fuente inagotable del despotismo democrático está en la idea de la voluntad general que no puede equivocarse; un poder infalible e irresistible contra el cual no cabe la queja ni la apelación... El nuevo absolutismo se hace más íntimo, al incrustarse en **el inte-**

---

11. Delos, J. T., *El problema de la civilización. La Nación*, II, *El nacionalismo y el orden del derecho*, Bs. As., Desclée de Brower, 1948, pp. 8, 10, 11, 14, 15; cfr. Duez, P., *La source du pouvoir: l'évolution du pouvoir vue par un juriste*, pp. 16, 17.
12. Talmon, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956, pp. 127, 129.

> **rior de la conciencia**, cuando hasta entonces el más desenfrenado poder despótico se había detenido ante el umbral de la misma"[13].

Como diría Goethe, el pueblo había encontrado en el pueblo "a su propio tirano". Con la religión secular antropocéntrica, madre del "Estado moderno".

El espíritu que anima, pues, a esa teoría estatal no sólo no es cristiano sino que es definitivamente ateo. No es ésta una apresurada conclusión nuestra. Lo ha dicho el Cardenal Louis Billot en su tratado "De Ecclesia Christi", calificando la doctrina de la soberanía estatal como un principio:

> "Impío en sus fundamentos, contradictorio en su concepto, monstruoso en sus consecuencias y completamente quimérico y absurdo"[14].

El Cardenal Pie, Arzobispo de Poitiers, percibía que lo que buscaban los "anti-teócratas", enemigos de la doctrina política cristiana tradicional, era instalar:

> "Otra teocracia tan absoluta como ilegítima, la teocracia del César, jefe y árbitro de la religión, oráculo supremo de la doctrina y del derecho, teocracia renovada de los paganos... del pueblo sumo-sacerdote y del **Estado-Dios**... del «príncipe de este mundo» el príncipe de este siglo (Jn. 12, 31; 14, 30; I Cor. 2, 6-8), o bien asimismo «el poder del mal, el poder de la Bestia» (Hech. Ap. 11, 7; 13, 4); y este poder recibió un nombre de los tiempos modernos... se llama la Revolución... este poder emancipado de Dios y de su Cristo ha subyugado casi todo su imperio, los hombres y las cosas, los tronos y las leyes, los príncipes y los pueblos... Cuando el derecho de Dios desaparece, no queda sino

---

13. De Ruggiero, Guido, *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, pp. LXXXIII, LXXXI.
14. Cit. por Meinvielle, Julio, *Concepción católica de la política*, 2a. ed., Bs. As., Cursos de Cultura Católica, 1941, p. 78; cfr. Bigne de Villeneuve, Marcel de, *Traité general de l'État,* París, 1929, t. I, p. 263.

el derecho del hombre; y el hombre no tarda nunca en encarnarse en el poder, en el Estado, en el César"[15].

Dicho de otra forma, por el P. Bernardo Monsegú C.F., la "civitas humana" reemplazó a la "civitas Dei", y entonces:

"El Estado-Nación se idolatró a sí mismo, adorando el bien temporal como el único bien que puede labrar la felicidad humana sobre la tierra y la técnica como la única fuerza para realizar el auténtico progreso de los pueblos. El orden temporal y político fue concebido entonces como **fin en sí mismo**, de ahí su secularización total y la pretensión, no ya únicamente de servirse de la Iglesia, como a veces aconteció en tiempos pasados, sino de excluirla en absoluto de la vida pública, considerando al Estado como norma suprema de moralidad pública y al pueblo como fuente única de toda autoridad. Los modernos Estados ya no necesitan ni de Dios ni de su Iglesia. Ellos se bastan a sí mismos y tienen la potestad absoluta"[16].

Tal la suerte de la religión en lo que el P. J. Curtney Murray, S.J. estudió como "The Church and totalitarian Democracy". Hay, pues, una profanación de lo sagrado paralela a una divinización de lo mundano, tal cual lo advierte Ramiro Rico: "cuando en Occidente se empieza a hablar de la soberanía es para aplicar a los poderes humanos atributos hasta entonces reservados a Dios. Sin dificultad se notará también cómo cada uno de los predicados de la soberanía quiere ser réplica exacta de los atributos de Dios... es un concepto político teologizado"[17].

---

15. Sáenz, Alfredo, *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la verdad*, Bs. As.-Mza., Nihuil-Gladius, 1987, pp. 315, 316, 319.
16. Monsegú, Bernardo, C.P., *La tesis del Estado laico a la luz de la teología y de la historia*, en: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez", *XIV Semana Española de Teología* (13-18 septiembre 1954), Madrid, 1955, p. 239.
17. Ramiro Rico, Nicolás, *La soberanía*, en: "Revista de Estudios Políticos", Madrid, vol. XLVI, n. 66, 1952, pp. 37-39.

Espíritu tan anticristiano que no es admisible ni siquiera en su versión "moderada", la que rebaja la soberanía a un autonomismo neutral. Porque, cual lo marca el P. Mateo Liberatore S.J.:

> "El fin del Estado, según esta doctrina («moderada»), no está en manera alguna ordenada al fin de la Iglesia, y por esto el poder del uno no está de ningún modo subordinado al poder de la otra. Semejante subordinación produciría confusión. El Estado es enteramente «sui juris», y dueño de sus actos sin consideración alguna a los intereses de la religión de sus súbditos. Él hace sus leyes sin cuidarse de nadie, y exige la observancia de ellas, por más que se opongan a los Cánones... La Iglesia no tiene derechos públicos propiamente dichos, ni por sí se extiende al orden material. Como sociedad espiritual, está reducida a la esfera interior de la conciencia...".
>
> "A este sistema de liberalismo se aproximan... no pocos de entre los mismos católicos de corazón sincero, pero **de inteligencia corrompida**"[18].

Por su parte, Jacques Maritain –cuyas teorías sobre la "Nueva Cristiandad" analizaremos en otro lado– radica su crítica a la "noción despótica del Estado, basada en una teoría sustancialista o absolutista", en que:

> "Según ésta, el Estado es un sujeto de derecho, es decir, una persona moral y, por tanto, un todo; como consecuencia, o bien se superpone al cuerpo político o lo absorbe por completo, disfrutando de poderes supremos en virtud de su propia naturaleza, de sus derechos inalienables y de su propio interés supremo".

Expone que tal tesis sustancialista "ha hecho su aparición en el curso de la historia moderna". Es el Estado con soberanía "trascendente"; con esa "personalidad" moral o colectiva, que pretende contar con un "valor analógico adecuado", cuando, en realidad, no es más que una noción

---

18. Liberatore, Mateo, S.J., *La Iglesia y el Estado*, Bs. As., Rovira, 1946, pp. 18, 19. La respuesta a esa corrupción intelectual es la materia propia del libro del P. Liberatore, como el nuestro lo es a una de sus variantes, la de la escuela vitoriana-salmantina.

"metafórica". Contrariamente a lo difundido por Jellinek, "el Estado" es una entidad meramente abstracta y no una persona moral o sujeto de derechos... Y la sedicente "soberanía" del Estado no es en modo alguno "soberanía" moral y jurídica.

Agrega que el "error fundamental del concepto de soberanía y el error original de los teóricos de la soberanía" reside en la confusión entre "derecho de autogobierno" y "poder total", entendido éste como "bienes" o "poder material", con esa noción, el cuerpo político queda separado de la comunidad, convertido en "un todo separado y trascendente". Los tres culpables principales de ese error, en su entender, son Jean Bodin, Thomas Hobbes y Juan Jacobo Rousseau. Bodin, que se "basaba en una idea errónea del derecho natural", "no recorrió toda la distancia cubierta posteriormente por Hobbes y Austin", se quedó "a mitad de camino", aunque ya olvidó "el concepto de «vicariato» (o delegación) expuesto por los autores del medioevo". El Leviatán de Hobbes fue "coronado con la voluntad general" de Rousseau. Éste, inyectó "una noción de soberanía destructora", que apuntaba "hacia el Estado totalitario", y "regaló al pueblo" el absolutismo. Concluye que los dos conceptos: "de soberanía y absolutismo fueron forjados juntos en el mismo yunque. Los dos deben ser pulverizados juntos"[19].

El carácter abstractivo del Estado Moderno –la expresión en sí contiene un pleonasmo, puesto que el Estado es por su origen moderno–, es en efecto, una de sus notas más salientes. Al respecto, Guillermo Gueydan de Roussell ha escrito una página por de más ilustrativa. En ella dice:

> "...lo propio del Estado moderno es, en efecto, no estar nunca allí donde nosotros creemos haber logrado finalmente alcanzarlo. El Estado moderno parece incluso escapar al dominio de las palabras. Teniendo por nombre la personalidad, por capitán la soberanía y por piloto la irresponsabilidad, su navío boga cada vez más a lo largo de las costas, en las brumas de la abstracción. Un extraño destino parece preservarlo para siempre de volver a convertirse en la «cosa» de uno o de varios hombres: es laico, es apolítico, es idealmente neutro. La Revolución lo ha liberado enteramente de la materia".

19. Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, 2a. ed., Bs. As., Kraft, 1952, pp. 27-29 y nota 11, 30, 50, 49, 64, 46, nota 12, 62, 61, 68.

> "Bajo la monarquía absoluta, el Estado basaba su prestigio en los lazos que lo unían al principio de la legitimidad hereditaria; bajo la república parlamentaria, resiste a todos porque se ofrece a todos. Antaño, su poder estaba en relación con el esplendor de su representación; hoy, lo que constituye su poder es su carácter **enigmático, inasible** incluso con la ayuda de las palabras".
> "...se llamó Estado-Dios en el mundo pagano y tiende a hacerse Estado-providencia con la introducción de las leyes laicas... se erigió frente a la sociedad como el más temible de los tiranos... tomó a sueldo un número diez veces mayor de servidores... pagados para no hacer nada...".
> "Es preciso que uno de los dos sucumba: la realidad que quiere «ser» o la ficción que mata, el Pueblo o el Estado... este Estado que va siempre acrecentándose y que parece destinado a desvanecerse un día, como una pompa de jabón, por las mismas causas que lo produjeron... el fantasma... el Estado-espectro... El Estado se compone esencialmente de todo lo que ha dejado de figurar en el campo de las realidades... el Estado moderno no es más que un sueño que ha sucedido a su objeto... «La noción de Estado, que tiende sin cesar, para nuestra desgracia, a perder contacto con las realidades y a volar hacia otro mundo sobre las alas de la abstracción y de la ficción»"[20].

Con ese conjunto de notas que lo cualifican se ha edificado la noción de Estado. Podrá haber una etapa de la Razón de Estado, absolutista, y otra del Estado de Razón, totalitario. Lo que interesa acá es subrayar la distancia de esa entidad de las formas políticas medievales. Cual lo señala Antonio Fontán Pérez, en el prólogo a un libro de Bertrand de Jouvenel:

> "Jouvenel titula este libro «Los principios del Estado moderno», pero, a mi entender, podría haber suprimido el adjetivo. Porque las formas que, a partir de la **gran mutación**, que es también ideológica, reviste el poder político –es decir, el Estado– difieren

---

20. Gueydan de Roussel, Guillermo, *El Estado desenmascarado*, en: Gladius, Bs. As., año 10, n. 31, 15 de diciembre de 1994, pp. 53-63.

tanto de las anteriores que el **salto es cualitativo**: se trata, sencillamente, de **otra cosa**"[21].

Si eso es así, no se comprende bien por qué ciertos autores, que se confiesan católicos, pueden cohonestar la supuesta validez universal, temporal y espacial, del Estado. Por qué, por ejemplo, el tratadista argentino Faustino J. Legón cree que se trata de una "mutación de nombres"; cuando él mismo sabe (con Francisco Javier Conde) que el "término «stato» se usa en mil acepciones distintas"; que "Estado nunca fue un término técnico y preciso en el derecho inglés" (Sabine); que para Bigne de Villeneuve "la extremada desnudez del vocablo hace que no presente ya ningún contenido satisfactorio"; que el diccionario de Littré "le atribuye no menos de once acepciones, cinco de las cuales de naturaleza política"; que Kelsen menta más "de una docena de acepciones diferentes"; que Sauer subraya la "equivocidad del término"; y que Brunialti observe que sus definiciones "vagan entre la niebla"... Oponiendo a tantas reflexiones el argumento de que el que "niega la realidad del Estado, por la fuerza incontenible de las cosas sigue usando el vocablo en el título de sus mismas obras demoledoras"[22]. Esto es, extrae del uso semántico convencional la sustancialidad conceptual que no consigue aprehender.

Entre nosotros, ha sido un discípulo de Faustino Legón quien –indirectamente– ha refutado esa pretensión nominalista. Arturo Enrique Sampay, tras descartar la noción conceptual de los "tipos ideales", de Max Weber y Georg Jellinek –porque "no corresponde a ninguna unidad real, sino que es una ficción ideológica o una síntesis" subjetivista–, remarca que la "significación singular de la palabra Estado" proviene de Machiavelli –"trágica y genial primogenitura"–, de Bodin y de Hobbes, y

---

21. Fontan Pérez, Antonio, *Prólogo*, a: Bertrand de Jouvenel, *Los orígenes del Estado Moderno. Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, Madrid, EMESA, 1977, p. 17.
22. Legón, Faustino J., *Tratado de Derecho Político General*, I, *Temas, método y fines de la Teoría del Estado*, Bs. As., Ediar, 1959, pp. 32-41; cfr. Conde, Francisco Javier, *El saber político de Maquiavelo*, Madrid, 1948, p. 199; Sabine, George H., vocablo "state" en la *Encyclopedia of the social Sciences*, 1948, XIV, p. 328; Bigne de Villeneuve, Marcel de, *op. cit.*, I, p. 186; Kelsen, Hans, *Teoría General del Estado*, Madrid, 1934, pp. 3-6; Sauer, Wilhelm, *Filosofía Jurídica y Social*, Barcelona, 1933, p. 192; Brunialti, *Lo Stato moderno*, Biblioteque di Scienze politique, vol. VII, pp. XXXV y ss.

corresponde al Estado moderno enfrentado con el "país medioeval". Y, con Lucien Febvre, agrega:

> "Esta breve excursión en el mundo de las palabras no está desprovista de importancia práctica. Desde luego, que una vez reconocido que la palabra «Estado» **es un término «moderno» que sirve para designar una noción «moderna»**, se deduce en buena lógica que no debería jamás emplearse (al menos sin precaución) para designar formaciones políticas anteriores a su aparición... esto es dar lugar a una **confusión de ideas intolerables**. Deben ser considerados como origen del Estado, solamente cuando comienza a existir un organismo que, a los hombres del siglo XVI, se les aparece como tan novedoso que sienten la necesidad de dotarlo de un nombre"[23].

Es, pues, una "innovación, no una continuación".

Lo que sucede, a nuestro entender, es que el uso generalizado del vocablo, asociado a su realidad contemporánea, inclina a muchos estudiosos del tema a aceptarlo un tanto irreflexivamente. Hemos dicho que nosotros también emplearemos ese término en su acepción vulgar, sin discutir vez por vez su acepción estricta. Al hacerlo, por mera comodidad lexicográfica, no estamos concediendo nada en el orden entitativo, cual acontece con el empleo de la voz Edad Media. Por ese mismo motivo comprendemos que diversos autores opten por referirse al "Estado", en lugar de la Autoridad civil o al Gobierno. Pero no es menos cierto que la utilización reiterada de aquella palabra, sin precaución alguna, inclina poco a poco a reverenciar el concepto moderno del que está cargada. Entonces, el tratadista arriba al momento en que, casi ineluctablemente, intenta dar con una teoría propia de justificación de la locución que se viene sirviendo.

Una prueba de lo que decimos está en el mismo Sampay. Él, tras haber reseñado la modernidad de la noción que designa el término "Estado", en una obra suya posterior, propone una definición filosófica del "ser" del Estado. Allí, expone que el Estado es:

---

23. Sampay, Enrique Arturo, *La crisis del Estado de Derecho Liberal-Burgués*, Bs. As., Losada, 1942, pp. 51, 132, 157, 158 nota 1; cfr. Febvre, Lucien, *De l'État Historique a l'État Vivant. A travers les Mots, en: "Encyclopédie Française"*, X, "*L' État Moderne*", pp. 10 de agosto de 2.

> "Una unidad accidental; de donde se deriva que el Estado es un **ser accidental**... Por consiguiente, en el plano ontológico, el Estado es un ente del ente («est ens enti»), por cuanto su sustancia pertenece a otro ser («habet esse in alio»)"[24].

No creemos que sea por el lado metafísico donde haya que bucear en busca de precarias esencias, desde que la Autoridad Temporal es una realidad moral, antes que ontológica, y que halla su justificación en el plano existencial de los seres humanos, como tan exactamente lo ha mostrado Juan Antonio Widow[25].

Con todo, Sampay es muy cauteloso a la hora de sustancializar al ente estatal. En cambio, un autor muy seguido por los politólogos católicos argentinos, es bastante más osado en sus apreciaciones. Nos referimos al profesor de Lovaina, Jean Dabin. Este tratadista, en la introducción de su libro, anota que si bien los filósofos, sociólogos y juristas entienden por "Estado" a "todas las formas de agrupación política que revela la historia", y sin entrar "en la discusión de esta tesis", él se ceñirá a la consideración del "Estado **propiamente dicho**, o sea, la entidad que **existe hoy** bajo ese nombre". Muy bien. Nadie puede negarle el derecho de efectuar ese análisis. No obstante, a poco andar, Dabin –olvidado de los límites en que ha encerrado su tema–, plantea el asunto de la personalidad moral y jurídica del Estado. También ahí parte de la doctrina de la ficción, de las personas jurídicas o fictas, admitidas en el derecho romano-medieval. No satisfecho con ese dato, avanza más y –contradiciendo a Hauriou– afirma el carácter de "persona moral perfecta" del Estado. Luego de lo cual, llevado por la lógica de las proposiciones, asevera que ese Estado debe ser "soberano". Y que es "soberano el poder que está supra-ordenado respecto de todos los demás, existentes o posibles". De consiguiente –siguiendo los lineamientos católicos– liberales de Luigi Sturzo, al examinar las relaciones de la Iglesia con el Estado, adopta el criterio de la "primacía de lo espiritual", en su significación maritaineana, es

---

24. Sampay, Enrique Arturo, *Introducción a la Teoría del Estado*, 2a. ed., Bs. As., ed. Bibliográfica, Omeba, 1961, p. 421.
25. Widow, Juan Antonio, *El hombre, animal político, El orden social: principios e ideologías*, Santiago de Chile, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, 1984, cap. III: "Autoridad", pp. 34-38.

decir, que la Iglesia sólo es competente en lo espiritual, y que es, en el nivel político, una sociedad "transnacional". Por consecuencia final, considera la concepción del "derecho divino sobrenatural" (aunque mal ubicada, dentro de la determinación del régimen de gobierno, y no, como debió hacerlo, en un capítulo sobre el origen del poder), como una exégesis inexacta o tendenciosa de la máxima "Omnis potestas a Deo", y la condena por "teocrática"[26].

He aquí, en el tratado del profesor de Lovaina, un caso bien típico de ese deslizamiento que mentábamos, donde las prudencias conceptuales iniciales se van perdiendo en el camino del discurso, hasta confluir en una casi total adhesión al estatismo de la Modernidad. ¡Cuánto mejor hubiera sido que Jean Dabin hubiera entrado en la discusión histórica, y no concluyera predicando de "Lo stato" lo que sería aplicable a las demás estructuras organizativas de la comunidad política!

Otro tanto equívoca, pero más elaborada, resulta la argumentación de Germán Bidart Campos. Este tratadista argentino, católico-liberal, sobre la base del vitalismo existencial de Ortega y Gasset, admite una dimensión histórica del poder. Pero, después, sin dar mayores razones, procede a subsumir esas concreciones históricas del poder en una sola "naturaleza" estatal. En tal sentido afirma:

> "La «naturalidad» del Estado, apunta a lo espontáneo del mismo, a lo que en él hay de imposición necesaria por parte de la constitución ontológica del hombre. La «historicidad» del Estado señala, en cambio, la obra voluntaria, libre y concreta del hombre, en orden a la conformación del ente público...".
>
> "A este fenómeno de la convivencia social politizada, a esta realidad de la organización política que se superpone necesariamente a la sociabilidad espontánea subyacente, la llamamos «Estado» (nota: «Con esta palabra, diremos con Ruiz del Castillo, nos referimos a un substrato histórico. Nos sirve esencialmente para aludir a la «polis» o a la «civitas» antigua lo mismo que el Estado moderno»): **Definición del derecho político**, en Revista Facultad de Derecho, Madrid, 1942, n. 8/11, p. 63. En sentido análogo Dabin: «El Estado

26. Dabin, Jean, *Doctrina General del Estado*. Elementos de Filosofía Política, México, Jus, 1946, pp. 9, 117, 123, 135, 175.

> comprende todas las formas de agrupación política, y en el seno de esta especie de organización, todas las formas de poder que revela la historia»: **L'état ou le politique. Essai de définition**, París, 1957. En contra, véase, por ejemplo Jiménez de Parga... El «Estado» es esa estructura política que acompaña siempre a la convivencia; es el producto de la politicidad esencial del hombre".
> "Por supuesto que las formas históricas que el Estado ha adoptado en el transcurso de los siglos **han variado tanto** como las épocas, las comunidades, los marcos sociales y los estilos de civilización y de cultura. Pero siempre ha habido y habrá una forma de organización política. Es a esta particular manera de ser política que tiene necesariamente la convivencia social, a la que denominamos «Estado», **cualquiera sea el tipo histórico en que se realice**... Así, la familia, el clan, la tribu, la polis, la civitas romana, el imperio, «lo stato» moderno, han sido alguna vez «Estado», sociedades perfectas, conforme a las necesidades y a los medios de que han dispuesto, porque han sido autárquicos, suficientes, **supremos, totales**, y han realizado la plenitud de la convivencia social tal como podían hacerlo en sus respectivas épocas, dentro del margen de disponibilidad que la historia les proporcionaba"[27].

A esto queda reducida la "historicidad" orteguiana del autor: a algo muy poco histórico. Simple, claro, apodíctico... pero inexacto. Es, como diría Maritain, sustancializar y personalizar un pseudo-analogado que estrictamente no es más que una metáfora. Para no molestar a los profesionales de la historia de las ideas políticas y/o de la teoría general del Estado –cuya ciencia, se presupone que cuenta con un objeto formal propio–, podríamos convenir en la premisa mayor de ese silogismo. Todas las formas de organización política han tenido una estructura, a la que a falta de otro nombre (¿administración?) podríamos llamar "Estado". Pero nunca podremos aceptar la segunda premisa: que tal estructura haya sido siempre "suprema, total"; o sea, no ya preeminente, sino soberana. Eso no; porque no es eso lo que muestra la historia.

---

27. Bidart Campos, Germán José, *La historicidad del hombre, del derecho y del Estado*, Mza. 2a. ed., Idearium, 1980, pp. 168, 171, 172, 176, 177.

Y, tanto no es lo histórico occidental que Bidart Campos al ejemplificar su tesis debe mostrar las Comunidades o Repúblicas medievales. En ellas se concretaba la sociabilidad natural, y se correlacionaban con las Ciudades o Reinos, formas de organización política. Pero, sin "autarkeia", sin poder supremo y total, desde que dependían del Imperio y del Papado. Luego, ese "tipo histórico" no se puede analogar con "lo stato" moderno. El mismo autor, en otra obra suya, nos dice que la Edad Media:

> "Es pluralista, nos muestra la multiplicidad de poderes congregados en una pirámide jerárquica. El estilo gótico, dibujado en las catedrales de la época, resume la imagen de una concepción integral del mundo, que alcanza también a lo político... De ahí que la concepción moderna de la soberanía no haya sido conocida en la Edad Media, como tampoco el carácter absorbente del Estado... El absolutismo, ignorado completamente en la Edad Media, cobra auge con el Renacimiento en los albores de la moderna...".
>
> "El pluralismo medieval de poderes **repartidos y limitados**. Además del pontificado, hallamos el poder feudal, los estamentos, los reinos, y por fin, el imperio... En el siglo XV comienza a cundir la noción del Estado como unidad... La definición de Bodin muestra cómo la soberanía se ha dibujado por eliminación de la subordinación a todos los otros poderes que le hacen competencia, y a los que el Estado niega sumisión: Papado, estamento, señores feudales. La soberanía estatal niega a los poderes no estatistas que se le oponen"[28].

Esta es la realidad histórica. Si este autor –con los que siguen a Jean Dabin– quiere limitar la soberanía a una cualidad del poder, que se manifiestan por el no reconocimiento de un orden superior en su esfera de competencia, tampoco con esa restricción (que no corresponde a la definición histórica de Jean Bodin) se alcanza a abarcar el caso medieval. El régimen político del Medioevo es el de la **unidad en la diversidad**. Unidad político-temporal en el Imperio, y unidad político-espiritual en el Papado. En torno a estos centros se trazan los círculos concéntricos: reinos, comarcas, ciudades,

---

28. Bidart Campos, Germán José, *Derecho político*, Bs. As., Aguilar, 1962, pp. 218, 220, 223, 366-368.

estamentos, corporaciones, señoríos feudales, universidades, etcétera, ninguno de los cuales pretende ser excéntrico, esto es, negar la primacía del Pontificado y del Imperio.

Al fracasar la tentativa de adjudicarle un contenido unívoco a la voz "Estado", Bidart Campos ha querido dejar la puerta abierta a los analogados. No ha conseguido probar la analogía de sus "tipos" históricos. Él mismo lo admite:

> "Si no acudimos a una palabra, y detrás de ella, a un concepto común, tenemos que concluir afirmando que las formas políticas anteriores al estado moderno, por no haber sido estados, han sido **otra cosa esencialmente distinta** a las unidades políticas actuales".

¿Entonces..? Entonces:

> "... Si el «Estado» es la forma moderna de la convivencia política, tenemos que admitir que antes hubo **otras formas también políticas –pero a las que no se puede llamar estado–**; y que esas formas han sido, precisamente, la actualización necesaria constante de la potencia política del hombre. Pero insistimos en la **conveniencia** de involucrarlas todas con la denominación genérica de «Estado»"[29].

Entonces no hay cuestión ontológica, sino teleológica. No se trata de una realidad, sino de una conveniencia, de un propósito intelectual, que se desentiende de lo histórico real para aferrarse a la utilidad de una abstracción. Asunto que, como ya veremos, consiste en predicar a esa entelequia el carácter de "sociedad perfecta", para cargarla de derechos naturales, y excluirla de los derechos divinos. Todo ello, en función de un hipotético progreso de la Humanidad.

De momento, concluyamos en que en la Edad Media hubo sociedad civil y autoridad civil, con sus derechos naturales. Lo que no existió fue el "Estado", que no es más que una forma histórico-política circunstancial, propia de los tiempos modernos.

---

29. Bidart Campos, Germán José, *Derecho Político*, *cit*., pp. 205, 206.

3. Génesis del Estado

Señala el citado Bidart Campos que: "la expresión «Estado» es moderna, y tan moderna que cobra recién con Maquiavelo (1469-1507) el sentido con que hoy la utilizamos"... "un siglo después de Maquiavelo, Loyseau emplea el término «Estado» con análogo sentido al autor de «El príncipe»... En Francia, aparece en el siglo XVI, pero no se usa hasta el siglo XVII"[30]. Dicho con otras palabras, que el vocablo no tiene sino cinco siglos (el concepto, tres) de los veinte que componen nuestra era.

Antes del Estado lo que existió fue la sociabilidad natural del hombre canalizada en las "Comunidades" (o "Repúblicas", según la terminología romana), sin que esa palabra se identificara con las formas de gobierno. La autoridad civil estaba referida a la "Civitas", o "Ciudad", que podía coincidir con los "Reinos" ("Regnum"). Hasta el siglo XV no se emplea la palabra "Estado", en una acepción moderna, de "Estado-Nacional". En realidad, tampoco la voz "nación" designaba a un país o reino. Así, dice Régine Pernoud:

> "La primera vez que aparece el término «nación española» es en Brujas en la segunda década del siglo XIV y sirve para calificar a los comerciantes ibéricos. No tiene ninguna relación con la estructura política del momento: nunca se habla de «nación castellana» o «nación catalana». Castellanos son los súbditos del rey de Castilla, y catalanes, los del conde de Barcelona. El concepto de «nación» es tan importante como el de «universidad»; denota una cualidad que el hombre posee y no elige. Se nace dentro de una nación. Se puede, en cambio, renunciar a ser súbdito de un rey. A principios del siglo XV, cuando la Cristiandad se reúne en el Concilio de Constanza para acabar con el cisma, afirma que está compuesta por cinco naciones: Alemania, Italia, Francia, España e Inglaterra. De ellas apenas si una,

---

30. Bidart Campos, Germán José, *Derecho Político, cit.*, p. 207. Por eso Troeltsch decía que la Edad Media carecía del "sentido" del Estado; "y no le faltaba razón para ello, dado que el Estado, en sentido moderno, no existía aún": Catlin, George Gordon, *Historia de los filósofos políticos*, 2a. ed., Bs. As., Peuser, 1956, p. 191.

> Francia, podía abrigar entonces una remota esperanza de identificarse con cierta estructura política, siendo un reino"[31].

O sea: que no traspasa el plano étnico-cultural, carece de connotación política.

Autores de diversa orientación política, como Francesco Ercole, José Antonio Maravall, Werner Naef, y el P. Imbart de la Tour, coinciden en subrayar el carácter reciente de la voz "estado" como concepto político central. Observan una evolución del término desde la Edad Media a la Edad Moderna. Primero "status" es un modo de ser o una situación, que termina en una estructura:

> "En un principio se habla de «estado» de la Iglesia o «estado» del reino para indicar **su prosperidad o fortaleza** con la fórmula: «tractare de statu Ecclesiae o opuli christiani o regis et regnis». Más tarde, «status» significa **clase o categoría** de personas con iguales derechos, recogiendo ese ideal de la Edad Media de colocar a cada individuo en un **«ordo»** o «status» con lo que estos dos términos se identifican. De ahí arranca la denominación de «Estados generales» dado a las Asambleas nacionales".
>
> "Algún autor al referirse a Florencia, hablará de los varios «stati di reggimento» como **cambios de gobierno**. Y desde ahora es ya una palabra definitivamente incorporada a la literatura política de Italia, como una prueba más de que en estas ciudades estuvo el origen del espíritu moderno".
>
> "Viene a significar una idea general, **abstracta**, que puede aplicarse a cualquier forma política. Pero a la vez conservaba su antiguo valor de «ordo» o modos de ser de un conjunto de individuos...".
>
> "Pero este inicial Estado no se constituye de individuos, sino de grupos: familias, oficios, órdenes. Es el llamado Estado estamental que durará, más o menos modificado, hasta el siglo XVIII".

En la mutación nominal va anexa otra de contenidos, pues de la "paz y la justicia", objetivos de la comunidad medieval, se pasa al del "bienes-

31. Pernoud, Régine, *¿Qué es la Edad Media?*, Madrid, Ensayos Aldaba, 1979, p. 31.

tar material" y al "interés nacional" modernos. Se suprime, asimismo, la unidad de creencias, y se eleva la noción de soberanía. Tal proceso, según Werner Naef, tiene un sentido claro:

> "Librarse de potencias supra y extraestatales... Este es el proceso que tiene lugar desde las postrimerías de la Edad Media hasta la Revolución Francesa"[32].

Un proceso de expropiación política y abuso semántico.

En la Edad Media, luego, la expresión "estado", existe también, pero como categoría sociológica, no política; derivada del latín "status", para designar la situación (prosperidad) o la condición de una persona (soltero, casado), o su manera de vivir (clérigo, caballero). El destacado jurista-historiador hispano Alfonso García Gallo anota esta acepción:

> "La diferencia de condición social y política de los que integran la Comunidad, establecida ya en la época anterior, se expresa ahora (siglo XV) con la palabra «status» o «estado», tomada del Derecho romano, que significa «la situación o condición de una persona» –vgr., el estado de libertad, ciudadanía, soltería, etcétera–. Como «estado» se designa también «el modo o manera de vivir de una persona», y así se describen estos con referencia al caballero, al clérigo, al mercader, etcétera, en el «Libro de los estados» de don Juan Manuel y en obras similares. En todo caso la distinción no se hace con arreglo a un único criterio ordenador. Cada «estado» se fundamenta en algo distinto: la sangre, la profesión religiosa, la convivencia, etcétera".

De tal ubicación social se va a pasar a una calidad comunitaria, ya con relieve político. Esto sucede cuando los "status" se estructuran en **"estamentos"**; es decir, en "órdenes" o "cuerpos" sociales con un perfil solidario más defi-

---

32. Cepeda Adán, José, *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, 1956, pp. 39- 41, 52; cfr. Naef, Werner, *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1946, p. 11; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Melun, 1948, t. I, pp. 5-7; Ercole, Francesco, *La política di Machiavelli*, Roma, 1926, p. 65; Maravall, José Antonio, *Teoría política española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944.

nido. Más adelante, los "estamentos" más activos o preponderantes de la comunidad, se constituyen en los "brazos del Reino", en sus Cortes o Parlamentos. Prosigue García Gallo anotando esta evolución:

> "Los nobles, los eclesiásticos y los ciudadanos (que constituyen la Ciudad) jurídicamente gozan de «estados» diferentes... el Reino aparece formado por los **tres «estados»** activos que integran la Comunidad".
>
> "El «Reino» es la forma en que se organiza políticamente la Comunidad. Pero aunque se habla también del «estado» «situación y condición» de la tierra, del Reino o de la cosa pública de ésta, no llega a denominarse como «estado» lo que determina aquella; es decir, la propia asociación y gobierno. **El Reino no es un estado**".

"Regnum" proviene de "regir"; palabra latina que corresponde a la germana "reich" (imperio). La cosa común (res publica) requiere ser regida; y es ese dominio eminente al que se alude con el "regnum", sea éste una monarquía, una república o un imperio. Se dice, pues, de la potestad, no de una estructura específica. Claro que se vincula a la "terra" ("land" o "Estado", por analogía).

Es recién en los Tiempos Modernos postrenacentistas cuando las Monarquías aspiran a identificarse con el "regnum". En su lucha absolutista, los monarcas se sienten celosos del poder de los Estamentos. El Reino no había sido "estado"; eso lo eran los tres "órdenes" o "cuerpos", que conformaban los "brazos del Reino". A fin de obtener su supremacía, la Monarquía inventa ser ella, también, un estamento, un "Estado" en puja con los otros tres. Y es esta Monarquía la que organiza los "Consejos de Estado", y el "Ministro de Estado", órganos encargados de relacionarse con los antiguos estamentos, hasta entonces prevalentes. En España, esa ambición de ser un "Estado" más evoluciona rápidamente bajo el reinado de Carlos V:

> "Si todavía hasta mediados del siglo XVI el monarca basa su preeminente condición –como cualquier noble aunque en proporción mucho mayor– en la posesión de sus múltiples «estados» (territorios), desde aquella fecha, al irse unificando el régimen de la Monarquía, concibe todos ellos de **un modo unitario, como un solo «estado»**. Y puesto que **el «estado» del monarca prevalece ahora**

> **sobre el estado nobiliario, el eclesiástico y el ciudadano, aquel se designa como «el estado» por antonomasia**. La «razón de Estado» se refiere precisamente a la integración de esta estructura política superior por encima de los intereses particulares".

Hemos pasado de un plural a un singular. De un artículo indeterminado a otro determinado. De una minúscula a una mayúscula. Todo ello en función de un equívoco semántico: de analogar el "status" con la "terra", ambos traducidos por "estado". Y, desde luego, por una neta ambición de monopolizar el poder. Falta, todavía, otra etapa: la de la "razón de Estado". El monarca, por razón de Estado, se proclama el único Estado:

> "El «Estado» es, pues una organización del Poder. En este sentido, Sebastián Covarrubias lo define en **1611** como «el gobierno de la persona real y de su Reino para su conservación, reputación y aumento». **El «Estado» es la organización misma, no la Comunidad organizada, pues ésta permanece el margen de aquél**. Y esta organización es, precisamente, lo que da cuerpo y realidad a la Monarquía. Por ello, «Estado» y «Monarquía» se usan en esta época como **sinónimos**, y así, verbigracia, se habla indistintamente del «Consejo de Estado» o «de la Monarquía»".
>
> "Esta organización, es decir el «Estado», **es una creación del monarca y está vinculada a él**. Por eso la frase atribuida a Luis XIV de que **«el Estado soy yo» expresa exactamente la realidad**. Y esto explica que llegue a concebirse el Poder **como algo propio del rey y no recibido de otro"**.

Por cierto que esta sinonimia –Monarca-Estado– se ha efectuado no sólo en perjuicio de los genuinos "estados" o estamentos, sino, sobre todo, de la Comunidad que ellos representaban. Luego, le asiste la razón a García Gallo al asentar esta conclusión:

> "Si durante la Edad Media y los primeros tiempos de la Moderna la Comunidad organizada políticamente se identifica con el «Reino», durante el **siglo XVII** aquella ya nada tiene que ver con el «Estado», que es creación personal del rey. Este **divorcio** se acentúa en el **siglo XVIII**, cuando perdida por los Reinos su significación política, se alza en toda su plenitud la «Monar-

quía» o el «Estado» y se trata de gobernar al pueblo sin contar con él. Aunque la sociedad se resigna a esta situación pasiva, esto no implica que brote en ella cierta **hostilidad hacia el Estado, como algo extraño que la domina**"[33].

Enajenación del poder que hallará su más perfecta expresión en la teoría de Rousseau de la "volonté genérale" y en la de Kant del "Estado de Razón", cuando el último rasgo de personalidad y, consiguientemente, de responsabilidad ante la Comunidad se esfuma tras el "fantasma" inasible y omnipotente que describiera Gueydan de Roussell. Eso es, cuando el "Estado" hipostasiado, sustancializado –aunque más no sea que como un ectoplasma fantasmagórico–, y naturalizado, se nos exhibe como "sociedad perfecta". O, mejor dicho, cual tirano perfecto.

Juan Vallet de Goytisolo, glosando a Marcel de Corte, radica el origen del funesto error moderno en la transformación del poder, de medio a fin. Cuando "se produce una **explosiva combinación entre la concepción de Maquiavelo y la de Rousseau**, a pesar de ser uno la antítesis exacta del otro". Así:

> "Bajo un **rousseaunismo de derecho** que traduce los grandes vocablos de libertad, de igualdad, de fraternidad, se disimula en política –dice De Corte– un **maquiavelismo de hecho** que utiliza su influencia hipnótica en favor de la voluntad de poderío de los amantes del poder, individuo, grupos y naciones. **Rousseau le da a Maquiavelo la buena conciencia** y la buena fe de la que se mofa el florentino. Aquél cubre sus empresas con una capa galvana plástica de respetabilidad. Ya no es en nombre del poder que se perpetran las divisiones, los conflictos e incluso los crímenes, sino en nombre de la Justicia con mayúscula. El hombre, al que Rousseau hace su ídolo, esconde en su seno un demonio. **El ángel rousseauniano se combina con la bestia maquiavélica**. Eso produce una excelente mixtura explo-

33. García Gallo, Alfonso, *Manual de Historia del Derecho Español*, I, *El origen y la evolución del Derecho*, 10a. reimpresión, Madrid, 1984, pp. 696-701.

> siva. Desde hace dos siglos, todas las revoluciones la utilizan sin sentir vergüenza...”[34].

El descubrimiento de Corte, bien anotado por Vallet, implica un cambio copernicano en las Ciencias Políticas. Los politólogos, prendados de categorías conceptuales o de casilleros historicistas, no habían examinado la realidad empírica contemporánea. En ella, los extremos –Razón de Estado y Estado de Razón– no sólo se tocan, sino que se combinan armoniosamente, sirviendo el segundo de coartada al primero. Liberalismo verbal y totalitarismo de hecho. Algo verificable, a cada paso, en el acontecer cotidiano de nuestras Naciones-Estado, donde sus gobernantes, hambrientos de poderío ilimitado, disimulan su despotismo con “flatus vocis” democratistas. Y la buena conciencia de los politólogos al uso se queda perfectamente tranquila...

Pero, mientras tanto, verifiquemos los últimos datos de su génesis moderna. Es necesario que insistamos en algunos aspectos de esta evolución, toda vez que ciertos autores que se dicen cristianos y no son más que estatólatras, sacan a Cristo alegremente de las cosas temporales invocando la “espiritualidad” (o desencarnación) de su Iglesia, rehuyen el examen concreto del nacimiento de Estado moderno.

A ese efecto, dichos tratadistas prefieren presentar al Estado purificado de sus escorias absolutistas-monárquicas, y proponen la frase “L’État c’est moi”, de Luis XIV, cual un antimodelo personalista de lo que debiera ser el Estado. Veamos, pues, desde otro ángulo, cómo nació esta criatura.

Parece ser que, en Italia, el asunto proviene del nombre propio de una ciudad: “stato di Firenze”, que se extiende a otras ciudades. Y es con respecto a Florencia que, en el primer capítulo de “El príncipe” (1512), **Niccoló Machiavelli** escribe:

> “Tutti gli **stati**, tutti e dominii che hanno avuto, e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono republiche o principati”.

34. Vallet de Goytisolo, Juan, *Derecho, poder y libertad*, en: *Poder y libertad*, Madrid, Speiro, 1970, p. 234; cfr. De Corte, Marcel, *L’homme contre lui même*, París, Nouvelles éditions latines, 1962, pp. 190 y ss.

Los innúmeros especialistas de la Ciencia Política que se han aplicado al estudio de este y otros textos de Maquiavelo, no se han puesto de acuerdo acerca de la significación exacta de la voz "stati" inserta en la frase transcrita. Francisco Ercole o Arturo Beccari, vgr., piensan que no se refiere a "Lo Stato" en su acepción moderna, sino tan sólo al gobierno de la "Signoria" de Florencia. Muchos otros politólogos opinan lo contrario[35]. De seguir a la corriente mayoritaria tendríamos acá al verdadero fabricante de la "sociedad perfecta". Un padre no muy estimado por los especialistas. El "maestro inconfesado para todos los adoradores del poder", según Jacques Chevalier. Con su "libro maldito", "himno triunfal del cinismo y la inescrupulosidad política", en el decir de Walter Theimer. El "padre del Estado moderno", conforme a Esteban Molist Pol, ya que: "Los Estados que ejercen inaudita presión sobre la conciencia humana... son discípulos perfectos de Maquiavelo". Sobre el cual Shakespeare, en su "Rey Enrique VI", hace decir al Duque de Gloucester: "Tengo más colores que un camaleón –aventajo a Proteo cambiando de forma– y al sanguinario Maquiavelo puedo enseñarle mucho". A quien contestaron los pensadores clásicos españoles (Gracián, Quevedo, Saavedra Fajardo, Ribadeneyra). Aunque ha tenido, también, sus defensores notables: Bacon, Spinoza, Montesquieu, Rousseau (para él, Maquiavelo era un "hombre honesto, buen ciudadano", y "El Príncipe" un libro "de y para los demócratas"), Hegel, Lenin (en: "El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo"), Napoleón, Cromwell, Hitler y Stalin (Arthur Koestler, en "El cero y el infinito", asegura que el libro de cabecera del georgiano era "El Príncipe"). Por lo cual, Friedrich Meinecke, dice que "han legitimado a un bastardo". Conforme a W. Reinhard, Maquiavelo optó por "recomendar como remedio, a la Italia enferma, el veneno de la tiranía". Lo seguro es que no se trata de una obra cristiana. Por eso, el Concilio de Trento la condenó, y los pontífices Paulo IV, y Pío IV la colocaron en el Índice de los libros prohibidos[36].

---

35. Ver las citas bibliográficas en: Legón, Faustino J., *op. cit.*, I, p. 35 nota 5.
36. Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Comentado por Cristina de Suecia y por Napoleón Bonaparte. Precedido de un estudio bibliográfico sobre Maquiavelo por J. F. Nourrisson, Bs. As., Claridad, 1946, p. 112 y ss.; *El Príncipe y otros escritos*, versión, prólogo y notas por Esteban Molist Pol, 3a. ed., Madrid, Iberia, 1970, pp. XXIII, XXXI; Marcu, Valeriu,

Pero, si admitiéramos con Ernest Cassirer que Maquiavelo es nada más que un "hijo de su tiempo, un testimonio típico del Renacimiento", además deberíamos convenir con Valeriu Marcu que esa, su Florencia natal es una "ciudad de escépticos, donde la política se purifica de todo concepto moral". Y, entonces, remitirnos a la obra de su coetáneo **Francesco Guicciardini**. Escritor que, en el entender de Herbert Butterfield, es más práctico, más afortunado y más maquiavélico que Maquiavelo. Y del cual, como la anota Juan Beneyto, tomó Maquiavelo su modelo para "El Príncipe". Es este Guicciardini, quien –luego de declarar: "Es una verdadera locura especular o discutir de lo sobrenatural", y otras normas inmorales contenidas en su "De la vida política y civil" y "Discursos"– fue el autor de la expresión "Razón de Estado"[37].

Vamos marcando fechas: 1512, "El Príncipe" de Maquiavelo; 1523, la "ragione e uso degli stati", de Guiciardini. En los dos aparece la coincidencia en el proyecto absolutista e inmoral de poner como finalidad del gobierno el durar y aumentar su poder, en lugar de la procuración de la paz y la justicia, que eran los ideales cristiano-medievales. Sigamos: 1576, Jean Bodin (Juan Bodino), en sus "Seis libros de la República", manual para los consejeros de Estado, exalta el "Estado Real" como soberano. La "soberanía" es: "la potencia absoluta y perpetua en una república". Poder

---

Maquiavelo. *La escuela del poder*, Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1945, p. 255; Butterfield, Herbert, *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Bs. As., Huemul, 1965, p. 13 y ss.; cfr. Villari, Pasquale, *Nicoló Machiavelli e i suoi tempi*, Firenze, 1877-1882, reed. 1912-1914; Benoist, Charles, *Le machiavelisme*, II, *Machiavel*, París, 1934; Conde, Francisco Javier, *op. cit.*; Ercole, Francesco, *Lo stato nel pensiero di N. Machiavelli*, Caller, 1917; Massot, Vicente Gonzalo, *Una tesis sobre Maquiavelo*, Bs. As., Struhart, 1986.

37. Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 154; Marcu, Valeriu, *op. cit.*, pp. 44, 45; Butterfield, Herbert, *op. cit.*, p. 115; Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las doctrinas políticas*, 2a. ed., Madrid, Aguilar, 1950, p. 244, En la obra de Francesco Guicciardini, *De la vida política y civil*, ed. México, Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1947, se pueden leer estos consejos: "Evita todo aquello que pueda perjudicarte y no te aporte utilidad" (n. 88); "quien quiera actuar no debe dejarse quitar de las manos los asuntos públicos" (n. 99); "Quien habla de un pueblo, habla de un necio" (n. 123), etc. Ver, también para Maquiavelo a: Theimer, Walter, *Historia de las ideas políticas*, Barcelona, Ariel, pp. 87-91; y Chevallier, Jacques, *Los grandes textos políticos, desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1954, p. 3.

supremo sobre ciudadanos y súbditos, es el elemento constitutivo, la nota esencial del Estado. "El príncipe es la imagen de Dios", dice. Dios ya es un ente remoto, un recurso dialéctico, sin referencias a la Biblia, a Cristo, o a su Iglesia. Es el Todopoderoso abstracto, el teísmo de los iusnaturalistas; que funciona cual comitente lejano del muy próximo y real Monarca. Lo trascendente es que allí el príncipe ha dejado de ser "ministro de la Divinidad", para convertirse en "sui iuris", con facultad de "legibus solutus", sin sumisión a leyes (o, al menos, con controles específicos). El soberano está desligado (absoluto) de los deberes comunitarios.

1609, "Tratado de la Soberanía", de Charles Loyseau: el Estado tiene un poder absoluto y total en todos los sentidos.

1651, "Leviatán", de Thomas Hobbes. Allí está escrito sobre el Estado: "Non est potestas super terram quae comparetur ei". El Estado es ya Dios sobre la tierra, es un dios terrenal que cuenta con poder soberano sobre sus súbditos. Este "dios terrestre" de Hobbes, comenta Alfred Verdross, no es una casa habitable para el hombre, porque su naturalismo "le condujo a la creación de un Estado que sacrifica los valores superiores a cambio de asegurar la existencia física y el goce de los bienes materiales"[38].

Asimismo, es muy de tener en cuenta lo que adiciona Belisario Tello al respecto. Este autor expone que Hobbes era un cerrado nominalista, materialista y racionalista a un tiempo, que escribe específicamente contra la tradición medieval cristiana. Su artificio mecanicista estatal –contrario al prudencialismo de Aristóteles–, no desemboca en un precedente de los modernos "totalitarismos", toda vez que más que místico es mítico. En realidad, Hobbes es el "precursor del liberalismo decimonónico", del Estado de Derecho y no de la "razón de Estado". Modelo del Estado constitucional, debe ser ubicado "dentro de la corriente individualista", adelantado del "Estado neutral y agnóstico". Lo que, por cierto, no lo torna más humano sino al contrario, puesto que para él la realidad política debe ser "sacrificada a una creación mítica"[39]. Con el Leviatán,

---

38. Verdross, Alfred, *La filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*, México, UNAM, 1962, p. 186; cfr. Montejano, Bernardino (h), *Curso de Derecho Natural*, 5a. ed., Bs. As., Abeledo-Perrot, 1994, p. 174.
39. Tello, Belisario, *El mito de Leviatán*, Córdoba, Arkhé, 1966, pp. 83, 89, 92, 93, 100, 59.

pues, se cruzan los influjos de Maquiavelo y de Rousseau, arrojando el precipitado del monstruo marino de la religión estatal. Asimismo, bien dice Arturo Enrique Sampay que Hobbes es un profeta que, con su naturalismo, anticipa tanto el individualismo como el totalitarismo: "La fatalidad de esta alternativa –indica– está probada lógicamente por el sistema ético-político de Hobbes, donde se parte de la «Libertad» y se llega al «Leviatán»; e históricamente está puesta en evidencia con la parábola que recorre la estructura de la Cultura moderna: en el comienzo, está el subjetivismo de la libertad –que en la plenitud de su realización histórica se llamará Liberalismo– y, al final, nos topamos con el Totalitarismo"[40].

Hemos alcanzado el vértice teórico de la doctrina estatista.

Pero lo que importa es que todas esas tesis no son especulativas, de academias universitarias. Se han escrito "ad usum del phini", al calor de la realidad política moderna. Son causa y efecto a la vez de un ambiente crecientemente irreligioso y codicioso del poder.

El remate práctico de ese movimiento político-intelectual también tiene una fecha: 1661.

Narra al respecto Hilaire Belloc:

> "La apertura del reinado activo de Luis XIV data del día siguiente a la muerte de Mazarino, cuando Champvalon, portavoz del primer estamento del reino, le preguntó: «¿A quién desea Vuestra Majestad que nos dirijamos para recibir vuestras órdenes?», queriendo decir con ello «¿A qué ministro se ha dignado designar Vuestra Majestad?»; a lo que recibió esta nueva y sorprendente respuesta: «A mí». Era marzo de 1661"[41].

Y, como acto seguido, Luis XIV reorganizó el Consejo de Estado, limitando su competencia, se pudo acuñar la frase famosa: "L'État c'est moi".

A nuestros efectos, no hay necesidad de seguir más adelante. Ya tenemos al "Estado", a sus padrinos y tutores. El Estado será uno solo, el Rey, y se conjugará en singular; o será una abstracción despersonalizada, para conjugar en una neutra tercera persona del singular ("etaatrecht"). Lo que

40. Sampay, Arturo Enrique, *La crisis, etc., cit.*, p. 135.
41. Belloc, Hilaire, *Luis XIV*, Bs. As., ed. Juventud-Argentina, 1946, p. 23.

será imposible es declinarlo en tercera persona del plural: "nosotros". Ese plano de lo real y plural, murió con la Comunidad Civil ("communitas") y su Autoridad natural ("civitas") medievales.

Ese es el "Estado Soberano", el propio de los Tiempos Modernos. Autores para nada tradicionalistas se asustan ante su efigie. Jacques Maritain, "impresionado" por las conclusiones que se derivan de la tesis de Bodin, afirma:

> "A fin de pensar de una manera consistente en la filosofía política, deberíamos descartar el concepto de soberanía, que no es sino el concepto de absolutismo".
>
> "... la filosofía política debe desembarazarse tanto del concepto como de la palabra soberanía... tal concepto es intrínsecamente erróneo... El Estado no es ni ha sido jamás genuinamente soberano... El Estado no es soberano; y ni siquiera el pueblo lo es. Sólo Dios es soberano".

Nicolás Berdiaeff, niega la "personalidad moral" del Estado, y alerta que el mayor peligro:

> "Reside en la idea de la soberanía del Estado... la idea de soberanía, en todas sus formas, es una idea que favorece el sometimiento del hombre, es la fuente misma de su servidumbre... La soberanía no existe; la soberanía no pertenece a nadie, y es menester deshacerse de esta idea servil"[42].

Bueno, pues: ese es el Estado que los modernistas han sabido conseguir. A no escandalizarse cuando los maquiavelistas más consecuentes piensan (ya no lo suelen decir): "L'État c'est moi". Con "Leviatán", el dios temporal, habrá que lidiar.

4. El Estado sociedad perfecta

"Civitas est communitas perfecta", reitera Santo Tomás de Aquino, en la "Suma Teológica". Y aclara que lo es por la misma naturaleza social,

---

42. Cits. por: Bidart Campos, Germán José, *Derecho Político, cit.*, p. 383; cfr. Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado, cit.*, pp. 44, 45, 59, 38.

racional y libre del hombre, que exige una autoridad o gestor encargado de procurar el bien común. Explicando, acto seguido, que tal perfección era "secundum quid", como "unitas ordinis"; es decir como un analogado, no absoluto, sino "sub specie personae". Siguiendo a su Doctor Común, el Magisterio de la Iglesia, lo ha repetido en innúmeras oportunidades.

Esa es doctrina pacífica y aceptada. Luego: ¿dónde está el problema..? En las traducciones y en las interpretaciones que de los textos de Santo Tomás hacen los exégetas modernistas, o, aun aquellos que sin querer serlo, los glosan.

Como no podemos revistar a todos y cada uno de los que traducen la frase del Aquinate como "El Estado es sociedad perfecta", vamos a tomar un solo expositor, bien calificado en el orbe cultural hispano.

En su obra "La filosofía política de Santo Tomás de Aquino", dice Eustaquio Galán y Gutiérrez: "El **Estado** es una sociedad **perfecta** (1); se basta a sí misma y satisface **todas** las necesidades del hombre (2)".

Tras ese pórtico, van las notas en que ha apoyado sus asertos, a saber:

> "(1). En la «Summa Theologica», la **comunidad política** es repetidamente definida como comunidad perfecta. Así en la 1a., 2ae., q.90, a.2: «Perfecta enim communitas est»; en la 1a-2ae., q.90, a.3 ad 3: **«Civitas** autem est communitas perfecta... **civitas** est communitas perfecta»; en la 2a.-2ae., q.65, a.a ad 2: «Sicut autem **civitas** est perfecta communitas»".
>
> "(2) «Commentaria in octolibros politicorum Aristotelis», lib. I, lect. 1a. «**Civitas** est communitas perfecta... illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc, quo homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam, talis autem **communitas est civitas»**".

¿Dónde está el Estado..? ¿Desde cuándo la "Civitas" o Ciudad Medieval se identifica con el Estado..? Las notas de Santo Tomás desmienten a quien lo tradujo. Y la historia, también.

Si el Aquinate hubiera escrito: "Status est societas perfecta", la traducción efectuada valdría. Mas, si sociedad no se identifica con comunidad –bastaría con recordar la clásica distinción de F. Tönnies–, menos se puede asimilar "status" con "civitas". En cuanto a la autosuficiencia to-

tal del ente, el mismo autor aclara luego que para el Doctor Angélico: "El Estado es unidad, pero no unidad absoluta «simpliciter», sino «secundum quid»: es **unidad de orden**, «unitas ordinis». Esto es, no consideraba a la Autoridad Civil (que no al Estado, del que no habla porque no existía) como una sustancia, subsistente «per se»".

Las equivocaciones apuntadas las juzgamos pertinentes desde que no estamos ante un ignaro, un desconocedor del pensamiento tomista que cita al Aquinate al voleo. No, Galán y Gutiérrez (e insistimos en que él no es más que un expositor de una tendencia sumamente difundida entre los seguidores de la Segunda Escolástica, en España, Alemania, y otros países europeos y americanos), conoce las bases de esa filosofía. Lo acredita con las siguientes definiciones.

Así, indica que es el ser del hombre, animal político y social, el que obliga a la necesidad de la Autoridad. De modo que Santo Tomás no es un contractualista. Al revés: "Cabalmente, la doctrina contractualista representa la degeneración de la doctrina de Santo Tomás". Además: "en Santo Tomás no existe una concepción laica del Estado", lo que lo diferencia netamente de Aristóteles. En primer lugar, porque era como pensador:

> "Dependiente de otra concepción del mundo y de la vida: la representada por el Cristianismo. Y otro objetivo, en segundo término, puesto que los yerros e insuficiencias radicales de la concepción pagana del mundo traducían también sus efectos y defectos en la filosofía del Estagirita. Por eso la labor de Santo Tomás frente a Aristóteles, no ya por lo que hace al pensamiento político, mas también con respecto a la filosofía general, sobrepasa la mera recepción pasiva de sus teorías. En realidad, sobre un **trasfondo aristotélico**, Santo Tomás desarrolla un pensamiento **nuevo y propio**".

Correcta apreciación; que vuelca al tema de la "gratia vivendi". Pero que, en seguida empaña al continuar usando las fórmulas pagano-aristotélicas en otros pasajes de su libro. A su turno, Galán y Gutiérrez no es consecuente con lo mejor del trasfondo aristotélico adoptado por el tomismo. Lo que se apreciará con el siguiente ejemplo. Sostiene el autor que la esencia humana no se compone de cuerpo y alma separados, "sino en la unión íntima y **sustancial** de ambos elementos". Lo que

es muy exacto. Pero, después, a fin de combatir la concepción "teocrática" del Aquinate, escribe:

> "La potestad secular –replica en dicho lugar Santo Tomás– está **sometida a la espiritual como el cuerpo al alma**, y no hay, en consecuencia, juicio usurpado si un prelado espiritual se injiere en asuntos temporales respecto de aquellas cosas en que el poder temporal le está sometido o respecto de aquellas otras cosas que esta potestad secular la deja («Summa Theologica», 2a.-2ae., q.60, a.6). Es preciso observar, en primer lugar, que la comparación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado con las que median entre el cuerpo y el alma es **una metáfora**, y que, por tanto, no puede ser entendida «ad pedem literae». Con ellas se quiere aludir, en un sentido general, al rango superior que a la Iglesia corresponde con respecto al Estado en atención a la preeminencia de su fin. Hay que tener presente, en segundo término, que se trata de una metáfora que Santo Tomás **emplea sin vigor originario y siguiendo la inercia** de un uso reiterado en los escritos de autores precedentes (Crisóstomo, Gregorio Nazianceno, Isidoro de Pelusio, Ivo de Chartres, Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, según lo ha demostrado Hergenröther...). A nuestro modo de ver, el pensamiento de Santo Tomás sobre este asunto, aun cuando, como el de todo hombre, surgió ligado a una situación histórica determinada, supo desprenderse lo más posible de las limitaciones de la misma, y trenzar, con hilos del tiempo, doctrinas de valor perenne. Que el reino de Cristo no es de este mundo y que lo político es negocio profundamente humano, fue cosa que para Santo Tomás resultó consciente".

Por si acaso, refrescamos la memoria del lector: la "metáfora" del sometimiento de lo secular a lo espiritual, como "el cuerpo al alma", grata al Papa Inocencio III, es la misma que usa el Papa León XIII, en sus encíclicas "Inmortale Dei" (n. 20) y "Libertas" (n. 21), para ilustrar la "trabazón" y "unión" entre los intereses terrenales perecederos y los bienes celestiales y eternos. El P. Julio Meinvielle aclara que el "orden social temporal (está) unido **sustancialmente** a la Iglesia, como el cuerpo al alma, y siendo la Iglesia una forma sobrenatural, de ella recibe la

Cristiandad su medida y denominación. En la medida que verifica el concepto la Cristiandad es una civilización sobrenaturalizada, santificada por la Iglesia". Luego, acotando los textos tomistas y leonino, dice: "Como alguien (¿Galán y Gutiérrez?) pudiera objetar que estas expresiones no tienen más valor que el de simples metáforas, preguntamos, **¿por qué han empleado esta metáfora y no las que denotan pura causalidad extrínseca y eficiente**, como la del motor y el móvil, o el agente y paciente? Si se tiene en cuenta la exactitud con que se expresan teólogos, como Santo Tomás y como el Pontífice León XIII, resulta claro que han querido manifestar la **unión íntima** –"trabazón íntima", dice León XVIII– como la que existe entre el cuerpo y el alma del compuesto humano, **y no puramente extrínseca**. Por otra parte, aun prescindiendo de esta metáfora, la naturaleza íntima de esta unión surge de la unidad misma de la acción humana que, en razón de la unidad del hombre, no puede proponerse sino un único último fin, que debe informar todas sus acciones. Si los teólogos, al expresarse en esta materia, hablan de subordinación y no de coordinación, es que exigen la unión intrínseca de dos causas –las instituciones temporales y la divina Institución de la Iglesia– en la producción de un solo y único efecto, es a saber: la ciudad o civilización cristiana"[43].

Que la exégesis de Meinvielle es la correcta, surge sin hesitar de la lectura de un notable documento pontificio. En el "Radiomensaje de Navidad" de 1951, dijo S.S. Pío XII:

> "La Iglesia no es una sociedad política, sino religiosa. Mas esto no le impide mantener con los Estados relaciones no sólo externas, sino aun **internas y vitales**. La Iglesia, efectivamente, ha sido fundada por Cristo como sociedad **visible**, y, como tal, se encuentra con los Estados **en el mismo territorio**, abraza con su solicitud a los mismos hombres y, en múltiples formas y bajo varios aspectos, usa de los mismos bienes y de las mismas instituciones. A estas relaciones externas y como naturales, por causa de la convivencia humana, se suman otras **internas y vitales**, que tienen su principio y origen en la persona de Jesucristo, en

43. Meinvielle, Julio, *De Lammenais a Maritain*, 2a. ed., Bs. As., Theoría, 1967, pp. 103, 104.

> cuanto es Cabeza de la Iglesia. Pues el Hijo de Dios, al hacerse hombre, y verdadero hombre, entró por eso mismo en una **nueva relación verdaderamente vital** con el cuerpo social de la humanidad, con el género humano, en su misma unidad... A estas sociedades pertenecen, en primer lugar, la familia, el Estado y también la sociedad de los Estados; porque el bien común, fin esencial de cada uno de ellos, no puede ni existir ni concebirse siquiera sin su **relación intrínseca** con la unidad del género humano... Con ellas, como ordenación de paz, Jesucristo, Príncipe de la Paz, y con Él la Iglesia, ha establecido **una nueva e íntima relación de elevación y confirmación vital**" (AAS, V. XLVI, 1952, pp. 10-11).

Es la misma doctrina de Hildebrando, de Inocencio III, del Hostiense y demás "teócratas" medievales, puesta en lenguaje moderno. También recordamos que para todos los doctores de la Iglesia, el hecho de que el Reino de Cristo no sea originario o procedente de este mundo, no significa que no esté en este mundo y sobre este mundo. Y que si Santo Tomás era consciente de que lo político es negocio "profundamente humano", sería porque sabía que en lo más profundo del hombre se anida su vocación sobrenatural. Claro que todos los Padres y Doctores de la Iglesia pueden haber empleado esos conceptos "sin vigor originario y siguiendo la inercia"... de la Biblia.

Otra exégesis de Galán y Gutiérrez avanza sobre la anterior. Asevera que:

> "No es cierto que Santo Tomás haya reconocido con carácter generalmente válido la legitimidad de la injerencia inmediata del poder del Papa en la esfera mundana del Estado, y menos aun que haya afirmado la derivación del poder temporal respecto del espiritual en cuanto a su origen".

Tan paladina afirmación –casi calcada de Marsilio de Padua, o de la "Declaración del Clero Galicano" de 1682–, entiende sostenerla con esta cita de Santo Tomás que pone a pie de página: "Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debenilli ad quos pertinet cura antecedentium finium et ius imperio dirigi". Cita que glosa de este modo:

> "Los reyes deben estar subordinados a los Pontífices, en cuanto Vicarios de Cristo, en virtud de que la función de aquellos a quienes corresponde la gestión de los fines próximos debe subordinarse a la de aquellos a quienes incumben los fines últimos... Ciertamente que en el mismo capítulo, un poco más abajo, afirma Santo Tomás como deber del rey contribuir mediante actos positivos a promover en la sociedad los fines trascendentes del hombre y a remover los obstáculos que se opongan a su consecución...".
>
> "Esta forma **extensiva** de entender el oficio del rey en lo que atañe a los asuntos espirituales estaba evidentemente **condicionada por el ambiente de la época**, y ha de considerarse como **limitada** a él. Era, en efecto, sólo posible en Estados íntegramente cristianos, regidos por príncipes cristianos, cual es la hipótesis sobre que opera el discurso tomista; pero no en el Estado moderno, desintegrado de lo religioso".

Nos queda una duda. Santo Tomás: ¿no reconoció la legitimidad de la injerencia del Papa en asuntos temporales, o sí la reconoció, pero condicionado por el ambiente de su época..? Luego, con el auxilio de la distinción del Aquinate entre fines próximos y fines últimos, podríamos llegar a saber cuál era la "tesis" y cuál la "hipótesis" sobre la que opera el discurso tomista...

Tercera exégesis, en la misma línea interpretativa. Destaca en el texto que: "Santo Tomás reconoce al poder temporal y al espiritual fines propios y distintos, y, **en consecuencia, independencia** recíproca...". Y lo sustenta con esta nota:

> "El texto de Santo Tomás continúa con estas palabras: «Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniugatur: sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet (scilicet spiritualis et saecularis) hoc illo disponente, qui est sacerdos, et Rex in aeternum, secundum ordinem Melchi –sedech, **rex regnum, et dominus dominantium**: cuius potestas non auferetur, et regimen non corrumpetur in saecula saeculorum». Esta segunda parte de dicho pasaje no puede ser interpretada

> como una negación de la afirmación de principio contenida en él... Ni el sentido, ni la sintaxis gramatical misma, permiten una interpretación tal. Esa segunda parte de dicho pasaje equivale a que Santo Tomás **dijera** lo siguiente: lo que acabamos de afirmar rige en principio, y, por tanto, han de ser exceptuados aquellos casos en los que, en virtud de **situaciones concretas** así establecidas, aparezcan reunidos el poder temporal y espiritual en manos de aquel que sirve a los fines más altos, como en nuestro tiempo (en el de Santo Tomás) ocurre con el Papa, que aun en sí la manifestación más alta de ambos parece...".

Este debate corresponde al texto del Libro II de las Sentencias (dist. 44, 9.2, art. 2-3), que, en castellano, dice:

> "Los poderes espiritual y temporal derivan del poder divino; el poder temporal está sometido al poder espiritual puesto que Dios lo ha colocado por debajo de él cuando está en juego la salvación del alma. Pero en lo que concierne al bien civil hay que obedecer antes al poder temporal que al espiritual, de acuerdo con las palabras del Señor: «Dad al César lo que es del César»".
>
> "A no ser que se una la potestad secular a la espiritual, como en el Papa, que tiene **el máximo** de estas dos potestades, **disponiéndolo Aquel** que es sacerdote y rey, sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, y rey de reyes y señor de los que dominan, cuya potestad no le será quitada y cuyo reino no se corromperá en todos los siglos".

Galán y Gutiérrez apela a la sintaxis (olvidando, tal vez, el significado aclaratorio de las oraciones subordinadas, que suelen especificar lo genérico de las principales). Y, por su cuenta y riesgo, nos ofrece un texto alternativo al escrito por Santo Tomás. ¿Cabría decir que la suya es una interpretación libre y alegórica o metafórica..? Con su pretensión, el "bonum civile" (bien civil) podría separarse, y aun oponerse, a la "salus animae" (salvación del alma), y la "perfectio naturalis" desentenderse de la "perfectio sobrenaturalis". Mas, como en el Aquinate hay un ordenamiento teleológico estricto, los fines naturales siempre se subordinan a

los sobrenaturales. En cualquier caso, éste no es el lugar para dar rienda suelta al libre-examen. Puesto que el Aquinate ha consignado expresamente quién dispone que el Papa reúna el máximo de ambas potestades: "Aquel que es Sacerdote y Rey, Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, y Rey de reyes y Señor de los que dominan"; esto es: Nuestro Señor Jesucristo. Y no queda muy prolijo que un cristiano le enmiende la plana, no ya a Santo Tomás, sino al Fundador de su Religión. Por fin, advirtamos que el autor no considera para nada la posibilidad que un mismo órgano de autoridad pueda aplicarse a diversos fines. Y que, si le cabían dudas acerca de lo que el Aquinate quiso decir en el pasaje citado, podía haber acudido a otros textos complementarios, vgr., aquel de la Suma Teológica donde dice: "Todos los reyes del pueblo de Cristo deben ser súbditos del Romano Pontífice, así como él del mismo señor Jesucristo" (II, I, 2.60, a.6 ad 3).

Una perla final. Galán y Gutiérrez afirma que la teoría "indirecta" del poder eclesial: "encuentra apoyo en los textos del Aquinate". Es una lástima que no indique dónde estaría este auxilio. Roberto Belarmino que anduvo pesquisando esas probanzas (a pesar de no ser tomista), no las encontró (al revés: criticó a Santo Tomás explícitamente por su concepción de la subordinación del poder temporal al espiritual, como el cuerpo al alma)[44]. Mas, por suerte, en este punto no hay que desvelarse en demasía. Es el propio Galán y Gutiérrez quien, más adelante, nos informa:

> "La cuestión de la potestad directa o indirecta de la Iglesia en sus relaciones con el Estado fue, en su fisonomía específica, **extraña al pensamiento de Santo Tomás**"[45].

Ya tendremos ocasión sobrada de ocuparnos del pensamiento político de Santo Tomás. Que no es muy extenso, puesto que él no dejó un tratado

---

44. Rommen, Heinrich A., *El Estado en el Pensamiento Católico. Un tratado de filosofía política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, p. 677 y nota 7.

45. Galán y Gutiérrez, Eustaquio, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1945, pp. 23, 24, 86, 93, 9, 13, 15, 76, 5, 6, 43, 67-70, 61, 62, 64, 65, 70, 75. Su conformidad con la Escuela Salmantina se puede verificar con su artículo: "La teoría del Poder Político, según Francisco de Vitoria", en: Revista General de Legislación y Jurisprudencia, Madrid, julio-agosto 1944.

sistemático de teoría política. Son parágrafos aislados que, por su misma brevedad, han tolerado estos lujos exegéticos como los que acabamos de transcribir.

Si los hemos traído a cuento por anticipado es con la finalidad de que se advierta cómo es usado el Aquinate para justificar el estatismo moderno. El lector está ya al tanto de esos manejos del "traduttore traditore". Quizás, lo que se pregunte es el porqué de tales tergiversaciones. Pues, la respuesta es bien simple. Quieren, a toda costa "adaptar" las ideas de Santo Tomás a la mentalidad moderna. Le acoplan el paganismo aristotélico o el averroísmo latino medieval, y lo desconectan de la doctrina de todos los otros Padres y Doctores de la Iglesia. Le hacen decir a Santo Tomás lo que a ellos les gustaría que hubiera dicho. En su benevolencia hasta están prontos a disculparlos de sus "extravíos" teocráticos. Y ¿todo eso para qué..? Para poder fundar sobre el tomismo la soberanía del Estado, y así quedar bien con los estatólatras modernistas. Ese, y no otro, es el propósito que los guía.

Por cierto que las consecuencias de estas hipótesis se siguen de un supuesto indemostrado e indemostrable: el que el Aquinate hubiera Estado hablando en el siglo XIII de un fenómeno político cuyo concepto se plasmó en el siglo XVII. Que, con su clarividencia de santo se hubiera adelantado en cuatro siglos a la consideración del Estado, y, encima con la paciencia de Job, lo hubiera definido como "sociedad perfecta".

En el caso del doctor Eustaquio Galán y Gutiérrez, el problema se resolvió afortunadamente –tanto para él, como para nosotros–, con su implícita rectificación de once años después; cuando admitió que "la palabra Estado no denota una categoría histórica de validez universal", sino una "forma histórica transitoria... algo históricamente limitado y singular". Pero, como sucede con frecuencia desgraciadamente, para entonces sus desmentidas aseveraciones estatistas ya habían caído en manos de otros salmantinos –como el P. Venancio D. Carro–, quienes apoyándose en su antiguo trabajo, las harían circular como moneda de buena ley. Circunstancia lamentable que nos ha impulsado a nosotros a producir las aclaraciones que anteceden.

Aparte de la obra de Galán y Gutiérrez, la otra cita obligada de los vitorianos, cuando se proponen demostrar que el Estado es sociedad perfecta, es la del tratadista alemán Heinrich A. Rommen; motivo por el cual pasamos a ocuparnos de él.

La obra de Rommen presenta matices diferenciales con la de Galán y Gutiérrez. Las 870 páginas del volumen del profesor alemán ya dan cuenta de que la capacidad de síntesis no es una de sus virtudes. Tampoco lo es la del aparato crítico, puesto que donde más interesa faltan las citas eruditas de apoyo. Ausencia que compensa con algo más que una pomposidad germana: con la auto-conferida calidad de exégeta oficial del pensamiento católico. No hay titubeos en Rommen; todo lo afirma apodícticamente como que está asistido por la potestad de la inerrancia. Y, para que a nadie le queden asomos de duda de sus inapelables veredictos, los reitera "ad infinitum". Será, tal vez, por esa condición de propagandista machacón y retórico que a los vitorianos (empezando por el P. Carro) les ha caído tan bien el libro de Rommen.

Dado que no podemos emplear nuestras ya extensas páginas en reproducir literalmente todos los apotegmas de Rommen, nos contentaremos con estos fragmentos. Así, sobre la cuestión de la perfección estatal expone:

> "En una filosofía política cristiana se considera al Estado un organismo moral. Esto significa que existe una analogía en la **estructura metafísica**, una unidad en la diversidad parecida a la del organismo biológico, pero en otro plano...".
>
> "El origen del Estado descansa en la naturaleza racional y social del hombre. En la naturaleza humana... El Estado es, por consiguiente, **independiente de la gracia...".**
>
> "Pero hemos de resaltar el carácter del Estado como una perfecta sociedad... El Estado... es un orden autosuficiente... la autosuficiencia constituye la supremacía del orden... esta autosuficiencia, como contenido de la idea del Estado, excluye la idea de una soberanía absoluta aunque necesite de una **soberanía relativa**... consciente de la «apertura» del Estado individual a la comunidad de las naciones".
>
> "En este punto (que el objeto del Estado es la felicidad terrena) no existe diferencia entre Aristóteles, los estoicos, Santo Tomás, Washington y los Padres de la Constitución de los Estados Unidos y de la Constitución de la República de Weimar...".
>
> "... sería equivocado decir que la unión entre Estado e Iglesia es una necesidad o que deba darse en todo caso. La tesis condenada número 55 del «Syllabus» de 1864 (la Iglesia ha de estar separada del

> Estado y el Estado de la Iglesia) no quiere decir esto... San Roberto Belarmino estableció expresamente que la Iglesia y el Estado podrán vivir tanto unidos como separados, porque fundamentalmente cada uno puede existir sin el otro... De esto se sigue que las circunstancias pueden hacer de la efectiva separación del Estado y de la Iglesia una situación tolerable e incluso **saludable**..."[46].

Si mucho no nos equivocamos, esto es, precisamente, lo que León XIII censuró en su encíclica "Libertas" como formas moderadas y mitigadas del liberalismo.

Personalidad moral o sustancialidad del Estado, origen no cristiano o divino de la autoridad civil, soberanía estatal sólo restringida por la comunidad internacional, fin temporal excluyente del Estado, y "saludable" separación de la Iglesia y el Estado. Cada error de principio, reconoce su filiación en otros erróneos principios. En tal sentido, Heinrich Rommen asienta en la misma introducción de su obra que la expresión "Católica" con que adjetiva el título de su tratado:

> "No implica que tal filosofía política tenga que basarse en la teología o revelación. Se basa en la razón natural y en los principios racionales. La filosofía política es una rama de la filosofía social y de la filosofía moral, y no una teología dogmática o teología moral"[47].

Su punto de partida, pues, no es la Revelación divina. Pero él no es ateo, sino teísta. Nos lo aclara:

> "... la teología política (en el sentido de teología sobrenatural) parece ser un esfuerzo **inútil**...".
>
> "Esta repudiación de la «teología política» no debe interpretarse como si la teología sobrenatural no tuviese influencia alguna en las cuestiones de la vida política. La teología quiere en todo caso ayudar y asistir a la filosofía política. Pero esto no debe excluir el hecho de que el **último principio** de conocimiento y

46. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, pp. 479, 92, 292, 293, 295, 310, 287 nota 1679.
47. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, p. 5.

> su más firme apoyo en la especulación sean **la razón** y la experiencia, es decir, **la revelación natural y el derecho natural, y no primaria y esencialmente teología y fe**... la razón y experiencia son **los principios de Conocimiento Suficientes** para su especulación".

Acá, Rommen ha sido conciso. Nos ha formulado con exactitud la antítesis de nuestro trabajo. Desde que nosotros no pensamos que la razón natural sea principio suficiente del saber y obrar políticos. Pero Rommen se declara católico. Más todavía: dice que expone el punto de vista católico y tomista:

> "Desde el punto de vista de la teología católica no puede sostenerse una teología política específica. Santo Tomás basa su filosofía política en **una razón natural y un derecho natural, y no en la revelación y en teología sobrenatural.** El **teísmo** implica sin duda una **teología natural**, pero el teísmo se basa en una razón natural... La ley divina que nace de la gracia no puede abolir la ley humana que nace de la razón natural...".
> "Las instituciones políticas no pueden ser juzgadas por los errores teológicos que les han dado existencia, sino por su conformidad con el derecho natural... Esto explica el hecho de que Santo Tomás, en las «quaestiones», cite con más frecuencia en filosofía y ética política **a Aristóteles y Cicerón que a las Sagradas Escrituras**"[48].

Ningún vitoriano, que sepamos, ha dicho mejor esto de que la política no tiene nada que ver con la religión. Y eso que Rommen manifiesta

---

48. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, pp. 135, 137, 132, 133. Como doctrina claramente no autorizada por la Iglesia, Rommen sostiene que el Pecado Original sólo afecta la naturaleza individual del hombre, y no su naturaleza social: *op. cit.*, p. 98. Así, se daría la utopía de pensar una sociedad perfecta fundada sobre hombres imperfectos. Ver, al respecto: Thibon, Gustave, *Diagnósticos de Fisiología Social*, Madrid, Ed. Nacional, 1958; y Molnar, Thomas, *El Utopismo. La herejía perenne*, Bs. As., Eudeba, 1970.

haber aprendido ese racionalismo-naturalista en los escolásticos tardíos, de la Segunda Escolástica:

> "Es sobre la filosofía política tomista y **no sobre las teorías exageradas de algunos Papas medievales** y de sus partidarios curiales, como Agustinus Triumphus, sobre la que los **doctores del Escolasticismo tardío, tales como Vitoria, Suárez, Belarmino**, intentaron una nueva solución para el problema perenne".
>
> "Los doctores del escolasticismo tardío, de acuerdo con la filosofía política de Santo Tomás, habían elaborado claramente la tesis de la verdadera **soberanía e independencia del poder secular** «in suo ordine»... Belarmino y Suárez rechazan la teoría curialista medieval del ilimitado poder del Papa «in temporalibus». Tal tesis no se puede sostener después de que Santo Tomás fundó el Estado sobre la base del derecho natural, que, aunque comprensible, iba en contra del fundamento del sistema feudal y de la idea de Imperio universal del «mundus christianus»...".
>
> "... los doctores del último escolasticismo no querían permitir ningún abuso de la fe o de la Iglesia para excusar el imperialismo colonial de la era del descubrimiento. La base para esta teoría es el principio de que **el Estado, fundado sobre el derecho natural, tiene una verdadera y genuina soberanía, un fin independiente sobre la tierra**. La gracia no anula la naturaleza; tampoco la Iglesia hace superflua la comunidad natural del estado. De este principio surge la práctica de la tolerancia"...
>
> "... el último escolasticismo tuvo la urgente tarea de reconsiderar la naturaleza del poder eclesiástico y secular... sostenían con vigor que el poder del Papa era de institución inmediatamente divina por un acto sobrenatural de Dios, mientras que **el poder soberano del rey es y puede ser sólo de origen humano**, a menos que se revele de modo divino, como quizás ocurriera en la elección de Saúl y de David... Los contradictores de Suárez, Belarmino y Vitoria decían que estos doctores en sus tendencias apologéticas iban muy lejos en el entusiasmo por su causa, llegando incluso a formular una teoría extremada e inaceptable sobre el origen de la autoridad política...".

> "En esta discusión una cosa es verdaderamente cierta: que después del resurgir del escolasticismo tardío hallamos una plena apreciación de la **individualidad**... El escolasticismo segundo **muestra mayor comprensión histórica que la que se vio nunca en la Edad Media**... El escolasticismo tardío tenía a su disposición más material para sus pensamientos que la Edad Media... El sueño de un «imperium», de una «civitas maxima» había desaparecido. El desarrollo de los Estados nacionales absolutos llevaba a cada uno de ellos a anular la política del emperador universal"[49].

Este enfrentamiento entre la Escolástica Medieval y la Escolástica Tardía, tan fundamental para la comprensión de toda nuestra materia, había sido hurtado, soslayado o tergiversado por los historiadores de la filosofía y del pensamiento político. Por ello, es muy de agradecer que Rommen lo haya expuesto con crudeza, contundentemente. Que no se pare en chiquitas cuando se trate de impugnar el "supernaturalismo de la Edad Media", de la influencia del derecho canónico en la "era de la fe", del "utópico sueño" medieval de la "civitas maxima", como de exaltar la doctrina renacentista de la autoridad política "juris humani" y no "juris divini". Lo mismo que de aseverar que "el concepto de la soberanía de Bodino, es familiar a Santo Tomás"[50]. De un Aquinate, se entiende, pasado por las aguas lustrales del averroísmo latino y del escolasticismo tardío, depurado de cualquier "sobrenaturalismo" teocrático medieval.

Rommen no se arredra por las consecuencias implícitas en su teoría. No le asusta, por ejemplo, el "Índex":

> "En las obras de Belarmino y Vitoria se afirma que el Papa no tiene jurisdicción temporal de derecho divino, por lo que **fueron puestas en el Índice** durante el gobierno conservador del Papa Sixto V... Suárez fue denunciado, pero no se le incluyó en el Índice; esto demuestra que en este tiempo existían grupos poderosos que aun defendían la teoría medieval..."[51].

---

49. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, pp. 622, 627, 630, 529, 530, 531, 532.
50. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, pp. 633, 625, 457.
51. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, p. 627, nota 7.

También arremete contra San Agustín y su "Civitas Dei":

> "Es innegable una corriente crítica en la filosofía política de San Agustín, que se apoya en su pesimismo acerca de la naturaleza humana... El teocratismo de San Agustín puede conducir fácilmente y ha conducido a la idea de que la misión del Estado está totalmente subordinada a la Iglesia... No hay que extrañarse que la «Civitas Dei» constituye el ideal político de la Edad Media: la Cristiandad, el «mundus Christianus» como una unidad que todo lo abarca. De aquí surgen los problemas políticos de la Edad Media, del nuevo Imperio Romano con la Iglesia... y con frecuencia, la Iglesia Papal puede haber caído en la tentación de aceptar el control del Estado"[52].

Se declara neutral y ecuánime en la lucha entre Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Juan de Jandún contra los "curialistas" como Agustinus Triumphus y los partidarios de la "plenitudo potestatis", juzgándolos exagerados por igual. En tanto que memora a los conciliaristas con benevolencia ("Los elementos cristianos **más activos**, suspirando por una reforma en la cabeza y en los miembros, tales como John Gerson y el cardenal Nicolás de Cusa, favorecieron la teoría conciliar"). Con toda lógica, por el sendero adoptado, desemboca en el liberalismo-católico moderno. Así, piensa que es tarea de los teólogos el otorgar un "verdadero" sentido al Syllabus; que los católicos-liberales franceses "jamás han sido condenados, como explicaba el obispo Dupanloup", que Pío IX hablaba un "pesimista lenguaje", y que sus sentencias fueron "duras" contra los fundamentos materialistas y agnósticos de la civilización moderna. Para concluir que:

> "A nuestro juicio, Lacordaire, Ozanam y Montalambert, que reconocieron **la inevitable tendencia de la civilización moderna** hacia una mayor libertad, estaban más en lo cierto que sus adversarios católicos, como Veuillot. La honradez histórica pide también que admitamos que **ciertos Papas** (por ejemplo,

52. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, pp. 590, 591, 593.

> Gregorio XVI y Pío IX en la última parte de su Pontificado) **no siempre apreciaron el valor de esta tendencia**"[53].

Y aunque salva a León XIII de su dictado antipapal (le parece un poco exagerado sostener que "sólo desde León XIII había existido una filosofía política católica que era adaptable a los tiempos modernos")[54], nos ha privado de su veredicto acerca de la "Pascendi" o de la "Quas Prima", por ejemplo. Una lástima, porque de haberlo hecho, contaríamos con una guía "teísta-naturalista" segura para apreciar el Papado contemporáneo, tal cual lo ha efectuado con la Cristiandad.

No es nuestro propósito ponernos aquí a criticar todas y cada una de las afirmaciones de H. Rommen. De ello ya da largamente cuenta el conjunto de nuestra obra. Su libro es modernista, con la suma de implicancias que ello comporta. Pero, si al lector le pareciera oportuna una réplica circunstanciada, podríamos sintetizarla acudiendo a los principios expuestos por un autor que difícilmente Rommen pudiera recusar. Nos referimos a lo dicho por Jacques Maritain, numen tutelar del progresismo católico. Pues bien, Maritain expresa que:

> "La obediencia lesiona siempre algo, es un sacrificio. En lugar de ir a buscar a Plácido y caminar sobre las aguas, Mauro pudo responder a San Benito que echarse al agua sin saber nadar era pecar contra el cuidado de su propia conservación que es derecho natural. De tal manera, siempre se tendrían buenas razones para desobedecer... Igualmente no es pecado exponer, no importa qué bien terrestre, por alto que sea para obedecer a la Iglesia. Porque el bien a que está ordenada la Iglesia, y en nombre del cual el Papa manda, es la vida eterna. No hay bien más grande".
>
> "... la subordinación de lo político a lo moral es completa y aun **infinita**, estando fundada ella misma en la subordinación de los fines: pues el bien de la ciudad no es Dios mismo, y queda infinitamente debajo de la soberana beatitud del hombre. Esta subordinación es tal –pues-

53. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, pp. 618, 619, 634, 649, 650 nota 2,651, 683.
54. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, p. 652. Aunque dice que esa afirmación "no es correcta", en todo su libro está implícita la tesis de León XIII cambiador de la doctrina tradicional de la Iglesia.

to que es infinita–, que las expresiones más fuertes empleadas para manifestarlas serán siempre sobrepasadas por la realidad. Los antiguos, y un Aristóteles mismo, no la han conocido bien porque no han visto con nitidez que el soberano bien de la vida humana es Dios mismo. Ha sido necesario el cristianismo para ponerlo en plena luz; y cuando el don de la inteligencia, del cual es oficio propio, muestra al cristiano que todo lo que no es dios se aniquila delante de Dios..., le muestra del mismo modo que **el fin de la política es nada con respecto al fin de la moral**... En tanto ordenado (el orden temporal) a la visión beatífica forma parte de un todo superior... Ahora bien, la vida humana recta, aquí abajo, supone la ordenación del hombre a su último fin, que es sobrenatural, y al cual conduce la gracia de Cristo; el bien de la ciudad debe por lo tanto servir a su manera, a este mismo fin último sobrenatural, que es el de cada hombre particular: la sociedad civil debe buscar el bien común temporal en cuanto ayude a los hombres a obtener la vida eterna; la política misma, para ser lo que debe, exige que lo espiritual prive sobre lo político, que el orden de la salvación eterna prive sobre el orden de los bienes de aquí abajo; la ciudad no está verdaderamente servida **si Dios no es servido él primero**... el bien común temporal... es un bien material y moral a la vez, y principalmente moral... el bien común de la ciudad humana debe estar ordenado a este supremo fin sobrenatural... y ese bien espiritual... es el fin propio... de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo".

"El Estado, por consiguiente, es perfectamente soberano en su dominio, pero su dominio está subordinado, de modo que esta soberanía no sabría ser absoluta y universal. Así, no hay sino **una soberanía** absolutamente universal, la del Creador".

"Se observa en particular que los decretos del Índex por ejemplo, aunque no infalibles tienen **fuerza de ley general**. "Benedicto XIV en su breve Quae ad «Apostolicae», del 23 de diciembre de 1757, ha declarado formalmente que los decretos dados por la Congregación del Índex tenían fuerza de ley universal, y León XIII, en la constitución «Officiorum», que hace ley en la especie, renueva expresamente esa declaración"[55].

He ahí, algunas contestaciones a los postulados racionalistas-liberales de Rommen. Las equivocaciones de este autor, en el fondo, obedecen todas a su punto de partida: el que la política es un orden racional autosuficiente, que no requiere de la Revelación ni de la Gracia divina. O, dicho más vulgarmente, que la Iglesia no se debe meter con la política. Error moderno que S.S. Pío X, en su "Alocución Consistorial", del 9 de noviembre de 1903, deshizo con estas palabras:

> "No disimulamos que chocaremos con alguna persona diciendo que debemos **necesariamente** ocuparnos de las cosas políticas. Mas cualquiera que juzgue con equidad verá perfectamente que el Soberano Pontífice **no puede en modo alguno**, quitar del magisterio de la fe y de las costumbres, que le es confiado, la categoría de las cosas políticas".

Necesariamente, pues, la Iglesia se ocupa de la política. Y lo hace con su doctrina, que no es de las temporalidades, sino "sacra", con la "Sagrada Teología".

Por supuesto que quien niega ese principio, le concederá luego al Estado una perfección de la que éste carece. Que, es precisamente, lo que le ha sucedido al presuntuoso tratadista alemán Heinrich Rommen.

Entonces: la Autoridad Civil (de la que el Estado no es más que una forma histórica –y de las más defectuosas–), ¿cuenta o no cuenta con una "perfección"..?

Sí; por supuesto que la tiene. Que la tiene, "en su orden". "Unitas ordinis", "Secundum quid". Para procurar el bien común de la sociedad, bien que es moral y material, principalmente moral.

Esa es la doctrina constante de la Iglesia; expuesta por los Doctores de la Escolástica Medieval; reiterada por el Magisterio a través de los siglos. Y que, predicada por el Papado en los tiempos modernos para el Estado, contiene dos grandes limitaciones, a saber:

> 1a. Es un **poder limitado**, por los derechos de los individuos y de los grupos a quienes gobiernan.

---

55. Maritain, Jacques, *Primacía de lo espiritual*, Bs. As., Club de Lectores, 1947, pp. 55, 56, 13, 23, 179, 180, 17, 264.

2a. Es un poder **subordinado**, a: las leyes fundamentales de la sociedad civil, de la moral natural, y a las leyes divinas reveladas (por ejemplo: el culto público a Dios).

Eso está –o debiera estar– fuera de controversia para un católico. Lo discutible es otra cosa. Más que ser, el Estado puede ser una "sociedad perfecta" si acata aquellas limitaciones; si cumple con la función ministerial o servicial que siempre ha caracterizado la Autoridad civil. Si no lo hace no es más que un ente despótico. Puesto que su bondad o maldad no le es intrínseca, sino funcional, instrumental. Para que se pudiera hablar de una perfección en sí, habría que sustantivarlo, convertirlo en una personalidad moral, con categoría ontológica primaria. Transformado ("simpliciter") así en un ser subsistente se procede luego a escindirlo de la comunidad de la que fuera simple gestor o guía directivo. Personalizado, objetivado, abstraído y estructurado, se le predica una serie de notas o caracteres, la primera de las cuales es la **soberanía**. Que ya no es la mera preeminencia, supremacía o superioridad propia de cada autoridad jerárquica respecto de sus subalternos o súbditos, sino una potestad absoluta e ilimitada respecto de todo otro ente público o privado, individual o colectivo. En particular e históricamente, tal "soberanía" se plantó en relación con la Iglesia, y más específicamente, con el Papado.

De esa forma nació la teoría **dualista** del poder, de las potestades "**paralelas**". En esa confrontación con la autoridad ya existente de la Iglesia Universal, se quiso dotar al ente civil o temporal de un origen y de una calidad diversos de la eclesiástica. El origen sería sólo y exclusivamente natural-racional, el del "zoon politikon" aristotélico. La calidad estaría dada por la soberanía que le permitiría una autosuficiencia ("autarkeia") para atender sus finalidades temporales, entendidas éstas sólo como la consecución del bienestar material de los ciudadanos. Ambos datos se apoyaron en el Derecho Natural, subrayando que no prevenían de lo sobrenatural, del Derecho divino. Tal perfil se lo acordó al Estado Moderno la doctrina iusnaturalista protestante. Bodino, Althusio, Grocio, Gentile, etcétera, contribuyeron a edificar esa noción de la "perfección" estatal. A tal efecto, recurrieron a cuanto precedente le fuera útil a su teoría. A Aristóteles, por cierto; pero, también, a los estoicos, a Cicerón, a Gallo y los comentaristas del Código Justineaneo, a los apologistas cris-

tianos de los primeros siglos, en tiempo de la persecución romana, a los asesores "gibelinos" de los Emperadores sajones del Sacro Imperio que disputaron con Hildebrando, a los legistas franceses que auxiliaron a Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, a Dante Alighieri, a los teóricos de la corte de Luis de Baviera, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, a los averroístas latinos, a los humanistas renacentistas, a los galicanos y conciliaristas, etcétera.

Mas, dado que tal compuesto intelectual olía a heterodoxia por los cuatro costados, y nunca convencería a los católicos, le adosaron –como la guinda de un coctel– una tesis que convinieron en llamar "tomista" (o, más exactamente: "aristotélico-tomista"). Un supuesto "tomismo" cuya nota más sobresaliente sería un optimismo respecto de la naturaleza humana opuesto al "pesimismo" de San Agustín.

Tomando los "Comentarios" del Aquinate a la obra de Aristóteles y fragmentos de la "Suma Teológica" (nunca de ninguna otra obra del Doctor Angélico), estereotipando su divergencia con San Buenaventura y otros escolásticos en París, se podía obtener una imagen aparente de Santo Tomás como la del gran contradictor y "superador" de la teoría cristiana del origen y del destino del poder. Juan Quidort de París, los escolásticos "indirectos", Cayetano, etcétera, servirían a ese propósito. En ese Estado de la cuestión fue cuando los iusnaturalistas calvinistas holandeses descubrieron que la labor que ansiaban completar ya estaba realizada por la **Escolástica Tardía** española, también conocida como Escuela Salmantina o vitoriana. Allí confluyeron las aguas de la génesis de la Modernidad.

Hemos intentado narrar lo más sucintamente que nos ha sido posible la breve historia de esta inédita "perfección" estatal.

Quien desconfía de nuestra versión, podrá hallarla relatada en las innúmeras historias de las ideas filosóficas, políticas o jurídicas que versan sobre el problema.

Ahorrándole el rastreo al lector lo remitimos a un libro del tratadista español Luis Sánchez Agesta. Ahí, con obvia intención apologista, dará con una relación prolija de esta materia.

Lo que para nosotros era un punto de llegada, para Sánchez Agesta lo es de partida. Él sale de la Reelección "De potestate civile" de Francisco de Vitoria, y de los comentarios de algunos de sus discípulos, en especial los juristas del grupo salmantino, Vázquez de Menchaca y Covarrubias.

Entonces, verifica que antes que Jean Bodin, aquéllos han formulado la primera teoría moderna del Estado. No la simple de gobernar y regir los reinos, que ya existía. Esta es una objetivación renacentista de la autoridad política. Señala Sánchez Agesta:

> "Esta escuela española del siglo XVI, pese a ser designada por escritores de tanta autoridad como Mitteis como una escolástica tardía, está dentro del movimiento **humanista del Renacimiento** en todas sus dimensiones... En la historia del pensamiento político hay que situar esta escuela entre los posglosadores y canonistas de los siglos XIV y XV, y Bodino, Althusio y Grocio, que representan el tránsito del siglo XVI al XVII... En la historia de los conceptos juridicopolíticos marca el tránsito del concepto **del «merum imperium» a la soberanía como «summa potestas»**".

De la preeminencia medieval a la soberanía moderna. Los salmantinos, indica Sánchez Agesta, fueron los primeros en emplear los vocablos "Maiestas", "exento", "no reconocer superior", "potestad suprema", "potestad absoluta", "potestad plena", etcétera, que denotan la soberanía estatal. Superada la antigua "civitas", aparece en ellos el Estado, como "nueva forma política del Renacimiento" y, principalmente, como un "todo perfecto", según la definición de Vitoria. No se trata de la idea de la "communitas perfectas", que Von D. Heydte ha estudiado en Santo Tomás, Egidio Romano, Álvaro Pelayo y otros medievales. Acá se está ante "el **carácter entitativo supremo**" de la "entidad pública". Y esta noción de que "el príncipe no reconoce superior", implica, dice Sánchez Agesta, una oposición:

> "alude claramente a destacar el sentido **polémico negativo** del Estado frente a la pretensión ecuménica del Imperio y de la Iglesia medieval".

Por esta razón polémica es que Vitoria "está quebrando la costra de los conceptos medievales". ¿Y cómo lo hace..? No, desde luego, como Bodino o Maquiavelo, bastante ignorantes de la teoría medieval del poder. Vitoria se apoya en Aristóteles. En el naturalismo griego. Cita a San Agustín y a Santo Tomás; pero: "en lo que la obra (de Vitoria) tiene de especulación racional, podríamos decir que (Aristóteles) se antepone a ellos". De esta forma –con-

tinúa exponiendo Sánchez Agesta–, el naturalismo adquiere "un primado sobre los argumentos de autoridad" cristianos. Por cierto que es el Aristóteles del averroísmo latino el que se usa; el en que la gracia no podría llegar a desempeñar ningún papel real.

Todavía, no se niega explícitamente el origen divino del poder. Les basta con considerarlo "**remoto**". Cual si en lugar de nacer de la Providencia Divina proviniera de un lejano y abstracto Supremo Arquitecto Universal o Primer Motor del Universo; del Dios creador de la ley natural, pero jamás de Cristo Rey. Tampoco se rechaza, aun la autoridad espiritual del romano Pontífice. Mas, se le resta jurisdicción real y eficaz sobre las cosas humanas, quedando como un personaje "honorífico". Adviértase que este es uno de los puntos claves de esa teoría política. Y que no está oculto o desfigurado. No; los salmantinos conceden con agrado que Dios es sólo fuente "remota" de poder. Cual dice el profesor Jaime Brufau Prats:

> "Dios es la fuente **última** de todo poder... Ahora bien, **inmediatamente** el poder político reside en la comunidad de los hombres que constituyen el grupo políticamente organizado".

Remoto, último, distante... las palabras que se usen son lo de menos. Lo que importa es alejar a Dios del gobierno de los hombres. Eso está claro. El Estado, laico por su naturaleza, autosuficiente, no necesita en la práctica del auxilio de la gracia divina, y, menos desde luego, de la protección de la Iglesia y del Vicario de Cristo en la tierra.

Al redondearse la idea de la Teoría Salmantina del Estado, asegura Luis Sánchez Agesta, su mayor jurista, Martín de Azpilcueta, podrá ya definir al Estado como la potestad laica "paralela" de la potestad religiosa[56].

Compartimos la narración histórica. Objetamos su sentido doctrinal. Para un cristiano toda clase de poder proviene de Dios, y el único "soberano" estrictamente hablando es Dios Trino. La perfección del Estado no es de origen, sino de ejercicio. Será perfecto en tanto y en cuanto contribuya a la perfección de sus ciudadanos. Es perfectible si atiende al bien común, cuyo fin último es la salvación eterna. Y tal perfecciona-

---

56. Sánchez Agesta, Luis, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, pp. 6, 8, 20, 30, 24, 72, 130, 53, 107, 109.

miento lo cumplirá, en su orden, ordenando sus fines próximos al fin supremo.

Esa, nos parece, es la doctrina católica del poder. Las otras serán teístas iusnaturalistas, o como prefieran llamarlas. Lamentablemente, las teorías políticas de los católicos modernos tienden, por una u otra escuela, a exaltar los errores salmantinos. Sánchez Agesta, que acabamos de glosar, era tenido como expositor ortodoxo del catolicismo de la España franquista. Pues bien, su visión del tema coincide casi ciento por ciento con la de Luis Recasens Siches, iusfilósofo neokantiano y político republicano español exiliado en México. Este jurista liberal (y católico también), cuando de sintetizar la teoría del Estado según Santo Tomás de Aquino se trata, procede a segregar el factor religioso. Adopta el método relativista del historicismo anglosajón de los "puntos de vista", y, aunque señala que el "carácter sintético de las obras del saber medieval dificulta ciertamente la separación de estos puntos de vista", no obstante: "cabe afirmar que desde el punto de vista exclusivamente jurídico y político, Santo Tomás funda el poder civil independientemente de la Jurisdicción eclesiástica, y opera sólo con los conceptos de autoridad y ciudadano y no con nociones teocráticas y distinciones entre creyentes y no creyentes". No advierte, desde luego que, así como en toda su cosmovisión juridicopolítica está implícito el liberalismo kantiano-roussoniano, sin que tenga mayor necesidad de explanarlo, así, también, el Aquinate daba por descontado el conocimiento de los puntos arquitectónicos teológicos de partida, sin verse obligado, una y otra vez, a reiterarlos. Por ejemplo, Recasens Siches no tiene en cuenta a este respecto la doctrina del Fin Último de Santo Tomás. Y sobre ella nos parece conveniente insertar aquí esta reflexión del jurista argentino Arturo Enrique Sampay, quien nos explica que:

> "La política es la conducción colectiva de los hombres en la ciudad terrena. El Fin último del hombre, es también el fin de la sociedad política. La **Sabiduría** que es la suprema y universal conducción del hombre, **no es ordenada por un fin ulterior**; sino por el contrario, es ella la que remata como último resorte, es ella, por lo tanto, la que informa la estructura y orientación interior del orden político. En este sentido, **la Sabiduría es «arquitectónica»**, porque es constitutiva del obrar hacer del hom-

> bre y de sus instituciones. Todas las funciones humanas caen en su órbita directriz; «**est** –dice Santo Tomás– **virtus quaedam omnium scientarum**» (Comm. Eth. n. 1183). En otra parte, Santo Tomás de Aquino establece expresamente **la principalía de la Sabiduría sobre la Política**: «Siendo que la **Prudencia** se consagra a las cosas humanas y la Sabiduría a las causas últimas, es imposible que la Prudencia sea superior a la Sabiduría... De donde se debe deducir que la Prudencia no comanda a la Sabiduría, sino que sus relaciones son al revés. La Prudencia, en efecto, no debe inmiscuirse en las cosas divinas de las cuales se ocupa la Sabiduría; le incumbe por el contrario, comandar lo que le es ordenado... Porque la Prudencia o **Política es sierva de la Sabiduría**: introduce a ella, preparando su camino, como el portero ('ostiarius') al Rey» (Sum. Theol. Ia. IIae., q. LXVI, a.V)".

Claro como otros tantos que se manejan con textos aislados del Aquinate, Recasens Siches no llega a enterarse de que cuando el Doctor Angélico en "De regimine principum" da normas prudenciales al rey de Chipre, al modo de los "espejos" medievales, está sobreentendiendo que dicho príncipe sabe que por encima de la Prudencia estaba la Sabiduría divina. De ahí que ahora lo presente cual un tratado naturalista y "científico" (en el sentido de la "Ciencia" moderna desligada de Dios).

Pero, tanto más que el error de interpretación sobre Santo Tomás, pesa en el ánimo de este kantiano ibérico su irrestricta admiración por la Escuela Salmantina en general, y por Francisco Suárez, en particular. Y, por cierto que con ellos se entiende mucho mejor. De ese modo, indica que: "En los primeros tiempos de la Edad Media el pensamiento de la **soberanía** era desconocido... En la Escolástica tomista no se llega a manifestar claramente esta idea. En Suárez aparece ya con algún relieve mayor el concepto formal de soberanía, cuando recalca el carácter superior de la potestad legislativa". Posición que, naturalmente, aplaude. No sin sentar su reserva en orden al democratismo final de ese principio. Aquí dice:

> "Lo que es preciso subrayar bien es que Suárez, lo mismo que Molina y Vitoria y en contra de la opinión de F. Vázquez, de Covarrubias y en cierto modo de Soto, cree que la persona que

> ocupa el Gobierno, a pesar de haberlo recibido de la comunidad, ejerce su autoridad de un modo pleno y no como mandatario sometido a las indicaciones y al control del mandante, es decir, del pueblo constituido políticamente... Frente a esta doctrina (de Suárez) sostuvo F. Vázquez la tesis más democrática y mejor fundada de que el pueblo reservó no obstante, para sí, en caso de duda, el Poder Legislativo... Una teoría análoga sostuvieron Soto y Covarrubias. Esta concepción fue después llevada a su punto máximo por **Althusio**, que tomó el concepto formal de la soberanía, fletado por los absolutistas (Bodin y otros), y la atribuyó, sin limitaciones, al pueblo"[57].

De Vitoria y Soto, pasando por Suárez y Bodin, hasta llegar a Althusius y la soberanía popular, inalienable e imprescriptible, que Rousseau coronará con la idea de la "voluntad general" absoluta y totalitaria, el camino de los sucesivos peldaños descendentes del realismo político y distantes del cristocentrismo queda bien perfilado. El sitial de Dios, dispensador de todo poder, ha ido siendo ocupado por esas utopías de la Modernidad, varias veces, como se acaba de ver, insufladas por teólogos y politólogos que se dicen cristianos.

Un cristiano genuino que del cisma oriental pasó a la comunión con Roma, un intergérrimo escritor de la moderna época convulsionada, Vladimir Soloviev, ha expuesto un profundo pensamiento acerca de las cuestiones que acabamos de tratar. Dice así:

> "Un cristiano, sea rey o emperador, no puede quedar fuera del Reino de Dios y oponer su poder al de Dios. El mandamiento supremo, «dad a Dios lo que es de Dios», es necesariamente obligatorio para el mismo César si quiere ser cristiano. Él debe también dar a Dios lo que es de Dios, es decir, ante todo, **el poder absoluto y soberano sobre la tierra**. Porque para comprender bien la palabra sobre César que el Señor dirigió a sus

57. Recasens Siches, Luis, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*. Con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica, 2a. ed., México, Jus, 1947, pp. 87, 174, 182-184; Sampay, Enrique Arturo, *La crisis, etc., cit.*, p. 129 nota 1.

enemigos antes de su pasión, debe completársela con aquella otra más solemne que, después de resucitar, dijo a sus discípulos, a los representantes de la Iglesia: «**Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra**». (Mt. 28, 18). He aquí un texto formal y decisivo que no puede, en conciencia, interpretarse de dos maneras. Los que creen de veras en la Palabra de Cristo **jamás admitirán al Estado separado del Reino de Dios, al poder temporal independiente y soberano en absoluto. Hay un solo poder en la tierra y éste no pertenece a César sino a Jesucristo**. Si la palabra relativa a la moneda quitó a César la divinidad, esta otra palabra le quita la autocracia. Si quiere reinar en la tierra ya no puede hacerlo de por sí, debe juzgarse **delegado** de Aquél a quien toda potestad ha sido dada en la tierra...".

"Al revelar a la humanidad el Reino de Dios, que no es de este mundo, Jesucristo proveyó todo lo necesario para realizar el Reino **en el mundo**. Habiendo anunciado en la oración pontifical que el fin de su obra era la unidad perfecta de todos, el Señor quiso dar base real y orgánica a esa obra fundando su Iglesia visible y proponiéndole, como salvaguarda de su unidad, un jefe único en la persona de San Pedro. **Si hay alguna delegación de poder en los Evangelios es ésta**. Ninguna potencia temporal ha recibido de Jesucristo sanción ni promesa alguna. Jesucristo sólo fundó su Iglesia y la fundó sobre el poder monárquico de Pedro: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»".

"En consecuencia, el Estado cristiano debe depender de la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia misma depende del Jefe que Cristo le dio... El César Cristiano debe, en definitiva, **participar de la realeza de Cristo por intermedio de Pedro**. No puede poseer poder alguno sin aquel que recibió la plenitud de todos los poderes, ni puede reinar sin aquel que tiene las llaves del Reino. Para ser cristiano el Estado debe estar sometido a la Iglesia de Cristo; pero a fin de que tal sumisión no sea ficticia la Iglesia debe ser indepen-

> diente del Estado, debe tener un centro de unidad exterior al Estado y superior a él, debe ser, de veras, la Iglesia Universal"[58].

Esto fue escrito en 1900 y para el tiempo moderno. Creemos que con ello queda suficientemente aclarado cuál es el único Estado "perfecto". El otro, el que pretende la autonomía absoluta del poder político, con desconocimiento de la soberanía de Dios, no es más que un "usurpador", como lo llamó S.S. Pío XII en su encíclica "Summun Pontificatus", del 20 de octubre de 1939 (n. 40). Y un usurpador podrá desarrollar una perfecta usurpación, sin que eso alcance para legitimar su dominio.

5. La colación del poder

Este es un tema casi desvinculado con nuestra materia. Un problema que ha generado polémicas seculares en Europa entre "integristas" y "progresistas". Un tópico que ha dividido, en Francia en particular, las aguas entre realistas monárquicos y demócratas-cristianos. Desde que se conecta con el asunto de las formas de gobierno. Y que a nosotros, en tanto que americanos, con nuestra peculiar tradición republicana, nos resulta bastante indiferente. De todas maneras, diremos dos palabras sobre él.

La palabra (del latín "collatio" y "conferre"), en una de sus acepciones, significa conferir, dar o atribuir. Por analogía de su sentido en el Derecho Canónico, donde se aplicaba a la concesión de sedes episcopales o la provisión de beneficios, dignidades o prebendas, se ha usado en el Derecho Político, para referirse a cómo se determina la forma precisa de gobierno y el poseedor concreto de la autoridad. Cuestión que, por supuesto, tan sólo se plantea a quienes previamente aceptan que todo poder proviene del autor de la naturaleza, esto es, de Dios.

Cual lo señaló el Papa León XIII, en su Alocución del 3 de mayo de 1892:

> "Si el poder político viene siempre de Dios, no se sigue de ahí que la designación divina afecte siempre e inmediatamente a los

58. Soloviev, Vladimir, *Rusia y la Iglesia universal*, Bs. As., Santa Catalina, 1936, pp. 137, 138.

> **modos** de transmitir ese poder, ni a las **formas** contingentes que reviste, ni a las **personas** que son sujetos del mismo".

A esos efectos, como la explanaría el cardenal Billot, la sociedad civil goza de un poder constitutivo, en virtud del cual puede y debe determinar la forma y el sujeto de la autoridad civil concreta, que le es necesaria para conseguir su fin.

Históricamente, han aparecido teorías encaminadas a explicar las modalidades con que Dios confiere el poder a los gobernantes. Especial resonancia alcanzó la denominada "Teoría del derecho divino de los reyes", sostenida por los defensores del rey de Inglaterra Jacobo I (1603-1625), Blackwell y Barclay, entre otros, fueron firmes partidarios del absolutismo real anglicano (teoría consagrada por Robert Filmer en el "Patriarcha"). Preocupados por la eventualidad que el Romano Pontífice reiterara su dispensa a los vasallos ingleses del juramento de fidelidad a un monarca cismático y hereje, inventaron esa doctrina de que Dios confiere "directa e inmediatamente" al Rey su potestad. Algo análogo a lo escrito por Jean Bodin acerca de que el Rey de Francia "no tiene su cetro del Papa, ni del Arzobispo de Reims, ni del pueblo, sino sólo de Dios" ("Libri sex de Republica", lib. VI, c.5). Tanto Francisco Suárez, S.J., como el Cardenal Roberto Belarmino combatieron esa tesis, con los argumentos que les parecieron más oportunos a fin de confrontar con el despotismo anglicano. Con ese objetivo preciso, echaron mano a teorías contractualistas o pactistas, no siempre afortunadas. Sacaron a relucir la temática "indirecta" –de la que nos ocuparemos más adelante–, y, también, la de la "traslación" o "colación mediata" del poder. Esta última es la que acá nos interesa.

La teoría de Suárez y Belarmino (también de Molina), afirma que la autoridad viene directamente de Dios a la comunidad. "El pueblo es el sujeto primario de la autoridad", y puede transmitirla a uno o a algunos. Belarmino aclara que si bien la multitud es el sujeto inmediato, "está forzada a transferirlo a uno o pocos; es decir, no puede ejercerlo por sí misma. En cambio, la noción suareciana, el gobierno «directo» de la comunidad (democracia) sería la institución natural o cuasi divina, en cuanto el pueblo como sujeto del poder lo retiene para sí, sin necesidad de institución humana posterior a favor de otras personas". Luego, podría

decirse que: "según esta tesis, la constitución esencial del Estado es democrático, ya que el sujeto único y determinado del poder es el pueblo". Parecida a la noción de la "voluntad general" de Rousseau, sin embargo, mantiene el origen último de la autoridad en Dios, e implica un traspaso efectivo y no una delegación del poder.

La teoría de Suárez y Belarmino fue controvertida por escolásticos modernos como Taparelli, Meyer, Liberatore, Schiffini, Cathrein, Billot, Sortais y Zigliara, quienes propusieron la doctrina de la "colación inmediata". La autoridad viene directa o indirectamente de Dios al gobernante. Niega que:

> "el pueblo sea el sujeto primero de la autoridad. De la falta de determinación divino-natural de la forma política del Estado y del gobierno, deduce solamente que es necesaria la intervención de los hombres para escoger esa forma y designar la persona del gobernante... Es la posición del cardenal Billot, para quien la forma de Estado y la forma de gobierno se hallan indeterminadas hasta que el pueblo las concreta. Al escoger la persona del gobernante, el pueblo tampoco le asigna el derecho de gobernar. «Con tal elección **se designa** ciertamente al gobernante, pero **no se le confiere el mando**, sino que se designa quién lo ha de ejercer» (León XIII en la encíclica Diuturnum). Como dice Legón, es la doctrina católica más segura de ortodoxia"[59].

Carmelo Palumbo anota sus observaciones a ambas teorías. Destaca que la tesis de Suárez no aclara por qué el derecho de mando lo poseen todos los del pueblo, cuando, entre otras posibilidades, podría no tenerlo nadie. Recapitula los argumentos de Billot contra la doctrina de la "traslación":

> "a) la institución de un gobierno no se concibe a modo de abdicación de la comunidad; la comunidad, al instituir un gobierno, no solamente no abdica nada de lo que antes tenía, sino que adquiere algo que necesitaba".

---

59. Bidart Campos, Germán José, *Derecho Político, cit.*, p. 235; Palumbo, Carmelo, *Guía para un estudio sistemático de la doctrina social de la Iglesia*, Bs. As., Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1987, t. II, p. 101.

"b) sería inútil el pueblo de derecho de soberanía, porque no podría ejercerlo por sí mismo, a no ser en comunidades pequeñas, y aun siempre habría necesidad de alguien que presidiese las asambleas; principalmente, por derecho natural, quedaría determinada la forma democrática como primitiva forma de gobierno, la cual sería, por tanto, de institución divino natural, si bien variable por abdicación del pueblo soberano"[60].

Además, la "democracia filosófica" que instauran Suárez y Belarmino, conduciría al democratismo político, o a la obligatoriedad, universalidad y necesidad de la democracia política. Conclusión repugnante a la doctrina política católica ortodoxa que afirma su neutralidad ante todas las formas de gobierno (León XIII, "Diuturnum illud"; Pío X, "Notre Charge apostolique"; Pío XII, "Benignitas et humanitas", etcétera). En este sentido, el Concilio Vaticano II ha sido explícito:

"Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la determinación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos" (Constitución **Gaudium et Spes**, n. 74).

Las formas políticas, pues, no están determinadas filosófica o teológicamente.

Aceptada que sea la fórmula paulina de que todo poder proviene de Dios (Rom. 13, 1-6), se toleran varias interpretaciones. Dos variantes son que:

"la autoridad recaiga por elección divina directa sobre el gobernante, o que la determinación de este último no sea acto divino, aunque su autoridad provenga de Dios. En la terminología de Vareilles-Sommiéres lo primero es llamado «derecho divino sobrenatural», y lo segundo «derecho divino providencial». Por mucho que esté difundida, esa clasificación no es impecable: lo

60. Palumbo, Carmelo, *op. cit.*, p. 102; cfr. Ramos, Fulvio, *La Iglesia y la democracia*, Bs. As., 1984, pp. 51 y ss.; Llovera, José M., *Tratado elemental de sociología cristiana*, p. 100.

> providencial no excluye la sobrenatural. De ahí que Ruiz del Castillo prefiera distinguir con evidente pulcritud verbal entre origen divino de la «investidura» y origen divino del «poder»".

Lo inadmisible es el democratismo de Suárez; de la multitud cual sujeto del poder por derecho divino ("Defensio Fidei", 1.III, c. II, 8). Aunque apoye sus dichos en Cayetano, Belarmino, Soto y Molina, en realidad, se aparta de la doctrina de la Iglesia. El Papa León XIII, en la encíclica "Diuturnum Illud", ha dicho claramente que los católicos "hacen descender de Dios el derecho de mandar". E interpretándolo, el Papa Pío X, en la Carta sobre le Sillon, ha especificado que para la Iglesia "el poder desciende desde lo alto para ir hacia abajo". Eso está claro. Pero, como dice el P. Víctor Bouillon, no hay que asombrarse que los democratistas persistan en su error, ya que "se ha comprobado con qué facilidad se repite en la Escuela que una teoría ya tiene cierta garantía de verdad con sólo habérsela sostenido alguna vez"[61].

---

61. Legón, Faustino J., *op. cit.*, t. II, p. 139; cfr. Ruiz del Castillo, Carlos, *Derecho Político,* Madrid, 1939, p. 90. Bouillon, Víctor, *La política de Santo Tomás,* Bs. As., Nuevo Orden, 1965, pp. 45- 47, 53. Por eso, el P. Bouillon, siguiendo al Cardenal Zigliara, sostiene que las censuras papales alcanzan de lleno a Suárez. Quien desee ampliar este asunto, puede acudir al erudito trabajo de: Segovia, Juan Fernando, *El sujeto primario del poder y sus implicancias en el pensamiento político del jesuita Francisco Suárez,* en: "Prudentia Juris", Bs. As., n. 9, abril 1983, pp. 63-112. Su apreciación crítica, acerca de que la doctrina suareciana sobre el punto, es "totalmente errónea", p. 91, la compartimos íntegramente. No así, sus premisas introductorias, en las que da por bueno que Suárez tenga razón al decir que Dios es el origen del poder "sólo en sentido de causa remota, no próxima. Esta tesis, que es fundamental en el pensamiento cristiano, lo es también en el suareciano", p. 67. Tal tesis, se remonta a los salmantinos, quienes operaron con el concepto de "estado de inocencia", o "naturaleza pura", históricamente inexistente. Y a la creencia de que en la Biblia no constan normas sobre el origen del poder, distintas a las del acto creador: p. 68. Segovia, acá, se ha apegado con exceso a autores, como Dempf, Lanseros, Lissarrague, Rommen, Gallegos Rocafull, Izaga, Dabin y otros, que, o son directamente liberales, o partidarios empecinados de los salmantinos. Era Gierke –con su dicho que se trataba de una versión "profana" o "degradada" de las enseñanzas escolásticas, p. 79– quien sabía cómo eran las cosas, y no el democratista Rommen. En otro análisis, descriptivo-bibliográfico, en: P. Elorduy, Eleuterio, S.J., *Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez,* en Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1952, vol. XLVI, n. 66, pp. 77-110.

En última instancia, las teorías acerca de la "colación" del poder, no son más que eso: teorías. Ninguna ha recibido una recepción oficial por el Magisterio de la Iglesia.

Aclarado esto, se pueden ubicar las teorías medievales que vamos a revistar en la misma categoría. Ello, en lo referente a la necesidad de que el poder pasara por el Papado para llegar a la autoridad civil. Fue ésta una forma histórica, una de las concreciones posibles de la "colación" de la autoridad. Aun, es bien opinable que haya sido de las mejores soluciones encontradas, desde que tornaba más inmediata y controlable su relación con el origen divino de todo poder. Pese a lo cual, pensamos que no es más que una impronta histórica, devenida de una interpretación muy estricta del Principio de Unidad. Algo similar a lo que aconteció con el carácter "sacro" del Imperio y su potestad sobre los reinos europeos.

Dicho de otra forma: que quienes se rasgan las vestiduras por el tipo de "colación" de la autoridad civil medieval, tendrían que empezar por definir cuál es la única manera de entender la "colación". Dado que ese patrón de medidas no existe, la impugnación cae por su base. De hecho: "Santo Tomás no trató especialmente esta cuestión ni se pronuncia claramente sobre ella, y sus comentaristas tratan, como vulgarmente se dice, de arrimar el ascua a su sardina"[62].

6. Potestad directa e indirecta

6.1. Potestad temporal:

Acá cabe igual conclusión que con respecto al punto anterior. Nunca la Iglesia, por vía de su Magisterio, se ha pronunciado acerca de si su potestad sobre lo temporal se realiza por vía "directiva", "indirecta", o "directa". Más claro todavía: el "Syllabus" ha anatemizado la proposición que:

> "La Iglesia no tiene facultad para usar de la fuerza, **ni potestad ninguna temporal, directa o indirecta**" (n. 24, Denz. n. 1724).

62. Vegas Latapie, Eugenio, *Origen y fundamento del poder*, en: *Poder y Libertad*, Madrid, Speiro , 1970, p. 146.

De lo que se sigue que la Iglesia sí tiene potestad temporal, directa o indirecta.

Por cierto, que esa proposición no está aislada. En el capítulo anterior hemos visto las condenas pontificias al Galicanismo, que sostuvo –por la "Declaración del Clero Galicano", de 1682– que la Iglesia carece de poder "sobre los asuntos civiles y temporales" (Constitución "Inter Multiplices", del Papa Alejandro VIII, del 4 de agosto de 1690). Veamos ahora lo que el Papa Pío VI, por su Constitución **Auctorem Fidei**, del 28 de agosto de 1794, condenó como error del Sínodo jansenista de Pistoia (ciudad italiana de la Toscana), de 1786:

> "Que sería abuso de la autoridad de la Iglesia transferirla más allá de los límites de la doctrina y costumbres, y **extenderla a las cosas exteriores**, y exigir por la fuerza lo que depende de la persuasión y del corazón; y además que: «mucho menos pertenece a ella exigir por en fuerza exterior la sujeción a sus decretos», en cuanto por aquellas palabras indeterminadas: «extenderla a las cosas exteriores», quiere notar como **abuso** de la autoridad de la Iglesia el **uso de aquella potestad recibida de Dios de que usaron los mismos Apóstoles en establecer y sancionar la disciplina exterior, es Herética"**[63].

Es herético decir que la Iglesia no tiene potestad sobre las cosas temporales. Por eso, en la proposición n. 27 del "Syllabus", se anatemiza a los que digan que los ministros sagrados de la Iglesia y el Romano Pontífice deben ser absolutamente excluidos de toda:

> "administración y dominio de las cosas temporales" (Denz, n. 1727).

Proposición condenatoria que es congruente con la asentada en el número 41 del "Syllabus", acerca de que a la potestad civil le compete un "poder indirecto negativo sobre las cosas sagradas" (Denz, n. 1741).

Lo anterior, claro, tiene un ámbito universal. Mas, con referencia a una de la formas históricas de ejercicio de la potestad temporal de la

63. Denzinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1959, n. 1504, pp. 345, 346.

Iglesia, el caso de los Estados Pontificios, la proposición n. 76 del "Syllabus" coloca como anatema esta tesis:

> "La derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica, contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia" (Denz. n. 1776).

Pero mucho más que el listado de los errores específicos condenados, interesa la nota que tras aquella proposición se inserta en el "Syllabus", y que textualmente dice:

> "Además de estos dos errores, explícitamente señalados, **se reprueban implícitamente muchos otros**, por la doctrina propuesta y afirmada, que todos los católicos deben mantener firmísimamente, **sobre el poder temporal del Romano Pontífice**"[64].

Con esos elementos proporcionados por el Magisterio de la Iglesia es con los cuales un católico debe manejarse en esta materia. Es decir, en todo aquello que no haya sido definido magisterialmente, podrá emitir su opinión; y en todo lo definido, no podrá tener otra opinión que la de la Iglesia.

Entonces, ya sabemos que la Iglesia cuenta con potestad temporal, sobre las cosas temporales; que privarla de su soberanía temporal sobre los Estados Pontificios, no sería para el bien de la Iglesia, y, sobre todo, que en materia del poder temporal de los Romanos Pontífices, la norma no es la actitud restrictiva, sino la ampliativa.

Son pocas reglas; pero muy claras. De las que indefectiblemente debe tomar buena nota aquel escritor católico que desee emitir juicios acerca de la extensión o modalidad de la potestad temporal de la Iglesia.

Con seriedad, con circunspección, con la debida ilustración, los historiadores, los juristas, los filósofos, los teólogos, los canonistas o los simples apologistas, podrán exponer su criterio, en tanto y en cuanto no contraríe lo definido por la Iglesia.

Si se atiende lo anterior, no es posible, vgr., sostener que la Iglesia, en cuanto tal, haya dicho que la mejor o la única modalidad para ejercer su

---

64. Denzinger, Enrique, *op. cit.*, n. 1776 a, p. 412.

potestad sobre lo temporal sea la "indirecta". Aseverar eso es una falsedad lisa y llana; toda vez que la Iglesia, por su Magisterio, jamás lo ha dicho ni explícita ni implícitamente.

Lo posible y permitido es afirmar que ciertos autores cristianos han propuesto esa modalidad, con tales o cuales argumentos.

Una mentira, de menor cuantía, ya que es de orden histórico, consiste el propalar la versión de que sólo cuatro o cinco canonistas medievales defendieron la tesis de la potestad "directa", y que desde entonces no haya habido nadie que se animara a mantenerla.

La verdad en este asunto es que existe un debate entre los autores cristianos, que la Iglesia no ha laudado. Debate restringido, se entiende. Que no puede extenderse a los principios más generales sí definidos. "Acerca de esto terminante el anatema de la proposición n. 75 del "Syllabus":

> "Los hijos de la Iglesia Cristiana y Católica disputan entre sí sobre la **compatibilidad** del poder temporal con el poder espiritual" (Denz. n. 1775).

Tales poderes son , pues, compatibles. Lo que podrá averiguarse es el modo o grado de tal compatibilidad; sin que la controversia roce la establecida condición del "principado civil del Romano Pontífice".

Aclaradas así las cosas, quedamos en condiciones de internarnos en los términos generales de la cuestión.

Un punto de partida bastante generalizado es el del examen de la Bula Dogmática "Unam Sanctam", del Papa Bonifacio VIII, de 1303. En especial, esta frase:

> "Unum corpus, unum caput. Oportet igitur gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali **subjici** potestati".
> "Un cuerpo y una cabeza. Por lo tanto es necesario que la espada esté bajo la espada y la autoridad temporal se **someta** a la potestad espiritual".

Como ya sabemos, esa oración es una recepción de la exégesis de San Bernardo de Claraval sobre las "dos espadas". Que compaginan el texto de San Lucas: "Señor, aquí hay dos espadas". "Es bastante" (22, 38); el de San Juan: "Envaina (Pedro) tu espada" (18, 10); y el otro de Lucas: "Aho-

ra, el que tenga bolsa que la tome y lo mismo la alforja; y el que no tenga, venda su manto y compre una espada" (22, 36). Conforme a ella, la espada temporal está "comprendida" en el poder de Pedro, aunque su "administración" se ejerza por reyes y soldados.

Esa es la doctrina que inspira el pasaje de la "Unam Sanctam". Y es, también, su terminología. Tanto en su sentido literal como alegórico, la voz "espada" enuncia la potestad, y "temporal", es lo del tiempo, del mundo, del siglo, lo secular, civil o político. Alfonso Stickler ha intentado restringir lo "temporal" sólo al poder coactivo o disciplinario interno de la Iglesia sobre sus fieles. Teoría que ha sido rechazada por la mayoría de los tratadistas[65].

Lo "temporal" tampoco puede ser asimilado a lo "corporal", tal como lo suelen hacer los "espiritualistas". La Iglesia está legislando para el hombre, que no es un agregado de dos sustancias, sino una unidad. La persona humana es un espíritu encarnado, una carne espiritualizada. Y toda "comunicación entre espíritus encarnados, se hace naturalmente por vía de la realidad corporal a la que el espíritu carga previamente de sentido espiritual". Además, la política no es algo sólo material; es principalmente espiritual. "El bien común temporal, es en definitiva, bien común de los espíritus en la vida del tiempo. Es bien común temporal y no meramente bien común corporal"[66]. Notas éstas que han recibido clara explicitación con el Concilio Vaticano II: "los fieles... en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal puede substraerse al imperio de Dios" (Constitución "Lumen gentium", n. 36); y "La obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal. Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y **perfeccionar todo el orden temporal** con el espíritu evangélico" (Decreto "Apostolicum actuositatem", n. 5). El reduccionismo de lo político-tem-

---

65. Stickler, Alfonso, S. S., *De Ecclesia potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum*, en: "Salesianum", n. 4, 1942, pp. 97-119.
66. Bargalló Cirio, Juan M., *Ubicación y proyección de la política*, Bs. As., Adsum, 1945, pp. 49, 19.

poral a lo corporal-material implica, asimismo, un desdén por este orden, contrariando la ubicación asignada por Pío XI que es la del "campo de la más vasta caridad, de la caridad política, del que se puede decir que ningún otro le es superior, salvo el de la Religión" (Mensaje a la Federación Universitaria Italiana, diciembre de 1927).

Otro punto es el referente a la "auctoritas" (del verbo latino "aucto", aumentar, ir hacia adelante) y la "potestas" (de "pono", poner, imponer la coerción).

Luego, se trae aquí la distinción romana entre "auctoritas" (autoridad moral) y "potestas" (poder jurisdiccional coactivo), a fin de reducir por ese camino la potestad temporal de la Iglesia.

Francisco Elías de Tejada nos suministra las primeras aclaraciones sobre este tema. Comienza diciendo que poder viene de "potestas", que es la capacidad de actuar. Capacidad física, o fuerza propia del mando. Que tiene el rey romano, antes de que se la reconozca la ley: "regia potestas". Fenómeno político anterior al derecho, éste le añade la valoración acerca del empleo justo o injusto de la fuerza. También "auctoritas" es vocablo romano; que previene del "auctor", autor, fabricante o creador. Es un término sociológico y no político, que denota superioridad: "En Roma la fortaleza de la «auctoritas» es puramente sociológica, nunca política. Encarnaba en el Senado, que nunca hace leyes, que se limita a emitir consejos o dictámenes... bien definidos en su nombre de «senatusconsulta». Bien que ajena al poder en sí mismo, la «auctoritas» se asocia a él: «La autoridad es la que justifica el poder delante de los súbditos, incluso con más eficacia que las justificaciones que pueda darle la justicia al ser aplicada por los caminos del derecho... El reconocimiento que proporciona la autoridad es el complemento sociológico necesario para que el poder quede justificado plenamente»"[67].

Si eso es así, la jurisdicción de imperio del Papado más se asemejaría a la "potestas" del rey, o a las del padre de familia sobre sus hijos, ya que implica regimiento, mientras que la "auctoritas" se podría predicar de la jurisdicción e magisterio, de enseñanza moral de la doctrina. Lo que no es factible es reducir el poder de jurisdicción a el Primado Romano a una

67. Elías de Tejada, Francisco, *Poder y autoridad, concepción tradicional cristiana*, en: *Poder y Libertad*, Madrid, Speiro, 1970, pp. 163-165, 169, 171, 172.

simple esfera sociológica, como la que encuadraba los asesoramientos de los consejeros reales.

En cualquier caso, en la Edad Media esa distinción romana no resulta para nada aplicable como lo pretenden los reduccionistas. Es un autor insospechado de parcialidad pro-papal quien nos lo explica. Dice Heinrich Rommen:

> "Ha habido un intento de adscribir un significado específico a la distinción entre «autoridad sagrada» y «poder real». Sin embargo, «auctoritas» y «potestas» se distinguían ya en el antiguo derecho romano... la diferenciación **desaparece pronto en la era cristiana**. Cipriano usa «potestas» y «auctoritas» sin distinción... Y Gelasius habla de «utroque potestas», y durante la Edad Media se habló siempre de «**duo potestates**». Para el poder del Papa, de la Iglesia y del rey, **S. Tomás** usa insistentemente la palabra «potestas» y no la de «auctoritas». Bonifacio VIII en «Unam Sanctam» (Denz. n. 468, ss.) emplea «spiritualis potestas» y «terrenas potestas», y dice: «Oportet autem... et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati». En el escolasticismo sólo se usaba, «potestas». Cf. Belarmino, «De potestate Summi Pontificis». Carerius Alexander Petavinus, «De potestate Romani Pontificis». Una excepción es Cayetano, «Commentarii de comparatione auctoritatis papae et concilii». Sin embargo, Gerson, Herveus, Natalis, Quidort, John Parisiensis y muchos autores del siglo XV en adelante usaban «potestas». **León XIII** empleaba insistentemente también «potestas ecclesiae y potestas civiles» como la lectura de sus encíclicas demuestran. En el derecho canónico («Codex», can, 218) se dice que el Papa tiene poder soberano y pleno («supreman et plenam potestatem jurisdictionis») con relación a la fe y a la moral, la disciplina y el gobierno. Esta «potestas» es independiente de «quavis humana auctoritate». La citada distinción entre «auctoritas» (de la Iglesia) y «potestas» (del Estado) parece que **no tiene significado definido**"[68].

Segunda dificultad (o coartada), pues, eliminada.

---

68. Rommen, Heinrich A., *op. cit.*, p. 600 nota 7.

Tercer asunto. Consiste en un problema histórico, ya elucidado (en la Tercera Sección, Parte Especial, punto 5); pero al que acá debemos aludir brevemente. Es el referido al uso que habría hecho el Papa Inocencio III del concepto "indirecto" en la Decretal "Per veneralibem" y en la "Novit Ille", en la que le dice al rey de Francia: "No intendimus iudicare de feudo", y menta la expresión "ratione peccati", como fundamento de su intervención. Textos de los que ciertos autores, como Jean Riviére, extraen dos consecuencias: una, que el Papa, al asentar que el rey no tenía superior desde el orden feudal, estaba queriendo decir que en todo lo temporal el rey también era superior al mismo Romano Pontífice; y la segunda, que sólo por "razón de pecado", o sea espiritual, el Papa podía intervenir en Francia.

Se trata de una interpretación absolutamente sacada de contexto, abusiva del texto, y que, ni en Francia, ni entre los historiadores galicanos o espiritualistas ha hallado aceptación. Déficits historiográficos que se han compensado con amplitud por la notable acogida que ha tenido entre los politólogos, filósofos, teólogos y ensayistas del tema, adheridos a la escuela "indirecta". En ellos nunca falta la alusión a la "Per venerabilem", aunque ignoren todo el resto del Magisterio medieval[69].

Al versar el punto sobre un error historiográfico, la aclaración procedente es la de los propios historiadores. En primer lugar Otto von Gierke recuerda que:

> "es un error presentar a los grandes Papas en la actitud de proclamar (y según opinión corriente en la Baja Edad Media, en la de aceptar), sólo aquella especie de «poder indirecto en lo temporal», de acuerdo al sentido que Belarmino daba a esa expresión, reclamada para la Silla Apostólica por los teorizadores de tiempos más recientes... y es únicamente a esta separación normal **en el uso** de las espadas que el dicho de Inocencio «directe, secur indirecte» se refiere. Las expresiones en el sentido de que el Papa en virtud de su poder espiritual, «per consequens» gobierna en los negocios temporales... no ceden un ápice en el

---

69. Riviére, Jean, *Le probléme de l' Eglise et de l' État au temps de Philippe le Bel*, París, 1926, p. 33, nota 6.

> pensamiento fundamental acerca de un Estado Universal en el que la **plenitud de todo poder**, mundano como espiritual, está en principio otorgado al Papa. De hecho estos mismos Papas... afirman expresamente el axioma de que **el Papa tiene ambas espadas y entrega una de ellas a otras manos para el mero uso**. Con este axioma, la doctrina que atribuyera al Papa sólo una «potestad indirecta» es **inadmisible**"[70].

En segundo lugar, no es una mera "ratione peccati" la que genera la actividad de la potestad temporal del Papado. Joseph Lecler, que es un connotado expositor de la doctrina "indirecta" admite que existía un poder de intervención mucho más amplio que el de la espiritual "ratione peccati":

> "Los Pontífices... intervienen cada vez con mayor amplitud en el orden temporal de los asuntos civiles y en el intento de salvaguardar la Cristiandad... **no es la intervención «ratione peccati»; es más profunda aun y generalizada**. Con Inocencio III (1198-1216), por ejemplo, el Papado analiza los títulos de los candidatos al Imperio, organiza la cruzada contra la herejía de los albigenses, depone al rey de Inglaterra Juan Sin Tierra. Es desde esta fecha, al parecer, que comienza a usarse la expresión muy significativa de «**brazo secular»**, para referirse al poder civil. El simbolismo de la consagración es igualmente elocuente: mientras el obispo recibe la unción en la cabeza, el emperador la recibe en el brazo derecho, de donde surge la sujeción del príncipe a la autoridad del Pontífice. «El Papa... es el jefe de la Cristiandad, el emperador no es más que su brazo, el agente, de ejecución para los negocios materiales»"[71].

Digamos que se trataba de un genuino poder de intervención, de un poder arbitral supremo de la Cristiandad. No se puede perder de vista nunca que

---

70. Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media*, Bs. As., Huemul, 1963, p. 209.
71. Lecler, Joseph, *L'Eglise et la souveraineté de l'État*, París, Flammarión, 1944, p. 81; cfr. Casiello, Juan, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en: VV.AA., *Sociedad perfecta*, Bs. As., ed. C.C.U. 1949, pp. 123, 124.

dicha intervención se da en una comunidad cristocéntrica. En ella, cual lo expresa Manuel García-Pelayo, sus principios:

> "suponía la **unidad** sustancial entre lo natural y lo sobrenatural, no en el sentido de que fueran idénticos, sino en el de que realidad natural sólo alcanzaba perfección y, por tanto, firmeza, en la medida que se aproximara o acusara la presencia de la realidad sobrenatural. Aplicada al campo político significaba que sólo Dios era verdadero rey, que sólo su reino era sólido e imperecedero, que sólo Él era fuente de toda paz, de toda justicia y de todo poder... Resulta, pues, que, como dice F. Heer, «El reino de Dios era la primerísima realidad política», de modo que «toda la realidad política restante sólo podía afirmarse en concordia o armonía con ella». Toda política, podemos añadir, era, en última instancia, **teopolítica**"[72].

De manera que no son conceptos trasladables a la noción política moderna, laica por definición. En realidad, como lo apunta Walter Ullmann, el término "política" como tal, no se usaba en la Edad Media:

> "La ausencia del término «político» en el vocabulario occidental antes del siglo XIII indica que la idea subyacente no había sido apenas comprendida; el triunfo del papado en Occidente y la falta de éxito de los reyes y emperadores occidentales en su pugna contra el papado se debía, efectivamente, a la ausencia de la norma política como esfera de pensamiento y acción distinta y **separada**... El surgimiento de lo «político» y, en consecuencia, del «ciudadano» –como diferente al «cristiano»– iba a anunciar el fin del período medieval en Occidente".

Este mismo medievalista, tan antipapista, señala que el vocablo equivalente, en alguna medida, a "política" era el de lo "temporal". Pero con connotaciones bien restringidas. Explica que los adversarios del Papado, si bien siempre tenían en boca la palabra "temporal", fracasaban en sus esfuerzos porque no le adjudicaban una significación realmente secularista o laica:

---

72. García Pelayo, Manuel, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza Universitaria, 1981, pp. 195, 196.

> "Si bien cualquier limitación del oficio papal era, constitucionalmente, una contradicción y la negación del origen ancestral del Papa, asimismo los intentos ideológicos o doctrinales que se hicieron con el objeto de limitar el ámbito de los poderes petrinos demostraron ser –y por razones similares– igualmente **inútiles**. En su interés por esta oposición doctrinaria, varios escritores especialmente del ámbito real, no negaban, indudablemente, la totalidad de los poderes otorgados a Pedro por Cristo, pero sostenían que dicha totalidad se refería sólo a las llamadas **cosas espirituales**: las cosas «temporales» no estaban comprendidas en la comisión. Tales objeciones conducían –quizás sin reconocerlo expresamente– al principio de que lo «temporal» posee una esfera que le es propia, con un valor y, por tanto, un derecho que le son propios. Pero esto era precisamente lo que el Papado, basado en fundamentos tan excelentes como lo eran los **paulinos** (I Cor. 6, 3), se negaba a aceptar. Lo que los opositores tenían que haber hecho –siempre sobre los supuestos de la común base cristocéntrica– era, primeramente, establecer cuáles eran los elementos constitutivos de lo «temporal», para hacer clara y neta la diferencia con lo «espiritual». Pero, en sus numerosas discusiones sobre el particular, la doctrina papal influyó, ciertamente, tanto sobre ellos que ni siquiera volvieron sobre el criterio político de tal distinción... No sería del todo incorrecto decir que dentro de una sociedad totalmente cristocéntrica las tentativas que se hacían para separar ambas esferas... eran simples ejercicios de gimnasia mental... según el razonamiento papal, lo «temporal» no poseía un valor autónomo, y sólo existía como medio para alcanzar un fin"[73].

Ya sabe el lector que Ullmann expresa el punto de vista estrictamente modernista. De ahí que se meta a darle recomendaciones a los escritores medievales antipapistas acerca de cómo deberían haber fundado sus escritos. Y que, también por su radical incapacidad para aprehender la

73. Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 112, 94, 95.

diversidad funcional de la Edad Media dentro del Principio de Unidad, confunda la falta de "soberanía" que tenía lo "temporal" con una ausencia de "autonomía", circunstancia esta última por demás inexacta. Con todo, nos resta de los pasajes transcritos una verdad obvia: que si se aceptaba el orden cristocéntrico no cabían muchas limitaciones a la plenitud de jurisdicción pontificia. Otro tratadista inglés, George Sabine, es en esto más categórico aún. Afirma que:

> "las pretensiones de la Iglesia son virtualmente incontestables a la luz de todo el sistema de valores cristianos aceptados"[74].

Por eso, el eximio medievalista germano Otto von Gierke, concluye que los contradictores de la potestad papal temporal, en tiempos medievales, tenían muy acotado el terreno de la disputa:

> "Muy raras veces en la Edad Media fueron los partidarios del Estado secular bastante osados para intentar una conversión de esta teórica a favor de los intereses del poder temporal, o para deducir del principio de unidad una soberanía del Estado sobre la Iglesia... En general, a lo largo de la Edad Media, la doctrina de los partidarios del Estado se mantuvo conforme con la antigua enseñanza de la Iglesia, a saber, que la Iglesia y el Estado eran dos poderes coordinados... Más aún, esta teoría estuvo casi siempre dispuesta a admitir que, en comparación con el Estado, la Iglesia, con sus objetivos más sublimes, podía rectamente aspirar no sólo a un más alto valor intrínseco, sino también a un rango eterno más elevado... De aquí se deducían no sólo la conclusión de que el Estado deba quedar sujeto a la Iglesia en lo espiritual..., sino también una teoría notable y de ulterior alcance en virtud de la cual cada uno de los dos poderes **pueda y debe en caso de necesidad** («Casualiter y per accidens») asumir para bien de todo el cuerpo **funciones que en sí mismas no le son propias"**[75].

---

74. Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 178.
75. Gierke, Otto von, *op. cit.*, pp. 103-106.

Órganos diversos, con funciones propias y concurrentes o supletorias. Que operaban en la Cristiandad, desde ella creación histórico –humana–, y no desde el Cristianismo, fenómeno religioso. Distinción que por lo común se le escapa a Gierke, y a muchos otros que, sin su saber histórico, se plantean el tema de las potestades como un asunto interno de la Iglesia, en tanto que cuerpo Místico.

En realidad, se trataba de dos funciones de un mismo órgano: el Romano Pontífice, jefe carismático del Cuerpo Místico, y, por ende, del Cristianismo, a la vez que guía supremo de la Cristiandad. Bien entendido que, en todo tiempo, el Cristianismo debe tratar de generar una Cristiandad.

En todo caso, el saldo que nos deja la aclaración de Gierke es que si los escasos disidentes no se animaban a romper frontalmente el centro del que dependían los círculos de la Cristiandad, menos lo harían los mayoritarios obedientes al Papado. En consecuencia, la noción de una restricción "indirecta" espiritualista de la potestad temporal de la Sede Apostólica, en la Edad de la Fe, es falsa. Inadmisible, como dice Gierke. Con lo que la tercera dificultad queda allanada.

El cuarto problema previo, en apariencia, no suscita controversia. Es el de la potestad temporal de la Sede Apostólica sobre sus dominios italianos, conocidos como "Respublica Rommanorum" o Estados Pontificios. Tópico que se une por una extraña asociación de ideas, por los escritores "indirectos" con actos políticos del Papado moderno fuera del Vaticano.

Dada la subsistencia de los Estados Pontificios hasta 1870, la existencia de las proposiciones condenatorias n. 75 y 76 del "Syllabus" contra los que niegan el "principado civil del Romano Pontífice", y la presencia actual del Estado Vaticano, nacido del Tratado de Letrán de 1929, no hay autor cristiano que se anime a negar esa realidad.

La coartada utilizada de común en ese aspecto por los limitadores de la potestad temporal es de tipo anacrónico o extemporáneo. Pretenden sugerir en sus lectores que los medievales Estados del Papa eran un territorio reducido, apenas si un poco más extenso que las hectáreas que componen el presente Estado Vaticano. Al considerar el tema del "Patrimonio de Pedro" en la sección histórica de nuestro trabajo (I.8), hemos ya dado buena cuenta de esa falsificación pueril. En el Medioevo, por dominación directa o por pactos de vasallaje, la Silla Apostólica contó

con más territorios de la Europa Occidental que ningún otro reino. Además de este dato histórico irrefragable, está el factor doctrinario consuetudinario que fundamentó esas posesiones y que, este punto de controversia, fue el mismo que basó a los Estados Pontificios modernos.

Porque, si se admite –que suelen hacerlo– que el Papa tenía derecho a ejercer su soberanía sobre esa extensa región del centro y sur de Italia, ¿por qué no hubiera podido con igual o análogo derecho ejercer potestad temporal directa en otras partes de la Cristiandad..? ¿Cuál sería la diferencia filosófica en ambas situaciones..? La magnitud territorial: ¿tendría categoría ontológica..?

Jacques Maritain, que es más fino para hilar estas cuestiones, intenta derivar la distinción hacia las potestades diplomáticas y políticas de los Estados Pontificios. De esa forma, argumenta que la "soberanía temporal del Papa (en los Estados Pontificios) es cosa distinta de su poder indirecto sobre lo temporal, pero es una consecuencia de los mismos principios". ¿Cuáles principios? La Supremacía de lo espiritual y la garantía de independencia, o soberanía, del Papa sobre sus territorios. "Con este título tiene una diplomacia, como en otro tiempo tenía un ejército... sin exigir por ello –aun cuando la más respetuosa deferencia le sea debida naturalmente– la obediencia de los pueblos" (del mundo).

Luego, junto a su poder "indirecto" universal y espiritual, el Papa:

> "Ejerce en el mundo, en virtud de su soberanía temporal (en el Vaticano), una acción simplemente **política**, ordenada al bien espiritual de la cristiandad, pero que permanece siendo de orden diplomático... que nos deja libres"[76].

Cierto es que la mostrada es una faceta de los Estados Pontificios modernos, más que la "Republica Rommanorum", y del Estado Vaticano. Las normas de gobierno para sus súbditos inmediatos les incumbían sólo a ellos, no a los demás cristianos del orbe. Dentro de ese gobierno, además, existía y existe, una Secretaría de Estado, que cuenta con las funciones de una cancillería de los Estados-Nacionales. A través de sus Legados y Nuncios se relaciona diplomáticamente con esos Estados, al

76. Maritain, Jacques, *Primacía, etc.*, *cit.*, pp. 60, 61.

modo, aunque no idénticamente, de las Embajadas de las naciones, que, asimismo, se acreditan en su territorio. Y, desde luego, que dicho accionar diplomático no es una materia del ámbito jurisdiccional religioso, y, por lo mismo, no obliga en conciencia a los católicos.

Hasta aquí, la distinción trazada por Maritain es bien correcta. Máxime cuando existen católicos "vaticanistas", típicamente clericales, que confunden esos actos diplomáticos de la Secretaría de Estado o de las Nunciaturas con la "auctoritas" pontificia, de orden divino. Suelen ser también ellos los que atribuyen a las expresiones de trato tradicional, "Su Santidad" o "Santo Padre", un contenido que va más allá del respeto debido, y apunta casi a una especie de inerrancia o impecabilidad personal que, por modo alguno, está conferida al sucesor de San Pedro, ni tiene relación con la Infabilidad de su Magisterio Extraordinario ni con el acatamiento, interno y externo, a su Magisterio Ordinario. Son beaterías, curialismos, deformaciones o adulaciones de la recta interpretación de la plena potestad de la Sede Apostólica. Actitudes de gente vasta o simplona, inclinada al servilismo autoritario o, cuando menos, urgida más de la cuenta por la necesidad de paradigmas humanos de santidad, y que proceden, a su riesgo, a canonizar a cada pontífice reinante. Una genuina "papolatría" o superstición demasiado extendida que provoca, por reacción, la ridiculización que de ella hacen los adversarios del catolicismo. Es curioso que, en nuestro sector cultural al menos, tal devoción exagerada por cada ocupante presente de la Silla Apostólica (que se esfuma como por ensalmo a su muerte, para transferirla a su sucesor), vaya de común acompañada por una ignorancia casi completa de las verdaderas atribuciones del Pontificado. Y no lo es menos que suelen ser los eclesiásticos o laicos estrechamente adheridos a ellos, quienes, no obstante la formación teológica y canónica que debieran haber recibido, los que más contribuyen a la formación de ese equívoco escandaloso. Hasta hay una industria de estampitas, o cosas por el estilo, que difunde una imagen alterada y contraproducente sobre la autoridad real del Papa. Se trataría de un fenómeno moderno, pues nos parece muy difícil que a Juan XXII le hubieran colocado en su época el aditamento de "Papa Bueno", con el que los santurrones progresistas motejaron a su sucesor contemporáneo en la patronimia pontifical. Cuando en el Renacimien-

to, los Reyes Católicos españoles se dirigían a Alejandro VI con el trato de "Su Santidad", no pensaban, ni por un instante, que aquel sucesor de Pedro pudiera ser, no ya modelo de vida santa, ni siquiera de una honestidad corriente. Lo consideraban un pecador público, sin que esa condición les hiciera faltar en lo más mínimo al respeto exigido por su investidura o la obediencia irrestricta a su Magisterio. Una tal indispensable diferenciación entre las personas y sus rangos se ha perdido en estos tiempos, probablemente por una circunstancia fortuita, cual es la de una serie de Pontífices Romanos de vida ejemplar, que la simpleza crédula tiende a identificar con la beatitud (cuando de sobra es sabido que, "coram Ecclesia", el único Papa moderno elevado a los altares es José Sarto, San Pío X). Hasta uno podría sentirse tentado de lanzar la "boutade" de que el Espíritu Santo iluminara la elección de un Pontífice "renacentista", a lo Julio II, a fin de ver si los católicos del siglo XX vuelven a retomar la neta distinción entre el Papa y el Papado. Pero, bromas aparte, lo que queríamos consignar taxativamente es lo antes expuesto y que, gracias a la opinión de Maritain, hemos podido dejar asentado, puesto que si de algo no pecamos es de clericalismo y, menos, "vaticanista".

Tras esa digresión, al regresar a la tesis de Jacques Maritain, ahora nos vemos precisados a formular reservas.

Porque Maritain avanza en su análisis hacia los temas concordatorios y de las "materias mixtas", en los que sí el Romano Pontífice, a través de sus órganos de representación político-diplomática, adquiere competencia y jurisdicción sobre los individuos y los pueblos católicos.

A los efectos de ilustrar su teoría –del poder "indirecto" de lo espiritual sobre lo temporal, y que él asimila siempre, con obvia demasía, a la "primacía de lo espiritual", cuando son asuntos bien diversos– trae el listado extenso de las condenaciones papales a varias constituciones civiles y leyes de distintos países, hasta 1906 (y que nosotros hemos reproducido en la parte histórica de nuestro trabajo, a la cual nos remitimos). Después de esto, comenta lo siguiente:

> "En los diversos casos citados, siendo **mixta** la materia, el Papa interviene en nombre de su «poder directo sobre lo espiritual», mas también subsidiariamente, de su poder «indirecto sobre lo temporal», puesto que, como observa el R.P. de la Briére (Dict. Apolog.,

> art. «Poder pontificio en el orden temporal») la ley misma, el acto mismo de la autoridad temporal, es **derogado y anulado**, privado, por la autoridad del Papa, de todo valor jurídico (cf. nota 51)”[77].

Dado que se remite a una nota anterior suya, la insertamos a continuación. Dice allí:

> “Lo que se llama con propiedad el dominio **mixto** concierne a las materias que por sí mismas tocan al orden espiritual, como por ejemplo las cosas del culto, o la enseñanza religiosa, o el matrimonio, o el Estado religioso, y estando sometidas, por otra parte, a la legislación civil conciernen a la vez, por su naturaleza, al dominio de la Iglesia y al de la Sociedad civil. En este dominio mixto, la Iglesia actúa y legisla en nombre de su **poder «directo» sobre lo temporal** (cf. L. Choupin, **Valor de las decisiones doctrinales y disciplinarias de la Santa Sede**, en particular pp. 221-222, con motivo de la proposición 24 del «Syllabus»)”[78].

La incongruencia es notoria. Según Yves de la Briére, esa intervención pontificia obedeció y obedece al “poder indirecto sobre lo temporal”. Conforme a Lucien Choupin, se debió y debe al “poder directo sobre lo temporal”. Maritain no podía apoyarse en las dos autoridades intelectuales a la vez. Es claro que él comparte la doctrina progresista del P. de la Briére; pero no lo es menos que el examen detallado de los casos lo ha hecho Choupin, y por eso lo cita, sin notar la incoherencia.

Como fuere, el problema es otro.

Se podrá denominar a esas materias “mixtas”, o como se prefiera. Lo que es evidente es que no se trata de asuntos diplomáticos o políticos de los Estados Pontificios o del Estado Vaticano. El que “anula” y “deroga” por sí y ante sí, es porque posee una potestad soberana de regir, que

---

77. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.* p. 257.
78. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.* p. 256. No obstante, a continuación Maritain, al añadir su propio comentario, insiste en fundarlas en el “poder indirecto sobre lo temporal”.

sobrepasa la de los Estados-Nacionales. S.S. Pío X, en la Encíclica "Vehementer", del 11 de febrero de 1906, no dice que anula la ley francesa de separación de la Iglesia y del Estado, en virtud de un "poder directo" o "indirecto", espiritual o temporal, sino:

> "en virtud de la **autoridad suprema** que Dios nos ha conferido".

Tal como la Edad Media, el Papa Urbano IV había anulado la Carta Magna inglesa o el Espejo de Sajonia: por "plenitud de potestad". Y nadie podía sostener que esos actos cayeran fuera del orden conminatorio de la Cristiandad, o que dejaran en libertad de obediencia a los cristianos.

La potestad de anular leyes perjudiciales al cristianismo no se ha perdido en el derecho de la Iglesia. El Concilio V de Letrán estableció que:

> "si amonestados los reyes en sus injustas intromisiones en el campo de la moral pública, se negaren a obedecer, el Papa tiene pleno derecho a excomulgarlos, desligando a sus súbditos del juramento de obediencia a los soberanos".

Tal doctrina, en su tesis, no ha variado. De ahí que Pío XI, en su carta "Dilectissima", afirmara que:

> "Frente a una ley tan lesiva a los derechos y libertades eclesiásticas... creemos ser deber preciso de nuestro Ministerio Apostólico el **reprobarla y condenarla**... declarando que esta ley no podrá nunca ser invocada contra los derechos imprescriptibles de la Iglesia".

Es decir, que en tales materias, el Papado, aunque técnicamente obre mediante sus órganos político-diplomáticos, trasciende de la esfera vinculatoria propia de los Estados Pontificios o del Estado Vaticano, y se proyecta a los pueblos y naciones cristianas por su jurisdicción divina. De ese modo, desaparece la última objeción (maritaineana).

Podrá, todavía, acotarse que esa jurisdicción, que siempre responde a principios eternos, debe adecuarse a las circunstancias cambiantes, de conformidad a los dictados de la prudencia, de la que es único juez el Guardián de las Llaves. Lo que inobjetablemente es así.

Las variaciones temporales pueden ser rotuladas por los exégetas con las denominaciones que estimen convenientes; siempre que se recuerde

que son asuntos accidentales y opinables, y que lo que permanece indubitada es la Potestad Temporal de la Iglesia.

Despejados, pues, estos tramos de la controversia, podemos ya entrar en la consideración global de la teoría apodada "indirecta".

6.2 Teoría "indirecta". Generalidades

La generalidad, por no decir la unanimidad, de los tratadistas y manualistas de Derecho Político y ciencias afines, al ocuparse de la cuestión de las relaciones de la Iglesia con el Estado, y de consiguiente, de la potestad temporal del Papado, si se declaran católicos o simpatizantes de su posición, manifiestan que la doctrina única y aceptada es la del "poder indirecto" de lo espiritual sobre lo temporal, que sistematizara San Roberto Belarmino y la escuela jesuita moderna.

Han sido los editores de la "Civilta Cattolica" de fines del siglo pasado, los que más han contribuido, en el ámbito de los canonistas y escritores religiosos en general, a propagar aquella noción de la incontestabilidad de la teoría "indirecta". Dado que sería superabundante reproducir cuantos textos se adhieren a esa actitud, nos ceñiremos a dos resúmenes de politólogos argentinos, católicos, que nos darán un panorama adecuado de tal versión. Así, en primer término, nos dice Faustino J. Legón:

> "La preeminencia del fin religioso dio origen a las doctrinas alusivas al poder de la Iglesia, aun en materias temporales".
>
> "A ese respecto, **tres** distintas posiciones solieron defenderse: la del poder **directo**; la del poder **directivo**, de mero consejo, asesoral; las del poder **indirecto"**.
>
> "La invocación del poder **directo** de la Iglesia en materias temporales se vincula con ciertos autores extremadamente curialistas, que en las épocas de agudas polémicas quisieron robustecer el Pontificado frente a los príncipes y emperadores. En la Edad Media esa tesis, ayudada por condiciones culturales que exigieron el protagonismo pontificio, tuvo **alguna difusión**; pero no logró imponerse en los ocupantes de la Santa Sede, ni en la más caudalosa tradición escolástica (Nota: no es adecuado sacar de

su sitio propio y traer aquí todo el desarrollo de las querellas y de las exposiciones medievales. Basta decir que los partidiarios del poder directo (Jacobo de Viterbo, Álvaro Pelayo, Egidio Romano, etcétera) quedaron **en minoría** y prontamente prevaleció el criterio **más tomista** del poder indirecto. En nuestros días ya no se discute apreciablemente la superioridad de esta última tesis. Completísima, sintética exposición del tema en G. Glez: **Le pouvoir du Pape** (Vacant-Mangenot-Amann, Dictionnaire de Théologie Catholique, tomo 12, 2a. Parte, pp. 2704-2772). Está demostrado que ni en los documentos más altivos de un Gregorio VII, un Inocencio III, un Bonifacio VIII, el Papa, en cuanto tal, ha pretendido **usurpar** el poder civil, ni olvidado que al César hay que dar lo que es del César, aunque a veces a tono con el tiempo ejercieran atribuciones que el concreto derecho público de entonces les asignara".

"Los sabios hermanos Carlyle (A.J. y R.W. Carlyle: **A history of medioeval political theory in the west**, Londres, 1903, tomo II, p. 198) consignan que Inocencio III es el Papa que elevó a más altura la autoridad del Pontificado; pero mantiene la distinción de los dos poderes y no declara que el poder espiritual sea superior al civil sino en asuntos religiosos; la doctrina canónica normal del tiempo de las decretales es la misma que la de los siglos V y IX; a saber, que las potestades derivan de Cristo y cada cual es suprema en su esfera. Bonifacio VIII... El principio del «poder **indirecto**» de la Iglesia propiamente ratificada y completa el cuadro «teórico» de la unión de aquella con el Estado católico... Así puede ser llamada «**exacta doctrina**» (nota: Tal considera, en amplio minucioso, documento y erudito análisis uno de nuestros tratadistas más recientes, Cayetano Bruno: **El Derecho público de la Iglesia en la Argentina**, Bs. As., 1956, II, pp. 212 y ss). Después de haber rechazado la «hierocracia» (o sistema jurídico que proclama la subordinación directa del Estado a la Iglesia, aun en el orden meramente temporal), es decir, el poder directo y de rechazar asimismo el mero poder directivo, considerándolo debilitante de la verdadera potestad

> eclesiástica, lo mismo que la simple coordinación, rinde su homenaje y proclama su adhesión al sistema del poder indirecto, que presenta –a su vez– **la doctrina verdadera y tradicional de los Sumos Pontífices**, Santos Padres, teólogos y escritores eclesiásticos; sobre todo de San Roberto Belarmino, de la Compañía de Jesús, doctor de la Iglesia; «teólogo del poder indirecto», aunque su famoso tratado sobre «Controversias» casi **cayó de manera efectiva en el Index** de libros prohibidos"[79].

Aquí ya están perfiladas las notas que encontraremos a cada paso: los "directos" como confusionistas de las potestades, usurpadores, pequeña minoría deleznable; los "indirectos", seguidos por los Papas y los teólogos con casi unanimidad, puesto que su doctrina es la "verdadera" (aunque el primer libro donde se defendió fuera objetado por la Congregación del Índice).

Veamos ahora lo que nos informa otro tratadista católico –aunque un puntillo más liberal que Legón–: Germán J. Bidart Campos. Él se atiene estrictamente a la enseñanza de Maritain (sin complicarlo con citas de autores tradicionalistas, como hace Legón). Por lo tanto, comienza por aseverar que la supremacía del Estado "es suprema en el ámbito de sus competencias, y en él puede cualificar su poder con la nota de soberanía". Entonces, "la primacía de lo espiritual no quita nada al Estado". Además:

> "Recordemos también que esta primacía no tiene nada que ver con la supuesta asunción del poder temporal por el poder espiritual...; el poder espiritual también existe en su esfera, y no se ejerce en lo privativo del Estado. El poder «directo» de la Iglesia en los asuntos civiles, o la «soberanía temporal» del Pontífice **pueden haber sido doctrinas curialistas** o situaciones históricas, pero no forman cuerpo de creencia en el dogma católico".
> "No hay duda que la tendencia a erigir el Papa como dignidad superior frente al emperador o al rey, fue prolífera en expresiones que hicieron del gobernante civil nada más que un delegado del primero, sometido a la plenitud de su potestad, aun en lo

79. Legón, Faustino J., *op. cit.*, I, pp. 564, 565 y notas 12, 13 y 15.

> temporal. Es la reivindicación del poder temporal para el Sumo Pontífice. Pero en rigor, este poder temporal no se extiende a todo el orbe, sino exclusivamente al ámbito del territorio donde el Pontífice gobierna –en la actualidad–, el pequeño Estado del Vaticano. Por otra parte, las imágenes de las dos espadas del Papa Gelasio y de la Bula «Unam Sanctam» deben interpretarse a tono con la época en que fueron empleadas, para afirmar que importan tan sólo reconocer que el gobierno de los hombres ha sido dividido entre dos potestades –la civil y la religiosa–, de la cual es indudable la superioridad de la segunda por el valor que encarna... **Hoy ningún autor católico** sostiene que la Iglesia, con ser superior al Estado, posea jurisdicción política; y de la soberanía temporal –como ya recordamos– queda la pequeñísima expresión de la Santa Sede, con la salvedad de que una cosa es sostener que el Papa sea gobernante temporal en sus estados –además de jefe espiritual de la Iglesia–, y otra muy distinta pretender que los gobernantes civiles de todo el mundo reciban su poder temporal de él".
>
> "En resumen, los Estados no dependen de la Iglesia en orden a lo temporal, ni sus gobernantes son súbditos de Ella en lo temporal. La supremacía de lo espiritual se traduce sólo en la superioridad de su poder sobre el poder civil **exclusivamente en materia religiosa**"[80].

Esta es la visión de Bidart Campos del ámbito de la potestad temporal de la Iglesia. Al parecer, calcada del "Defensor pacis" de Marsilio de Padua, y, con seguridad, completamente prescindente, no ya de las proposiciones del "Syllabus", sino de los textos paulinos de la Biblia. A él lo que verdaderamente le preocupa es que la "Soberanía del Estado" no vaya a ser afectada por nadie que invoque poderes de lo Alto. A lo sumo, el Papa podrá gobernar en la colina del Vaticano, como Rainiero de la dinastía de los Grimaldi regía en el Principado de Mónaco...

80. Bidart Campos, Germán José, *Derecho Político, cit.*, pp. 438, 439.

Destruida de esa forma la teoría “directa”, pasa Bidart Campos a exponer la otra doctrina (que él da por sentado que es la oficial de la Iglesia), con estas palabras:

> “Dijimos que la Iglesia no reivindica un poder directo sobre lo temporal. Pero sí asume un poder indirecto sobre las cosas temporales «en razón de pecado». Tal poder indirecto se explica brevemente de la siguiente manera: la Iglesia dispone de poder **directo sobre lo espiritual**, que es privativo de su jurisdicción; y como consecuencia de ese poder, tiene otro poder, **indirecto, sobre lo temporal**, no en cuanto temporal, sino en cuanto lo temporal concierne a la salvación del alma. Por eso se habla de poder indirecto en razón de pecado, o sea, en razón de que lo temporal se conecta con lo vinculado a la salvación...”.
>
> “La elaboración canónica de esta doctrina es antigua. **Santo Tomás** dice que la Iglesia tiene la espada espiritual en cuanto a su ejecución, y la temporal en cuanto a su **mandato; quiere decir** que lo espiritual se somete a poder directo, y lo temporal a poder indirecto, eminente, vigilante. En otro pasaje, el Angélico explica: «El poder temporal está **sujeto** al espiritual como el cuerpo al alma; por eso, **no hay usurpación ninguna de poder**, si el superior espiritual **interviene** en el orden temporal, en las cosas en las que el poder secular le está sometido y que por él le son cedidas». **Cayetano**, en su obra «Apología de la autoridad del Papa», **glosa** la opinión del Aquinate y escribe: «La potestad del Papa es directa respecto de las cosas espirituales...; por ello concurren con su potestad dos cosas: primera, que no es directa sobre las cosas temporales; segunda, que lo es respecto de las temporales en orden a las espirituales». Se sigue, por su naturaleza, que el poder espiritual tiene autoridad sobre el poder temporal **en vista del fin espiritual**, y es lo que quiere decir Santo Tomás cuando escribe: «en cuanto a las cosas en que el poder secular está sometido al espiritual». San Roberto **Belarmino**, en su libro sobre la potestad del Sumo Pontífice –«De Potestate Summi Pontificis»–, comenta: “por las palabras «directamente» e «indirectamente» entendemos... que el poder del Pontífice es,

> por sí y propiamente, espiritual, y por ello considera directamente como su objeto primario los negocios espirituales; pero indirectamente, esto en relación con lo espiritual..., considera las cosas temporales como su objeto secundario, al que no se vuelve ese poder espiritual sino en ciertas ocasiones". En frase de Garrigou Lagrange, el poder indirecto es el **mismo** poder espiritual atendiendo a las cosas del siglo en razón de los intereses eternos que están comprometidos... negar al poder espiritual el derecho de intervenir en la política, dice Maritain, es negar la existencia de un poder espiritual independiente... **Francisco de Vitoria** explica los mismos conceptos..."[81].

Las referencias eruditas que faltaban al tratar de los "curialistas", acá están suficientemente explayadas acerca de los "indirectos". Santo Tomás "traducido" por Cayetano; Belarmino, Vitoria, Maritain... ¿Hay algún otro doctor de la Iglesia acaso..?

Bueno: bien o mal tenemos expuesta sintéticamente por sus partidarios la teoría "indirecta".

Ahondemos un poco más en el asunto.

Pasemos a un expositor de primera mano. Para lo cual elegimos a aquel que reverencian los divulgadores: Jacques Maritain.

Ante todo digamos que Maritain, que no es historiador, selecciona tres fuentes historiográficas a fin de que le sirvan de apoyatura fáctica en sus teorías: las obras de Georges de Lagarde ("Investigaciones sobre el espíritu político de la Reforma"), de Jean Riviére ("El problema de la Iglesia y del Estado en tiempo de Felipe el Hermoso"), y de A. Baudrillart ("Las ideas que se tenían en el siglo XVI sobre el derecho de intervención del Soberano Pontífice en materia política"); amén de la consulta de los libros de Belarmino, Vitoria, Suárez, Cayetano, Torquemada y el repositorio de los Carlyle. No parece ser una bibliografía exhaustiva en materia tan controvertida. Así, si uno quiere compartir el dicho de G. de Lagarde: "Se puede afirmar con certidumbre que ésta (la «indirecta») es

---

81. Bidart Campos, Germán José, *Derecho Político, cit.*, pp. 440-442.

la **teoría normal del Medioevo**. Pudo ser deformada un poco en las épocas de crisis, mas en seguida ha sido precisada y restablecida en su integridad"[82]. Debería haber verificado la exactitud de tamaña afirmación con alguno de los grandes especialistas en historia eclesiástica medieval[83].

Quizás, por esa omisión informativa, Maritain simplifica las cosas al máximo. No ve sino dos teorías: la "directa" y la "indirecta"; y no alude a las "vías medias", con las teorías "coordinadoras" y "ex consequenti", (por consecuencia); o las asimila a la indirecta (como hace con la teoría del Cardenal Juan Torquemada). Que se equipare la doctrina de Vitoria (potestad "extraordinaria") con la "indirecta" de Suárez y Belarmino, podría pasar; pero no con el resto de la extensa gama de matices que se dan en esta materia.

Nos parece claro que lo que Maritain estiliza a sus efectos polémicos es la teoría argüida por Francisco Suárez y Roberto Belarmino. A ellos, en efecto, se remite expresamente al decir:

> "Belarmino («De potestate Summi Pontificis», cap. V) luego de haber definido la doctrina clásica del poder indirecto: «Por las palabras directamente e indirectamente... entendemos... que la potestad pontificia por sí, y propiamente, es espiritual, y por ello considera directamente, como su objeto primario, los negocios espi-

82. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.,* p. 253, nota 37; cfr. De Lagarde, Georges, *op. cit.*, p. 77.

83. Para la consulta de los documentos pontificios, se puede acudir a los repositorios célebres, como los de: Jaffé, Phillippe, *Regesta Pontificum Rommanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Leipzig, 1885-1888; Potthast, A., *Regesta Pontificium Rommanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII*, Berlín, 1874-1875; Kehr, P., Regesta Pontificum Rommanorum. Italia pontificia, Berlín, 1906-1935; Coulton, G. G., *Life in the middle age*, Cambridge, 1930; Silva-Tarouca, C., *Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi*, Roma, 1930; Calavera, F., *Thesaurus doctrinae catholicae et documenta magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus*, París, 1920; Raynaldus, O., *Annales Ecclesiastici*, Lucca, 1747-1756, 15 vols.; Baluzius, S., *Collectio Veterum Monumentorum*, París, 1678-1715, 6 vols.; *Registres des Papes*, París, Bibl. des Ecoles Françaises d' «thénes et de Rome, 1902-1917, 18 vols.; y la obra más moderna de: Lo Grasso, J. B., *Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus fontes selecti*, Roma, 1951. Asimismo, deben consultarse: Barker, E., "Medioeval Political Thought", en: Hearnshaw, F. J. C. (ed.), *The social and Political Ideas of some great Medioeval Thinkers*, London, 1967; Paul, J., *Histoire intelectuelle de l' Occident médiéval*, París, 1978; Passerin D'entreves, A., *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York, 1959.

rituales; pero indirectamente, esto es, en relación de lo espiritual, "reductive" y por necesaria consecuencia, para hablar así, considera las cosas temporales, como su objeto secundario, al que no se vuelve esta potestad espiritual, sino en ciertas ocasiones, como dice Inocencio III», se refiere explícitamente a Torquemada, Cayetano, Vitoria, Domingo Soto y muchos otros. Hace remontar a Inocencio IV, el término mismo de poder indirecto... quien afirmará netamente el poder indirecto sobre lo temporal, «ratione peccati». Los historiadores podrán discutir hasta lo infinito sobre las tendencias personales de San Gregorio VII, de Inocencio IV y de Bonifacio VIII. Sea lo que sea de esas tendencias personales, han profesado, como Papa, **sólo la doctrina del poder indirecto**".

"La doctrina de Belarmino ha sido retomada por Suárez. Retengamos de éste (ed. Vives, t. V, p. 366, n. 3) la fórmula siguiente: «No hay en el soberano Pontífice dos poderes, sino uno solo, que se relaciona directamente con las cosas espirituales y por vía de consecuencia, con las cosas temporales»"[84].

Le hubiere bastado a Maritain con transcribir sólo tres textos de los Pontífices que cita para que el lector tuviera una idea de la solidez de su tesis. Textos que podrían ser los siguientes (ya reproducidos por nosotros en el capítulo histórico):

1. "Quien puede abrir o cerrar el cielo, ¿no podrá juzgar las cosas de la tierra?". Gregorio VII, carta al Obispo Hermann de Metz.

2. "El Rey de Reyes nos constituyó en la tierra por su mandatario universal y nos atribuyó la plenitud del poder concediéndonos... el poder de atar y desatar en la tierra no sólo al que fuere, sino lo que fuere... El poder del gobierno temporal no puede ejercerse fuera de la Iglesia, porque no hay poder constituido fuera de ella... Nuestro Señor Jesucristo... formó en provecho de la Santa Sede una monarquía no sólo pontificia, sino real: otorgó al bienaventurado Pedro y a sus sucesores las riendas del

84. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.* pp. 167, 168. Para su afirmación histórica, su única fuente acá es Riviére, Jean, *op. cit.*, pp. 39, 54.

> Imperio, al unísono terrenal y celestial, como lo indica la pluralidad de las llaves. El Vicario de Cristo recibió el poder de ejercer su jurisdicción con una, en la tierra, para las cosas temporales, con otra, en el cielo, para las cosas espirituales". Inocencio IV, Bula "Eger cui levia".
> 3. "La potestad espiritual tiene que instituir a la potestad terrena y juzgarla si no fuese buena o se desviase de la justicia... Quien resiste a esta potestad, establecida así por Dios, resiste al mismo Dios".
> "Y aquel que niegue que la espada temporal está en poder de Pedro, ha entendido mal la palabra del Señor... ambas espadas están en poder de la Iglesia, esto es, la espada espiritual y la material". Bonifacio VIII, Bula "Unam Sanctam".

¿Se deducirá de ellos que, aparte las tendencias personales, dichos Papas han profesado "como Papas sólo la doctrina del indirecto"...?

Autores tan caros a Maritain, como Finke, Riviére y Glez, afirman que, cuando menos, en la "Unam Sanctam" existe una obvia defensa del poder "directo", siendo, precisamente, Belarmino quien fue el primero que intentó –sin éxito, por los demás, en el entender de los aludidos tratadistas– comentarla en otro sentido, diverso al que siempre se había entendido[85].

Tras ese error, Maritain acumula otro más grave. Porque si con anacronismo procura extender la teoría de Belarmino hacia atrás en la historia, luego la hipostasia cual un principio de "tesis", sin advertir para nada la

---

85. Llorca, García, Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, II. *Edad Media (800-1303)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 608 nota 94. Aunque ellos están en contra de la interpretación tradicional, no pueden menos que asentar: "Se ha dicho que en la bula «Unam Sanctam» se halla una frase totalmente inadmisible y falsa, indicio de una desmedida ambición imperialista; aquella que dice: «Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet». No han faltado tímidos exégetas que han querido traducir el «instituere» por instruir o adoctrinar, suavizando así el pensamiento del Papa. Mas también deformándolo. «Instituere» significa aquí lo mismo que en Hugo de San Víctor, de quien está tomado el texto y el contexto, instituir, establecer, fundar. ¿Pero no es una exageración y una falsedad decir que el Papa tiene el poder de instituir, establecer, dar legitimidad a un monarca? En nuestro modo natural (sic) de hablar, sí: no en el de aquellos hombres, imbuidos de lo que Arquilliére llamó «agustinismo político», para quienes sólo era cristianamente valedero lo elevado al plano sobrenatural": *op. cit.*, pp. 608, 609.

circunstancia histórica en que aquella doctrina se formuló. Para cubrir esa laguna histórica, deberemos nosotros efectuar la siguiente digresión.

Para entender la posición de estos dos notables religiosos jesuitas, Roberto Belarmino (1542-1621) y Francisco Suárez (1548-1617), nada menos adecuado que desgajarlos de su contexto histórico, en particular del sentido de sus controversias con el rey Jacobo I de Inglaterra (1560-1625).

Las fechas vitales marcadas ya nos anuncian que nos hemos internado bien en los Tiempos Modernos; es decir, que la Cristiandad medieval ha quedado atrás, y que la Iglesia tiene que lidiar con los monarcas de las Naciones-Estado, muy poco o nada predispuestos a reconocer la "plenitudo potestatis" del Romano Pontífice.

El tratadista español Juan Beneyto Pérez sí que ha entendido correctamente el significado de esa mutación histórica. Por eso, de entrada nos alecciona presentándonos este panorama:

> "El nuevo mundo del espíritu iniciado en el siglo XVI repercute en el hundimiento de la diarquía medieval. Desaparece el Imperio en su función de brazo secular de la Cristiandad y como símbolo de la unidad de Europa. **La Iglesia deja de ser la forma eclesiástica del orden político**... La Iglesia **se separa del mundo político** en la anterior estructura de éste".
>
> "... Es más, incluso **se supera el concepto de la Cristiandad**, en gran parte por el esfuerzo suariano".
>
> "Las cuestiones entre Pontificado e Imperio ya no se plantean sino **en forma defensiva**. La Iglesia se constituye sobre bases religiosas, abandonando las pretensiones de carácter terrenal... Los movimientos absolutistas obligan a reafirmar la autoridad del Papa, ocasionándose una verdadera **reelaboración** del curialismo, que encuentra nuevos servidores en la **Compañía de Jesús,** con función semejante en la Edad Moderna a la de los cluniacenses en la Media..."[86].

Trazado con ánimo modernista ("superación" de la Cristiandad, en clave hegeliana), no por ello el cuadro pierde su exactitud. La oración

86. Beneyto Pérez, Juan, *op. cit.*, p. 265.

principal en él es, por supuesto, "Iglesia a la defensiva". Puesto que los hombres –o, mejor dicho, sus gobernantes– no quieren que la paz y la justicia de Cristo reine sobre este mundo, la Iglesia no los forzará a aceptarlas. Al fin y al cabo los maravillosos logros medievales fueron obra del "consensus" de los pueblos y los reinos que buscaron y rogaron que la Iglesia los rigiera en todos los órdenes. Tal base social es la que había caducado.

En esa circunstancia –negativa a los ojos católicos– es donde se inserta la "reelaboración" doctrinaria de los jesuitas.

El detonante, la causa eficiente, la proporcionó el Rey Jacobo I de Inglaterra; escocés, de la familia Stuart, semicalvinista, discípulo del erasmista George Buchanan, era "tan pedante como escocés", dice con su "humour" G.K. Chesterton. Ya rey se sintió amenazado por el poder parlamentario y las teorías de la soberanía popular. Como era un hombre culto y erudito, compuso tres libros en los que perfilaba la teoría del llamado "derecho divino de los reyes": "Basilikon Doron", "True law of free monarchies", y "Triplice modo", auxiliado en esa labor teorética por los "políticos", como el archipreste Blackwell y Guillermo Barclay.

La tarea libresca del monarca se vio complicada con la contingencia política. En especial con sus relaciones con los católicos ingleses. Se venía de la época persecutoria de los Tudor, y se esperaba una mayor tolerancia con los Estuardo. Jacobo I osciló en su política conciliatoria, impugnada por el Parlamento, los puritanos y el Gabinete. Así, defraudó las expectativas de los católicos. Se descubrió en 1605 el llamado "Complot de la Pólvora", encaminado a volar el Parlamento con el rey allí presente. Y se achacó a los católicos la instigación de ese atentado. Antes, en 1604, se había promulgado un edicto contra el sacerdocio católico, y contra los jesuitas en particular; y, en julio de 1606, se impuso un nuevo juramento de fidelidad al monarca, apreciablemente dirigido contra los católicos que obedecían al Papa romano. La motivación de este juramento, explicaba Beneyto, fue la siguiente:

> "Había que afirmar que Jacobo I era rey legítimo y supremo señor; que ni el Papa ni la Iglesia tenían poder para deponerle ni para separar a los súbditos de su obediencia; que cualquier medida de esta índole sería considerada nula y calificada de complot contra el

> rey; que se rechazaba «con horror» la doctrina según la cual un rey excomulgado podría ser depuesto, muerto (que es todo el fondo del tiranicidio), y, en fin, que no se reconocía al Papa ni a nadie el derecho de dispensar o invalidar este concreto juramento"[87].

"De ahí –anotan Llorca, García Villoslada y Montalbán– se originó una controversia, en la que intervinieron Belarmino, Suárez, Du Perron y otros. El mismo Jacobo I quiso responder a Belarmino en defensa del nuevo juramento"[88].

Roberto Belarmino, S.J., ya se había caracterizado por sus dotes de polemista. Había mantenido controversias con Bayo, con los regalistas, y con los herejes. Más adelante, emplearía su capacidad contra los "siete locos de Venecia", es decir, los teólogos que sostenían al Senado véneto contra el Papa. Junto a Baronio responderían a Fray Paolo Sarpi, haciendo famoso el aforismo "Si juzgas la ley (eclesiástica), no cumples la ley". Además de colaborador de la edición latina de la "Vulgata", Belarmino se destacó por su humildad, su dedicación a la oración y la mortificación, costando que aceptara el Cardenalato. Condiciones sublimes que llevaron a la Iglesia a proclamar su santidad. Mas, su defensa de los derechos de la Iglesia y del Papado fue despareja, porque fue un "apologista" sin estricta formación escolástica tomista. Es famoso su "Tractatus de Potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus, adversus Guilleielmum Barclay", de 1610, atacado por el Parlamento de París. Pero su principal libro de propagandista "Disputa sobre las cuestiones discutidas en este tiempo", conocido como "De Controversias", no gozó del beneplácito del Papa Sixto V, que quiso incluirlo en el "Índex" de libros prohibidos.

Por sus dones personales evidentes, Belarmino fue muy apreciado en Roma. Lo que no significa que la Sede Apostólica lo acompañara en todas sus argumentaciones. Hemos visto que él se empeñó en una labor cuasi-panfletaria contra Jacobo I y sus colaboradores, particularmente contra Guillermo Barclay (1541-1605). Este teórico inglés había compuesto, a su vez, otro libro: "De potestate papae, an quatems in principes saeculares jus et imperium habet", que hizo

87. Beneyto Pérez, Juan, *op. cit.*, pp. 262, 263.
88. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.*, II, p. 922.

publicar en París su hijo John Barclay (1582-1621). A pesar de sus tesis monarquistas, y de su abierta polémica con Belarmino, el Papa Paulo V autorizó la edición del libro de los Barclay y aprobó su traducción al francés. No sólo eso. John Barclay se radicó en Roma, y contó con el auxilio y los honores del Papado. Dato sugerente respecto del mentado respaldo de la Iglesia a la teoría "indirecta" de Belarmino. Por ello, bien apunta Beneyto que si Belarmino fue la mayor figura en esa controversia, eso no obsta para que "en ciertas ocasiones fuera desaprobada, según deja ver el proyecto de incluir en el «Índex» la obra de Belarmino"[89].

Lo del P. Francisco Suárez, en este punto, es más breve. El granadino "Doctor Eximio", tenido en alta estima por su "De Legibus" (1612), fue instado por el Nuncio papal en Madrid a refutar el libro de Jacobo I y defender a Belarmino. Lo hizo con su obra **"Defensio fidei catholicae"** (1613), que le valió el honor de ser quemada en Inglaterra y, también, por el Parlamento francés. La escribió, dice Beneyto, por obediencia y "no sin repugnancia", por no ser un polemista nato, y porque se inscribió en esa "verdadera guerra de libelos" con los británicos[90].

En realidad, como se aprecia, las obras de Belarmino y de Suárez, tan magnificadas por los "indirectos", fueron escritos de circunstancias. Con el añadido de que esas condiciones variaron en seguida:

> "Pasadas estas borrascas, volvió a reinar una relativa paz y tolerancia (en Inglaterra)... Jacobo I hizo especiales concesiones a

---

89. Beneyto Pérez, Juan, *op. cit.*, p. 267. Sobre la personalidad de San Roberto Belarmino, se puede consultar a: Le Bachelet, H. M., *Belarmino, avant son Cardinalat 1542-1598*, París, 1911; Neri, B., *La vita le opere e i tempi di San Roberto Belarmino*, Torino, 1930; Brodrick, J., *Robert Bellarmin, Saint and Scoler,* Londres, 1961. Sobre su polémica con Jacobo I, ver: La Serviére, Jean de, *De Jacobo I Angliae Rege cum Cardinali Roberto Belarmino super potestate regia cum pontificia dispuntante*, París, 1900; y *La théologie de Bellarmin*, París, 1911, y 1928. Sobre la actividad teórica de estos jesuitas: Saitta, G., *La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti*, Turín, 1918.
90. Beneyto Pérez, Juan, *op. cit.*, pp. 271, 268. Suárez le escribió a su amigo don Rodrigo de Cunha, el 26 de junio de 1613: "No puedo dejar de llevar muchas faltas, por ser ese género de escribir, algo nuevo para mí y ajeno de mi profesión. Y así entré en esa obra con mucha repugnancia mía y por solo impulso del que me podía mover": Suárez, Francisco, *Defenso Fidel III. I-Principatus politicus*, ed. crítica bilingüe por Elorduy, Eleuterio, S. J. y Pereña Vicente, Luciano, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1965, p. XXXIII.

> los católicos, puso en libertad a muchos y, lo que fue más significativo, a pesar de la oposición de los anglicanos y puritanos, suavizó al fin de su reinado las leyes anticatólicas. De esta manera se hizo posible la reorganización de los benedictinos, franciscanos y jesuitas"[91].

En todo caso, Gilbert K. Chesterton encuentra un saldo no muy alentador para esas polémicas. El predominio del absolutismo en Inglaterra, contra los "papistas" considerados como revolucionarios:

> "El jesuita era, a los ojos del inglés, más que un conspirador, un anarquista. Las especulaciones abstractas son algo que aterrorizan al inglés, y especulaciones abstractas como las del jesuita Suárez son cosas de extrema democracia, y aquí ni siquiera soñadas"[92].

Que es un modo de decir que la apología pactista-indirecta lucubrada por Belarmino y Suárez para "superar" la ruptura de la Cristiandad, fue, en el fondo, contraproducente.

Y es todo este contexto histórico real el que Jacques Maritain ha omitido al ponerse a filosofar sobre dichas teorías.

Después, descontada la mala sustentación histórica del modelo mariteniano, viene la parte filosófica. En ella, se podrá o no estar de acuerdo con las posiciones de la Escolástica Tardía –vgr., con el invento de Cayetano de la naturaleza "pura"–; pero no cabe inducir al lector a confusiones o sincretismos con las definiciones de la Escolástica medieval. Santo Tomás no es Cayetano; Santo Tomás es Santo Tomás, y Cayetano es Cayetano. De igual modo, Roberto Belarmino es santo; también lo es Buenaventura. No por eso, los tomistas están obligados a seguir todas y cada una de las doctrinas de San Roberto Belarmino o de San Buenaventura. El argumento de autoridad humana, decía Santo Tomás, no es de los mejores en el orden filosófico. Ni en el teológico. Si Belarmino piensa

91. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.*, II, p. 923.
92. Chesterton, G. K., Pequeña historia de Inglaterra, Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1946, p. 166.

que "la base de la autoridad no es la gracia, sino la naturaleza"[93] esa es una opinión suya, con muy escasa sustentación bíblica o escolástica. Ahora tomemos el otro caso. Santo Tomás, apoyándose sobre lo escrito por San Bernardo sobre las "dos espadas", escribe que la Iglesia posee las dos espadas:

> "Tiene la espiritual en cuanto a su ejecución; pero tiene también la temporal en cuanto a su mandato" (In IV Sentent, Dist. 37, «expositio textus»)".
>
> "El poder temporal está sometido al poder espiritual como el cuerpo al alma; por ello no hay usurpación ninguna de poder, si el superior espiritual interviene en el orden temporal, en las cosas en que el poder secular le está sometido y que por él le son cedidas" ("Sum. Theol". IIa.-IIae., 60, 6, ad 3).

Esto es, en sí mismo, bien claro. Si la Iglesia tiene "mandato" en lo temporal es porque "manda" a un "mandatario" o ministerio. Si el poder temporal le está "sometido como el cuerpo al alma", la supeditación es evidente.

Pero... viene Cayetano y glosa al Aquinate, aplicando los diversos órdenes de causalidad, para concluir que el mandato es "en vista al fin espiritual"[94]. Lo cual podrá o no ser así –y más bien que sí–, pero no era esa la glosa pertinente. Santo Tomás estaba hablando "in re", no "finaliter"; de las espadas o potestades como tales, sin entrar allí en la consideración del por qué o el para qué. El esquivar el "qué", la cosa misma, supone una intención de soslayar o desvirtuar la constatación potestativa del Aquinate. Maritain, a quien no se les escapan esas perspectivas, las atribuye a diversos "puntos de vista":

> "Se debe observar solamente, entre los antiguos y los modernos, una diferencia de **punto de vista** en la manera de encarar y presentar esta teoría. Los primeros, colocados en un punto de vista más metafísico, y considerando ante todo la subordinación de los fines, insistían más en la **sumisión general** de lo

93. Beneyto Pérez, Juan, *op. cit.*, p. 269.
94. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.* p. 166.

> temporal a lo espiritual, y de los reyes a los Soberanos Pontífices, en razón del fin supremo sobrenatural por alcanzar. Los segundos, colocados en un punto de vista más **jurídicos**... tratan del poder indirecto en un sentido más estrecho, restringido a las intervenciones expresas de la Iglesia en lo temporal «ratione peccati», e insisten más sobre la libertad que la Iglesia, fuera de esos casos, deja a los poderes temporales".

Y, por si acaso, añade:

> "La doctrina de las dos espadas puede tener significado diverso, y reivindicar para la Iglesia no solamente el derecho de controlar a los soberanos temporales «ratione peccati»..., más también un dominio eminente sobre lo temporal **como tal**, que haría de los soberanos, ilegítimos sin su conformidad, sus simples delegados. Es, entonces, la doctrina del poder directo sobre lo temporal".

Proposición que completa diciendo que esta última, "no es si no una opinión teológica, y rechazada por todos los teólogos modernos"[95]. Claro que con el adjetivo "moderno" subrayado bien subrayado. Como también habría que remarcar que el "punto de vista más jurídico", es del Derecho Romano clásico o justinianeo, restablecido en el Renacimiento, por los legistas cortesanos con su consiguiente estatismo y paganismo. Como fuere, lo que nos queda aclarado es que Santo Tomás, por metafísico, era de aquellos que "insistían más en la sumisión general de lo temporal a lo espiritual". Si Maritain prefiere llamar a esa actitud "indirecta", es cosa de él; siempre que haya sido correctamente expresada.

Asimismo, no tendríamos el menor inconveniente en adherir sin restricciones al punto de los "fines" de la autoridad, tal como lo plantea Jacques Maritain. En efecto, explica él que el bien común temporal ("communicatio in bene vivendo") no puede ser entendido en un sentido naturalista:

> "... la vida humana recta, aquí abajo, supone la ordenación del hombre a su último fin, que es sobrenatural, y al cual conduce la

---

95. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.*, pp. 164, 159.

> gracia de Cristo; el bien de la ciudad debe por lo tanto servir, a su manera, a este **mismo fin último sobrenatural**, que es el de cada hombre en particular: la sociedad civil debe buscar el bien común temporal en cuanto que ayude a los hombres a obtener la vida eterna; la política misma, para hacer lo que debe, exige que lo espiritual prive sobre lo político, **que el orden de la salvación eterna prive sobre el orden de los bienes de aquí abajo; la ciudad, no está verdaderamente servida si Dios no es servido Él primero**... no puede hacer abstracción del orden sobrenatural... competiendo una sabiduría política completa a la teología...".
>
> "Por ello erróneamente se imagina a veces que el bien común «temporal», fin de la ciudad, significa un bien exclusivamente «material». **Es un bien material y moral a la vez, y principalmente moral**: la recta vida aquí abajo –en el tiempo–, de la multitud humana reunida en un cuerpo social. Pero estando ordenado cada hombre primeramente a un bien infinitamente superior, que es Dios, supremo fin sobrenatural de la vida humana, el bien común de la ciudad humana debe estar ordenado a este supremo fin sobrenatural"[96].

Lo compartimos, sin vacilación. Pero más nos hubiera gustado que Maritain mismo nos hubiera dicho quiénes son esos que "erróneamente se imaginan" lo contrario de lo que él ha expuesto, esto es, quiénes han sido los que han hecho "abstracción del orden sobrenatural". Porque, entonces, con nombres y apellidos, podríamos ya saber quiénes propiciaban la teoría "indirecta" y para qué.

Prosigamos nuestro camino de acuerdo con Maritain. En tres puntos que juzgamos fundamentales, a saber: a) la extensión del poder eclesiástico que él denomina "indirecto"; b) la determinación de los límites de competencia temporal y espiritual; c) la concreción moral o práctica de la potestad llamada "indirecta". En ese orden de materias afirma Jacques Maritain lo siguiente:

> 1) "Hemos visto que el poder indirecto está perfectamente limitado en su objeto formal. Es necesario que haya «Ratio peccati». Pero la

96. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.*, pp. 23, 179, 180.

materia en que puede encontrarse este objeto formal es **ilimitada**, y pertenece al Papa solamente juzgar de ello en cada caso".

2) "¿Quién juzgará de esta conexión y de la gravedad de los intereses espirituales comprometidos? **La Iglesia sola, evidentemente**. Es la Iglesia la que debe juzgar de ello, no solamente de acuerdo con las reglas de su jurisprudencia, sino sobre todo, nóteselo bien, según lo exige su responsabilidad maternal, la que se extiende **«indefinidamente»**... A la Iglesia sola, al **Papa sólo**, corresponde determinar, «hic et nunc», en cada caso particular, la extensión de su aplicación; juzgar que, en tal ocasión y en tales circunstancias, tal cosa temporal requiere el ejercicio del poder indirecto... Porque «sólo la Iglesia docente es el juez calificado de la relación de la cosas temporales con el último fin sobrenatural al que debe conducirnos»".

3) "La materia de ese poder es todo lo que, en las cosas exteriores y temporales, puede soportar esta razón formal, dicho de otro modo, tiene un valor moral, concierne a la actividad moral del ser humano. Y esto es, **prácticamente, ilimitado**... **No hay, en concreto, actos humanos moralmente indiferentes**. Sin duda, tomados en sí mismos y por el lado del objeto, ciertos actos no son ni buenos ni malos: pero nadie los realiza sino con un fin dado y en ciertas circunstancias dadas. En razón de lo cual son, entonces, en el hecho, buenos o malos, tienen necesariamente un **valor moral**... si un acto, en sí de orden temporal, concierne bastante gravemente al bien de la ciudad de Dios –bien no ya temporal, sino espiritual–, el poder espiritual puede someterlo a sus prescripciones... Cualquier categoría de obra temporal no sólo sentencia de derecho público o medida legislativa, cobro de impuestos, declaración de guerra o tratado de paz, sino también actividad de un grupo profesional o sindical o de un grupo político, ejercicio de tal o cual derecho cívico, etcétera; pueden entrar en conexión especial con el bien de las almas"[97].

97. Maritain, Jacques, *Primacía, etc.*, pp. 258, 37, 38, 35-37; cfr. R.P. Clérissac, Humberto, *El misterio de la Iglesia*, 3a. ed., Saint Maximin, 1925; Garrigou-Lagrange, Reginald, *Las exigencias divinas del último fin en materia política*, en: "Vie spirituelle", París, marzo 1927.

Materia ilimitada; conexidad, prácticamente ilimitada; juez único: el Papa. Tras establecer estas notas, apunta Maritain:

> "Estamos aquí en el punto de división, donde **toda concepción humana, por más alta que sea, se muestra insuficiente. Comprendo que tal poder escandalice a los incrédulos y a los heréticos"**.
>
> "... Que los católicos se escandalicen o se inquieten por ello, es **anormal e inquietante**"[98].

A nosotros, desde luego ni nos inquieta ni nos escandaliza. Pero, los partidarios comunes de la teoría "indirecta", los vitorianos de la Escuela Salmantina que han escrito cientos y miles de libros para demostrar que la naturaleza no es interferida por la gracia, que la razón natural sola es fundante del orden político, que el Estado es autosuficiente y lleva un sendero paralelo –es decir, que no se corta nunca con lo religioso– al de la Iglesia, y que el Papa carece de potestad temporal, o, al menos, si la llegara a poseer (lo que para ellos es altamente dudoso), sería en un mínimun absolutamente restringido, y, prácticamente, no ejercitable (porque Cristo, dicen, no hizo uso de su poder temporal, y, menos, lo podría hacer el Papa), esos tales: ¿se escandalizarán e inquietarán con estas categóricas palabras del maestro del modernismo contemporáneo..?

"Agrego que, todavía", concluye Jacques Maritain:

> "Pertenece **a la sola prudencia de la Iglesia**, determinar según las circunstancias y la gravedad de los casos, el valor que su **intervención** debe tomar en la gama riquísima y sutilísima que va desde el simple ruego o sugestión, o la simple exhortación, hasta **la orden formal** y los actos jurídicos más definitivos, digamos, para emplear el vocabulario moderno, dar al ejercicio de su poder indirecto un carácter directivo o un carácter **imperativo**, un valor de consejo o un valor de **precepto**"[99].

Perfecto. Si eso es así, no vemos por qué tendríamos que disentir con un poder de intervención imperativo, que puede llegar a la orden formal

98. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit*. p. 38.
99. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.*, p. 39.

con valor de precepto. Si a eso llama Maritain "poder indirecto de lo espiritual sobre lo temporal", coincidimos con el contenido, se lo denomine como se lo quiera denominar. Desde que lo único que importa en esta materia es que se reconozca, explícitamente y sin reatos de lenguaje, que la supremacía de lo espiritual supone la supremacía del Papado, conforme a las circunstancias, sobre el Estado o cualquier otra forma de autoridad civil.

Con lo que queda demostrado que, maguer los errores de formulación históricos o doctrinarios, si un pensador es realmente católico, llegará a Roma, puesto que todos los caminos conducen a ella.

6.3. El debate sobre lo "indirecto": Belarmino, Bossuet y Laurent

El Estado-Nacional soberano crea un grave problema doctrinario al cristianismo, conocido como de las "relaciones entre Iglesia y Estado". En cuanto se da por bueno al Estado –es decir, cuando se ontologiza una simple realidad histórica–, la cuestión se suscita. Y la solución se torna ardua, si no directamente imposible.

Porque, para el cristianismo el asunto se presenta bajo dos alternativas eventuales: se separa la Iglesia del Estado en nombre de su "libertad", o se erige al Estado en representante de la Iglesia en nombre del bien común. Ambas actitudes conllevan una serie de dificultades que, sopesadas, inclinan a una tercera posición: la concordataria, destinada a reglar las materias "mixtas". Solución ideal en teoría, pero que en la práctica se resuelve en un equilibrio inestable, semillero de pleitos y de discusiones interminables. Esto, puesto que nunca queda en claro quién es el "soberano", si la Iglesia o el Estado, o los dos a la vez.

No vamos acá a reproducir cuanta doctrina corre al respecto por el mundo moderno. Para eso están los manuales en boga. En lugar de esas reseñas pasatistas, vamos a ir derechamente al grano exponiendo a los dos más grandes autores generadores de la respuesta cristiana liberalizadora y regalista, respectivamente; esto es: la de San Roberto Belarmino y la del obispo de Meaux, Jacobo Benigno Bossuet. Luego de lo cual, las enfrentaremos con las de un escritor abiertamente anticristiano como lo fue Francisco Laurent. Creemos que este método será más ilustrativo que el

del registro de cuanto segundón de cuarta fila haya dicho algo sobre el problema. Y, en el orden indicado, pasamos ya a la consideración de esta materia.

1. San Roberto Belarmino (1542-1621)

Acerca de este santo apologista ya hemos adelantado lo suficiente. Simplemente, recordemos que su "Tratado de la Potestad del Sumo Pontífice" en asuntos temporales, de 1610, se redacta para poner a salvo a la Iglesia del absolutismo real de Jacobo I, rey de Inglaterra. Tal circunstancia debe ser infinitamente subrayada si es que se desea entender un poco su planteo.

Belarmino parte del versículo "Mi reino no es de este mundo" (Jn. 18, 36). Lo hace sin contar con la interpretación ortodoxa de este versículo efectuada por San Agustín referente a la diferencia entre la localización del Reino y la procedencia del Reino. Como, además, ignora casi todo el resto de la exégesis bíblica acerca del Reinado Humano Temporal de Cristo, no le resulta difícil concluir que la Iglesia carece de poder temporal directo. Sostiene que la potestad de Cristo, en todo caso, es incomunicable, y que es imposible que un hombre (Pedro) pretenda el poder que no pertenece más que a Dios. Añade que al Vicario de Cristo solamente se le han confiado las ovejas, como pastor de los fieles, y no de los infieles. (Tratado, V, 4). Entonces, afirma:

> "Lejos de nosotros (los cristianos) semejante enormidad (la de invocar el poder directo del Papa sobre los reinos); rechazamos todo imperio sobre las cosas de este mundo; nuestro reino **no está** aquí".

A continuación, se pregunta cuál es el poder del romano Pontífice, y se responde aseverando que es espiritual; pero que a causa de lo espiritual también cuenta con un poder "indirecto" sobre lo temporal (Tratado, V, 1, 3); potestad ésta que sí es absoluta (Tratado, V, 6, 1: "Asserimus Pontificem habere in ordine ad bonum spirituale, summan potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium Christianorum"). Así, alega, con análoga ignorancia, que:

> "Tal es la doctrina de todos los doctores católicos; no es posible negar al Papa este poder indirecto sin incurrir en herejía" (Tratado V, 1, 2).

De la condición de absoluto de ese poder indirecto extrae la segunda nota: la de la subordinación del poder temporal al espiritual (Tratado, V, 6, 3-5). Consecuencia indudable, que saca de la medieval comparación entre el alma y el cuerpo y de la tomista distinción entre el fin último y los fines temporales.

Por el sinuoso camino elegido, Belarmino va apuntando conclusiones ortodoxas. Por ejemplo, establece que –como el pastor que apacienta sus ovejas– el Papa puede compeler a los reyes herejes o cismáticos mediante la excomunión o la desposesión de sus cargos (Tratado, V, 7, 18-21). No como juez ordinario, pero sí como soberano espiritual, el romano Pontífice puede disponer de los reinos, si esto es necesario para la salvación de las almas (Tratado, V, 6, 7). Y es el mismo Papa quien únicamente decide cuándo un príncipe observa o no las normas de la fe (Tratado, V, 7, 11, 17). De consiguiente, tras deponer al Rey, el Pontífice puede establecer nuevos reyes, siempre solamente en virtud de su potestad espiritual (Tratado, "De translatione Imperii", I, 13). Luego, por igual motivo, también puede anular leyes civiles y constituirse en árbitro en los litigios de los reyes cristianos (Tratado, V, 8, 9, 10).

Más que en la Edad de la Plenitud de la Fe, Belarmino prefiere inspirarse en la época primera del cristianismo, cuando los mártires padecían los tormentos de Diocleciano, de Juliano y Valente; bien que le consta que eso sucedía porque les faltaba fuerza para deponerlos (Tratado, V, 7, 13).

Como fuere, Belarmino se ve precisado a concluir que:

> "En cuanto se admite la existencia de dos poderes, es necesario que uno de ellos esté subordinado al otro, si se quieren evitar incesantes colisiones y luchas. El género humano ha sido creado para la armonía, y no para la guerra. No hay más que un medio de realizar este orden divino, y es **subordinar** uno de los poderes al otro" (Tratado V, 6, 7).

Esa es, de manera muy sintética, la doctrina de la escuela jesuítica del siglo XVII que, si bien en sus consecuencias es prácticamente análoga a la teoría de la plenitud de la potestad pontificia, no lo es, para nada, en sus premisas teórico-escriturarias. Asunto que resulta palmario, y, por el cual, el Papa Sixto V prohibió la lectura de ese Tratado a los fieles, aclarando que:

> "Nos sentamos en el trono supremo de la justicia, y tenemos un poder soberano sobre todos los reyes y príncipes de la tierra, sobre todos los pueblos, no por humana, sino **por divina institución**"[100].

Belarmino se halló ante el hecho consumado del poder real absoluto, sedicentemente cristiano. Esa potestad, que se decía soberana, no admitía que nadie se inmiscuyera en sus manejos estatales. Encima, pretendía haber recibido directamente de Dios tal plenitud potestativa, que incluía el regalismo, esto es, la conducción por el monarca de los asuntos eclesiásticos. Por último, y para peor, alguno de esos reinos –el caso inglés, concretamente–, eran cismáticos o herejes. Frente a ese hecho, Belarmino arbitró la solución "indirecta". Concedía al rey absolutista que lo temporal, en tanto que proveniente del orden natural, caía dentro de su dominio exclusivo. A cambio de lo cual le reclamaba el terreno espiritual para la Iglesia. Ahí se bosqueja el separatismo de Iglesia y Estado, que sería tan del agrado de los católicos liberales del siglo XIX y de los católicos progresistas del siglo XX. "La Iglesia libre en el Estado libre", según la fórmula de Montalembert y Cavour. Pero Belarmino fue bastante más cristiano que sus futuros discípulos. No se le podía escapar –aunque no fuera tomista– la unidad sustancial del ser humano, que quedaba escindido por su fórmula dualista. El cuerpo para el Rey, el alma para el Papa. Sí; mas: ¿qué sucedería con todas las múltiples situaciones en que el alma incidía sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma..? Aquí, con Santo Tomás (y toda la Escuela posterior, incluido Maritain), San Roberto Belarmino contestaba ortodoxamente: como el alma es superior al cuerpo, el orden temporal se debe subordinar al divino, su fin último. ¿Cómo? –preguntaría el Rey–. ¿No habíamos quedado en que la Iglesia carece de poder temporal, y que éste le incumbe de forma soberana al monarca? ¿Acaso la soberanía, conforme a la definición de Bodino, no es "la potencia absoluta y perpetua de una república", perfecta, inalienable e indivisible? Sí, respondería Belarmino; pero como usted es cristiano y reconoce la existencia del orden divino, debe también consentir en que

---

100. Laurent, F., *Estudios sobre la Historia de la Humanidad*, t. IV, *El Pontificado y el Imperio*, Madrid, Librería de Anillo y Rodríguez, 1876, p. 110.

este es superior al humano; luego el Papa, la Iglesia, en tanto que representantes de Dios, pueden intervenir en ese plano temporal, "indirectamente". ¿Cuánto, hasta qué punto? Es la Iglesia quien lo decide y lo delimita. ¡Ah, no, no!, objetará Jacobo I. Usted quiere hacer entrar por la ventana lo que sacó por la puerta. La teoría "indirecta" no pasa de ser una jugarreta dialéctica, muy típica de los jesuitas.

Y así quedaron las cosas. El Estado se negó a tolerar esa intervención indirecta (solamente, en ciertos casos, se avino a la transacción concordatoria, sin concesiones en los principios soberanos, sino como si tratara con una potencia extranjera). No obstante, la diafanidad –que no la exactitud bíblica– de la doctrina de Belarmino hizo buena carrera en los medios católicos modernos. Inaplicada e inaplicable, figuraría en adelante como la genuina teoría católica acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, maguer los esfuerzos de Sixto V por esclarecer el entuerto. Irreal, luciría brillante sobre el papel de los tratadistas; sobre todo, de aquellos que no querían pasar por "retrógrados" ante la Modernidad, y no se animaban a sostener o rescatar la integridad de la Plenitud de la Potestad Pontificia imperante en la Edad de la Fe. Por esa circunstancia, la idea de Belarmino ha recibido casi tantas alabanzas teóricas cuanto inaplicaciones prácticas. La pregunta obligada que nos hacemos es, pues, ésta: ¿si no ha servido para modificar, en bien del cristianismo, la relación de fuerzas con el estatismo modernista, y si sus supuestos teológicos, históricos y filosóficos son falsos: para qué apegarse a ella..? Esta es una interrogación que atraviesa la época moderna, y de la que habrá que hacerse cargo alguna vez.

2 Santiago Benigno Bossuet (1627-1704)

"Más que una usurpación, es una locura... una superchería sin gracia", diría de la teoría "indirecta" de Belarmino el célebre Obispo de Meaux, Jacques Bossuet, en su famosa "Defensa de la Declaración del Clero Galicano" (París, 1701). El Pontificado no tiene ni poder directo ni indirecto alguno en las cosas temporales; su misión es puramente espiritual, "directiva". Es a los príncipes cristianos a quienes incumbe velar por el bien común completo de sus súbditos, y no a los Papas. De ahí que:

> "Querer, bajo pretexto de excomunión, deponer a los reyes y absolver a los pueblos del juramento de fidelidad, es más que

> una usurpación, es una locura" ("Defensio Declarationis cleri gallicani", libro I, sección 2, c. 1-5, 22-31).

Así quedaba entablada la formal polémica.

Controversia que, para que pueda comprenderse, requiere de mayores aclaraciones que las puestas al referirnos a Belarmino. En particular, precisa de una explanación del marco histórico donde se desenvolvió la obra apologética de Bossuet, esto es, en el "siglo de Luis XIV". Porque es bien obvio que si el escrito de Belarmino iba contra el absolutismo de Jacobo I de Inglaterra, no lo es menos que el estudio de Bossuet iba en favor del absolutismo de Luis XIV de Francia, "rey cristianísimo". Si tras las huellas de Belarmino se apuntan cuantos desean la "libertad" de la Iglesia frente al Estado, en el sendero de Bossuet caminarán quienes ansían la Iglesia de Estado, la Iglesia "protegida" por un Estado confesional, bien que soberano.

De consiguiente, pasamos al examen de esas notas históricas que rodean la doctrina de Bossuet.

2a. La personalidad de Bossuet

Predicador y orador sagrado, príncipe de la oratoria de su siglo, Bossuet fue un gran polemista: "murió peleando", dice Saint Simon. Con sólo dos de sus obras: el "Discurso sobre la Historia Universal" (París, 1681), y la "Historia de las variaciones de la Iglesia protestante" (París, 1688), sin contar sus "Sermones" o su "Politique tirée des propes paroles de l'Escriture Sainte", bastarían para registrarlo entre los más insignes apologistas cristianos de todos los tiempos.

Daniel-Rops ha dedicado páginas excelentes a la pintura intelectual y moral del Obispo de Meaux, preceptor del Delfín de Francia.

Si ya Lamartine había observado que en Bossuet "aparecen grado desigual el hombre y el talento", Daniel-Rops nos completará la imagen del Obispo con estas líneas:

> "Buen borgoñón y por tanto resistente, Bossuet es infatigable trabajador..., fundamentalmente bueno, hasta el punto de ser a veces ingenuo y dejarse prender en las astucias de los maliciosos –como su sobrino el abate–, generoso en todo, salvo cuando le

> exalta la pasión de la batalla, haciéndole perder el sentido de la medida y aun de la caridad, como en su lucha contra Fénelon. Pocos son sus defectos, si prescindimos de ese fanatismo en las disputas y de un excesivo gusto por los placeres de la Corte, el fausto, los honores y la dominación e influencia (e igualmente los bienes materiales, la buena mesa, el dinero...). De haber sido más humilde, más dulce, más abnegado, hoy figuraría entre los santos, en cambio no es más que un hombre; pero un hombre cuyo mérito más seguro es haber querido placer a Dios en todo cuanto hiciera, dijera o esperara: un hombre de fe"[101].

"Apologista impávido", lo llamará, cuya causa fue la del "triunfo del orden y de la disciplina sobre las fuerzas de digregación y de crisis", la "voz más poderosa de la cristiandad de su tiempo", quien:

> "rompía decididamente con la tradición de Belarmino y Suárez, comentando, desarrollando y precisando en estos términos la idea: «El trono de los reyes no es el trono de un hombre, sino el trono del mismo Dios. La autoridad real es sagrada; Dios instituyó a los reyes como ministros suyos; y por ellos reina sobre los pueblos. Débese, pues, obediencia a los reyes por principio de religión y de conciencia... Es inherente al carácter real una santidad que no puede ser borrada por crimen alguno»"[102].

Monárquico convencido, su figura será para los franceses realistas lo que Belarmino es para los católicos-liberales: un paradigma inigualado. No importa que el Obispo fuera probabilista en Ética y se hubiera inclinado por el cartesianismo en Metafísica. Todo se lo disculpan por su monarquismo, aunque un notable realista como Joseph de Maistre dijera de él que "fue un adulador de los poderosos".

El "águila de Meaux" –el apodo se lo dio Fénelon– llegó a ser "una especie de mentor de la Iglesia de Francia y, en cierta medida, del mismo

---

101. Daniel-Rops, *La Iglesia de los Tiempos Clásicos. El gran siglo de las almas*, Barcelona, Luis de Caralt, 1959, pp. 302, 303.
102. Daniel-Rops, *La Iglesia de los Tiempos Clásicos, cit.*, pp. 216, 217.

Rey"[103]. Y, como ellos, galicano. Tanto, que su "Discurso sobre la Historia Universal", en que divide las edades en doce épocas, concluye con Carlomagno, o el establecimiento del Nuevo Imperio", que "forma parte de la Francia"[104]. De esa Francia en la que el "Rey Sol" era un monarca absoluto "por la gracia de Dios". Junto a Edmundo Richer, Pedro de Marca, Pedro Pithou, Fleury, Semault, Lejeune, Frayssincus, De Dominis, Gerson, D'Ailly, Dupuy, Harley, Le Tellier, Dupin, Noel Alexander, Maimburg y Launoy, el Obispo maguer los importantes servicios prestados a la defensa del Cristianismo quedará registrado, para siempre, cual un adversario del Papado romano y de su infalibilidad. Por eso mismo, ésa será la nota biográfica que ahondaremos aquí.

2b. El siglo de Luis XIV

El cuño de Voltaire acerca del mayor rey Capeto es inapelable. El largo reinado de Luis XIV de más de medio siglo, en especial luego de la muerte del Cardenal Mazarino, presenta en el decir de Jacques Bainville un rasgo principal dominante, la tranquilidad: "el orden en el interior, la seguridad en el exterior: tales son las condiciones ideales de la prosperidad". Con Luis XIV "el rey reina y gobierna. La monarquía es autoritaria. Esto es lo que desean los franceses". "Si Luis XIV no ha fundado el Estado, lo ha dejado singularmente más fuerte. Había disciplinado sus elementos turbulentos". Y le había dado a la Corte un centro fastuoso: Versalles. "Versalles, continúa Bainville, sigue siendo un lugar histórico, no solamente para nosotros, sino para Europa entera... simboliza una civilización que ha sido durante largos años la civilización europea"; la sede de la "Europa francesa"[105].

Mas, el esplendor de la corte versallesca no puede hacernos olvidar la actitud antirromana que ella adoptó. Otro eximio historiador, Franz Funck-Brentano, nos sintetizará el problema, derivado de la "Pragmática Sanción de Bourges", del año 1438, por las cuales el rey Carlos VII había

103. Daniel-Rops, *La Iglesia de los Tiempos Clásicos, cit.*, p. 304.

104. Bossuet, Jacobo Benigno, *Discurso sobre la Historia Universal*, Barcelona, Cervantes, 1940, p. 532.

105. Bainville, Jacques, *Historia de Francia*, Barcelona, Iberia, 1950, 2a. ed., pp. 165, 187-189.

dado fuerza de ley a las diposiciones del Concilio de Basilea, y del Concordato de 1516, que obligaba a la Iglesia de Francia a seguir las normas de Roma, a pesar de la opinión en contrario de los Parlamentos y Universidades. Recuerda Funck-Brentano que el galicanismo, apoyado en la "Pragmática" y opuesto al Concordato, había contado con el beneplácito del todopoderoso ministro Cardenal Richelieu, y que:

> "Tales doctrinas iban a reanimarse con ocasión de las diferencias que surgieron entre la Corte francesa y la Curia romana hacia la mitad del reinado de Luis XIV. Las religiosas de Charonne pretendieron elegir por sí mismas su superiora, mientras el rey juzgaba tener derecho a designarla él mismo. El Papa Inocencio las apoyó y con esto surgió el conflicto de la «**regalía**»".
>
> "En el siglo XVII, los obispos de Francia poseían rentas propias que subvenían a sus necesidades. Aquello era llamado «el temporal» del obispado. En caso de defunción de un obispo, el rey gozaba de tales rentas hasta el nombramiento de sucesor, lo que se denominaba «regalía temporal». Además, durante aquel término de tiempo, el rey pretendía tener derecho a nombrar curas y otros cargos eclesiásticos que vacaran en el obispado, y a éstos se denominaba «regalía espiritual». Los obispos del norte y del centro se plegaron sin resistencia a este sistema, pero no así los del Languedoc".
>
> "Habiendo Inocencio XI creído oportuno intervenir, el rey invitó a su clero a proclamar las «libertades de la Iglesia galicana». De este modo se llegó a la célebre declaración de 1682, llamada «de los cuatro artículos», e inspirada, si no redactada por Bossuet...".
>
> "La Curia romana protestó. Inocencio XI, en un «breve fulminante», declaró que los obispos reunidos en asamblea habían obrado contra su honor sacerdotal y contra sus deberes de cristianos al conceder al rey el derecho de regalía. Luis XIV se mantuvo firme. Los doctores de la Sorbona que osaron hablar contra las «cuatro proposiciones» fueron **desterrados**. El rey no designó como obispo sino a sacerdotes que habían prestado su adhesión a la Declaración de 1682, pero el Papa rehusó darles investidura. A la muerte de Inocencio XI (1687), 35 obispados de

> Francia se encontraban sin titular. Aviñón, dominio del Soberano Pontífice, fue ocupado por los soldados del rey. Bajo Inocencio XIII, el embajador francés, marqués de Lavardin, entró en Roma a la cabeza de una fuerza armada. El Papa le excomulgó. Finalmente, sin duda bajo la influencia de sus confesores jesuitas y de la de Maintenon, el rey acabó cediendo. Los obispos nuevamente promovidos se retractaron de la Declaración... y el Papa confirmó al rey su regalía".
> "Dado como hablaba habitualmente Luis XIV –es decir, en términos análogos a los de su antecesor **Felipe el Hermoso**, en su conflicto con Bonifacio VIII– no hay que sorprenderse de los sentimientos galicanos que predominaban en la Corte de Francia..."[106].

En verdad, esa síntesis es demasiado sintética, puesto que reduce el galicanismo a una especie de regalismo, más o menos opinable según las circunstancias históricas concretas. Pero, como lo aclara Hilaire Belloc, se trataba de dos líneas culturales, la galicana y la ultramontana, que dividirían el bando católico francés y europeo. Así:

> "La dispuesta entre los galicanos y los ultramontanos consistió en lo siguiente: los galicanos favorecían el **poder episcopal** contra el poder papal, pero favorecían especialmente el poder **nacional** frente al poder internacional de la Iglesia Católica... La aspiración episcopal (a la «regalía») no era sino un reflejo de la aspiración nacional. En aquella época, la palabra «nacional» significaba «real»".

En tal marco general se inscribe el asunto de las "regalías" –o derecho de la Corona a administrar los obispados vacantes–; bien entendido que ese aspecto no era sino una parte de una cuestión que se remontaba en los siglos. En todo caso, la práctica de la "regalía", cual lo subraya Belloc era una "anomalía": pretender como un derecho lo que no era más un "abuso". El Papa Inocencio XI (Benedetto Odescalchi), a su vez, era perfectamente consciente del "carácter divino de su función"; y si podía

---

106. Funck-Brentano, F., *Luis XIV y su Corte*, Barcelona, Iberia-Joaquín Gil, 1943, pp. 168-170.

transar las fases presupuestarias de la querella, no lo iba a hacer con las dogmáticas.

El remate real se generó con la protesta del obispo jansenista de Pamiers, Caulet, por la extensión de la "regalía" a todo el reino. La apelación de Caulet ante Inocencio XI, provocaría, a su turno, la convocatoria a la asamblea del clero galicano, que se expediría con el conciliarismo nacido de Constanza y Basilea. Esto es, que más allá de las "regalías", lo que se percibía era "una clara intención de limitar al poder del papa". Advertido de ello, Inocencio XI publicó su Bula en la que clara y concisamente expresaba: "**Desaprobamos en absoluto** todo lo aprobado por la asamblea del clero francés..." Hubo, luego, diversas instancias, hasta que el clero francés se arrepintió. Empero, hace notar Hilaire Belloc que:

> "... al menos sobre el papel, el Papa había triunfado... los cuatro artículos fueron revocados... ¿Pero estaba Luis totalmente derrotado? ¿Y estaba derrotado el galicanismo? No; **no estaban derrotados**. El sentimiento nacional que se ocultaba tras él era muy fuerte. Cuando un siglo más tarde, la Revolución francesa y su parlamento estructuraron la constitución del clero, sus argumentos fueron extraídos completamente del galicanismo... subsistió la creencia de que era necesaria una división entre el poder papal y el de la nación francesa... todavía (hoy) tiene arraigo en los agentes diplomáticos más destacados y menos anticlericales de Francia"[107].

Si un rey "cristianísimo", asesorado por el "mentor" de la Iglesia de Francia, habían propugnado el galicanismo: ¿cómo los intelectuales católicos de tiempos posteriores no iban a considerar esa fórmula como una correcta solución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado..? Pues, no; ni Luis XIV ni Bossuet habían expuesto la verdadera posición católica; por eso habían sido reprobados por Roma; y tal censura proseguiría siendo válida a través de los siglos.

Por lo pronto, el muy cristianísimo rey –que andaba en tratos con los musulmanes–, volvió a provocar otro incidente con la Santa Sede. En 1687,

---

107. Belloc, Hilaire, *Luis XIV, cit.* pp. 259-269.

suscitó el asunto de las "**franquicias**", es decir, del derecho de asilo que se había arrogado las embajadas de los monarcas cristianos en Roma. El Papa Inocencio XI suprimió esa atribución –que facilitaba la impunidad de los delincuentes–, con la aquiecencia de las potencias cristianas, salvo Francia. Se cortaron las relaciones diplomáticas, el Pontífice anunció la Bula "In Coena Domini", de censura para los funcionarios galos, y Luis XIV respondió con el ataque dirigido por Lavardin. Éste, con sus soldados llegó a ocupar el palacio Farnese, e hizo caso omiso de la excomunión contra él formulada. Además, el rey decidió la invasión a Aviñón, y al condado papal de Venesino, desterró al nuncio y apeló al concilio. El nuevo Pontífice, Alejandro VIII, mantuvo la energía de su antecesor. El 4 de agosto de 1690 proclamó la Bula "**Inter Multiplices**", de condena al galicanismo (en sus famosos "cuatro artículos"). Y un tercer papa, Inocencio XII, obtuvo los resultados de la intransigencia de sus predecesores. En 1693 consiguió un arrepentimiento expreso y documentado de Luis XIV, en el que decía:

> "Tengo el gusto de comunicar a Vuestra Santidad que he dado las órdenes necesarias para que las cosas contenidas en mi edicto del 22 de marzo de 1682 tocantes a la declaración hecha por el clero de Francia, a que las pasadas circunstancias me habían obligado, **no sean observadas**"[108].

De esa forma concluía, de momento, el pleito galicano.

Dicha querella pensamos que no se hubiera suscitado de no mediar toda una teorización que endiosaba la monarquía. En el "Catéchisme Royal" del Obispo Godeau, se leía esta frase que gustó a Luis XIV: "Acuérdese Vuestra Majestad, en todo instante, de que es un Vice-Dios". Eso lo repetía el jurista Domat. "Los reyes son instituidos por Dios", aseguraba el consejero Le Bret. Y el mismo Bossuet escribía: "Los príncipes son **dioses**, según las palabras de la Escritura, y participaban en cierta manera de la independencia divina". ¿Qué de extraño, pues, que el Rey Capeto se sintiera depositario del poder divino, y arremetiera contra la Santa Sede? La certidumbre de ser un "Vice-Dios" permitió a Luis XIV realizar muchas obras buenas; pero, cual lo anota Daniel-Rops, a la vez llenó de

108. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, IV, Edad Moderna 1648-1963, Madrid, BAC, 1963, p. 83.

soberbia su corazón, al extremo de padecer "la ilusión de ser más que un hombre"[109].

Se dio, entonces, el equívoco del cesaropapismo, de la Iglesia confundida con el Estado en la personalidad sacra del Rey Sol. Tal confusión es la que explica que un monarca cristianísimo luchara contra Roma.

2c. Los artículos galicanos

Visto someramente el cuadro general de la cuestión, es hora de adentrarnos en la formulación galicana, a la que daría carácter resolutivo Bossuet en 1682.

En su "Historia de la Iglesia Católica", los padres de Llorca, García Villoslada y Montalbán nos informan de la teoría galicana en tiempos de Luis XIV:

> "Los principios galicanos habían echado hondas raíces entre los **juristas** franceses, y, por otra parte, el **conciliarismo** de Basilea seguía trabajando la conciencia de los eclesiásticos... En el terreno de las ideas, el galicanismo parlamentario, por una parte, y el galicanismo conciliarista, por otra, trataban de **humillar al Pontificado**, objetando los usos de la Iglesia galicana, «*secundum usus canonum receptos*»...".
>
> "Las doctrinas sobre la constitución del poder espiritual (derecho público interno), llevan frecuentemente el nombre de galicanismo **eclesiástico o episcopal**; las teorías sobre las relaciones de los dos poderes, real y pontificio (derecho público externo), se llaman galicanismo **político o parlamentario**...".
>
> "Los Parlamentos, en cuyo seno bullían a veces protestantes y jansenistas, tendían a proceder siempre conforme a este espíritu. En 1596, un abogado del Parlamento de París, **Pedro Pithou**, protestante convertido, reunió en su famoso librito de las «Libertades galicanas» toda la práctica de estas libertades: el papa en sus intervenciones en Francia depende de los antiguos concilios franceses; al contrario, el rey es completamente independiente del papa. El rey de Francia puede convocar concilios, dar leyes eclesiásticas, impedir

109. Daniel-Rops, *La Iglesia de los Tiempos Clásicos, cit.*, p. 219.

> la jurisdicción de los legados del papa, vigilar a los obispos. Para mantener estas prerrogativas, que no son concesiones pontificias, el rey puede recurrir al «placet», a la apelación como de abuso y a la apelación al concilio".
> "A comienzos del siglo XVII, **Edmundo Richer** trató de probar y fundamentar estas teorías en su libro «De ecclesiastica et politica potestate liber unus» (París 1611). Este galicanismo rígido no era del agrado de Richelieu, el cual buscaba uno más moderado".
> "Bajo su favor, **Dupuy** escribió en 1639 sus «Preuves des libertés de l'Eglise gallicane», y algo más tarde, en 1641, **Pedro de Marca**, consejero del rey, escribió su «Concordia sacerdotii et imperii», que llega a sostener la infalibilidad del papa, «sed cum aliquo consensu Ecclesiare»".
> "El galicanismo tenía su ejército en los parlamentario, en la magistratura, en muchos elementos de la misma Sorbona, en el alto clero; tenía su código y programa en las 83 máximas o principios prácticos de Pithou, que era como el catecismo del movimiento, y tenía su jefe en la persona de Luis XIV, que en su absolutismo había de echar mano del galicanismo como arma bélica contra Roma"[110].

El profesor de teología de Strasburgo Víctor Martín, pretende que el galicanismo se remonta al Gran Cisma, bajo el reinado de Carlos VI, y la Pragmática Sanción de Bourges, cual una vieja tradición carolingia, apoyada en los concilios nacionales y en el conciliarismo de Constanza y Basilea. Por otra parte, supone:

> "La unión, la colaboración entre el clero y el rey; la limitación de estos cuidados (de los asuntos eclesiásticos) a Francia, sin intención de proteger o reformar la Iglesia universal; la pretensión de unirse a una tradición local, pronunciando siempre sus mantenedoras frases llenas de franqueza y antiguas libertadoras. Los galicanos son católicos y pretenden seguir siéndolo aunque

110. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* IV, pp. 70-72.

> refrenando y controlando la acción de la Santa Sede en la Iglesia de Francia... ellos sirvieron en Francia de válvula de seguridad y se puede afirmar sin gran riesgo de equivocación, que contribuyeron poderosamente a mantener al país lejos de los caminos de la Reforma"[111].

Es, por supuesto, una visión muy benevolente del problema (que no tiene en cuenta la Bula de Retractación, del 26 de abril de 1463). Daniel Rops, quien también atenúa su condena por razón de que todavía no se había expedido el Concilio Vaticano I (1870) acerca del alcance del dogma de la Infalibilidad Pontificia, y que, por lo tanto, sería materia opinable, es más claro en relacionar el galicanismo con el absolutismo regio de Luis XIV. Dice así:

> "Al reforzarse, el absolutismo no podía apenas permitir que otro poder que no fuera el del rey, interviniera en Francia. Y el del Papa no era excepción. **Pedro de Marca** había muerto en 1662, pero su inteligente tratado latino acerca de la «Concordia del Sacerdocio y el Imperio» proporcionaba innumerables armas a los adversarios, probados o disimulados, del poder pontificio. El consejero de Estado **Le Vayer de Boutigny**, en un reducido manual que alcanzaría numerosas ediciones, vulgarizó aquellas nociones. Comparaba al Estado a un navío piloteado por un capitán y un piloto; el capitán tenía la plena autoridad en cuanto a la marcha del barco, su seguridad, la disciplina de la tripulación,

---

111. Roger, Juan, *Ideas políticas de los católicos franceses*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951; cfr. Martín, Víctor, *Les origines du Gallicanisme*, París, 1939, 2 vols.; *Le Gallicanisme et la réforme catholique*, París, 1920; *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, París, Bibl. Inst. Droit Can., 1929; Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siége*, 2 vols., París, 1894; Dubruel, M., y Arquilliére, H. X., *Gallicanisme*, en: "Dictionnaire apolegétique", París, 1911, II, pp. 193-273; y en: "Dict. Théolog. cath.", París, 1915, VI, col. 1096-1137; Hanotaux, G., *Théorie du gallicanisme*, Roma, Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, I, 1888; Leclercq, H., *Gallicana*, en: "Dict. d'archéol. chrét.", París, VI, pp. 473-593: Leclercq, J., *Qu' est-ce que les libertés de l' Eglise gallicane*, en: "Rech. Se. Rel.", 1933, 23, pp. 385-410; Dudon, P., Gallicanisme politique et théologie gallicane, en: "Rech. Scienc. Rel.", 1929, 19, pp. 513 y ss.; Thysman R., *Le gallicanisme de Mgr. Maret et l' influence de Bossuet*, en: "Rev. Hist. Eccl.", 1957, 52, pp. 401 y ss.; Sévestre, E., *Les idées gallicanes et royaliste du haut clergé á la fin de l' ancien régime*, París, 1917.

> mientras que el piloto era el encargado de la navegación, ahora bien, según esto, el capitán era el rey, y el Papa no era más que el piloto; por supuesto, el capitán tenía el derecho de controlar al piloto, ¡e incluso reprenderle si aflojaba!".
> "Así se desarrolló la corriente de pensamiento... con Pithou y Richer... conjunto complejo de teorías, tradiciones, intereses, suceptibilidades y rencores, el galicanismo no tendrá realmente en común más que una intención –pero decisiva– de **limitar el poder del Papa** y sus intervenciones en Francia. Bastaba esto para que Luis XIV se mostrara muy inclinado a manifestarles su simpatía, realizando en su persona la fusión del galicanismo parlamentario y del eclesiástico"[112].

A través de sus acciones concretas se puede medir mejor hacia dónde apuntaban, en el fondo, los doctores galicanos. Esos hechos se manifestaron entre 1661 y 1665, a propósito de tesis académicas que, aunque fuera de forma tímida, intentaban documentar la potestad pontificia. El Parlamento se inmiscuyó en esos temas doctrinarios oponiéndose a la tesis del jesuita Coret, en el Colegio de Clermont (1661), a la tesis del bachiller Drouet de Villeneuve y las declaraciones del cisterciense Lorenzo Desplantes (1663), al tiempo que la Sorbona censuraba los libros del carmelita Jaime Vernaut y del jesuita Mateo de Moya, en todos los casos por sostener la infalibilidad pontificia. Arnauld y los jansenistas se destacaron por su espíritu inquisidor; pero casi todas la facciones parlamentarias pujaban en su sectarismo galicano. Si bien el Parlamento tenía prohibido definir en cuestiones de doctrina, presionó a la Universidad para que ésta lo hiciera, repudiando las fórmulas "romanas". En la Sorbona:

> "Muchos doctores definían claramente la infalibilidad del Papa; otros más bien se inclinaban en favor de las libertades galicanas; entre ellos se encontraba Bossuet... 34 doctores se declararon indecisos, 55 antipapistas y 89 papistas. No obstante los votos contrarios, estaban en franca mayoría los favorables a las tesis romanas. Pero una serie de turbios manejos consiguió el 4 de abril se registrase el

112. Daniel-Rops, *La Iglesia de los Tiempos Clásicos, cit.*, pp. 248, 249.

> decreto (del Parlamento que prohibía se enseñase la infalibilidad pontificia) en las actas de la Facultad (de Teología)...".
> "La presión sobre la Sorbona de parte del Parlamento fue creciendo de día en día. Así sucedió con ocasión de haber defendido en 1663 la tesis de la jurisdicción suprema del papa sobre toda la Iglesia. El gran canciller Le Tellier amenazó a la Universidad con serias reformas, por lo cual el síndico Grandin, aterrado, se entrevistó con Le Tellier, y el resultado fue que el 8 de mayo fueron presentadas al rey por medio del nuevo arzobispado de París, Hardouin de Perefixe, las tesis siguientes: 1) no enseña la Facultad que el papa tenga autoridad alguna sobre las cosas temporales del rey; 2) al contrario, enseña que el rey en las cosas temporales sólo reconoce como superior a Dios; 3) que sus súbditos bajo ningún pretexto pueden ser dispensados de la debida obediencia; 4) jamás consentirá que se enseñe lo que sea contrario a la autoridad regia o las verdaderas libertades de la Iglesia galicana o a los cánones admitidos en el reino; 5) la Facultad no enseña que el papa está sobre el concilio ecuménico; 6) o que su doctrina es infalible sin el consentimiento de la Iglesia universal...".
> "... El Parlamento presentó dichas tesis como de toda la Facultad y las impuso a todas las universidades. El 4 de agosto aprobaba el rey estas medidas, y por su parte, prohibía la enseñanza de las tesis contrarias, favorables al poder pontificio".
> "Pero todavía no estaban satisfechos los galicanos, mientras no **purificasen** la Facultad de elementos díscolos, y en particular de los religiosos (de las Órdenes mendicantes)... La Universidad quedaba a merced del Parlamento galicano"[113].

Depurada la Universidad de los "papistas", la Sorbona bajó la cabeza, y condenó los libros de Vernaut y Moya (Guimenius). Por una Bula, el Papa Alejandro VII declaró nula la censura de esos libros. La Sorbona rechazó la Bula, y el Parlamento prohibió leer y propagar la bula. De ese modo prosiguieron las cosas hasta la llamada "paz clementina" (de 1668), tramitada por el Pontífice Clemente IX.

---

113. Llorca. García Villoslada, Montalbán, *op. cit.*, IV, pp. 73, 74.

Fue aquella una pacificación momentánea de los espíritus, pues en 1680 se reabrieron las hostilidades, como ya hemos visto por el asunto de las "regalías".

Entonces se reunió la Asamblea del Clero, en marzo de 1681, presidida por el arzobispo de París Harley. "El Papa nos ha llevado al extremo –exclamaba Harley– y se arrepentirá de ello". Prelado cortesano y de "costumbres galantes", según Saint-Simon, el arzobispo de París fue el alma de la resistencia antirromana. Él junto a Le Tellier, obispo de Reims, impulsaban la posición más extremista incitada por el ministro Colbert. En la Asamblea General, reunida el 1 de julio de 1682, primero, y el 1 de octubre del mismo año, después, se consideró la necesidad de una declaración formal. De su redacción se encargó Bossuet.

El "ingenuo y tímido Bossuet, quien en medio de sus innegables grandezas, se mostró débil y demasiado sometido a la corona". A él se debe la:

> Tristemente célebre "**Declaratio cleri gallicani de potestate ecclesiastica**". Comprende los cuatro artículos siguientes:
> 1) "A Pedro y sus sucesores, los vicarios de Cristo, y a la misma Iglesia se dio poder sobre las cosas espirituales y pertenecientes a la vida eterna, diciendo el Señor: «Mi reino no es de este mundo». Por lo tanto, los reyes y príncipes en las cosas temporales no están sujetos por ordenación divina a potestad alguna eclesiástica, ni pueden ser depuestos por la Iglesia **directa ni indirectamente** por la potestad de las llaves, ni sus súbditos pueden ser eximidos de la fidelidad y obediencia ni absueltos del juramento de fidelidad, y debe ser defendida esta sentencia como necesaria a la pública tranquilidad, como útil no menos a la Iglesia que al Estado y como concorde con la palabra de Dios, la tradición de los Padres y el ejemplo de los santos".
> 2) "La plenitud de poderes que la Sede Apostólica y los sucesores de Pedro, vicarios de Jesucristo, tienen sobre las cosas espirituales está limitada por los decretos del **concilio de Constanza** sobre la autoridad de los concilios generales, decretos aprobados por la Sede Apostólica, confirmados por los romanos pontífices y por el uso de toda la Iglesia y guardados por la Iglesia galicana con perpetua veneración, los cuales se contienen en la sesión quinta y sexta. Ni admite la iglesia galicana que se ponga en

duda la autoridad de tales decretos o se tengan por menos aprobados, o que su vigor y fuerza se restrinja a sólo el tiempo del cisma".

3) "De aquí que la práctica de la Sede Apostólica debe regirse por los **cánones** establecidos por el Espíritu Santo y consagrados por la veneración de todo el mundo, y están en vigor las reglas, costumbres y estatutos del reino e Iglesia de Francia y debe permanecer inconcusos los términos de nuestros padres. A la amplitud de la Sede Apostólica pertenece dar estabilidad propia a los estatutos y costumbres, confirmados con el consentimiento de tan gran Sede y de las iglesias".

4) "En las materias de fe, al Papa toca la parte principal, y sus decretos atañen a todas y cada una de las iglesias; pero su juicio **no es irreformable** sin el consentimiento de la Iglesia universal"[114].

Esos son los famosos "Cuatro Artículos", redactados por Bossuet, que la Asamblea del Clero Galicano aprobó el 19 de marzo de 1682, y que pueden ser resumidos así:

1. El Papa no tiene potestad alguna en materia temporal ni directa ni indirecta.

2. En materia espiritual el Concilio está por encima del Papa.

3. Las costumbres y los cánones de la Iglesia de Francia están por encima de las normas de la Santa Sede.

4. Las definiciones papales en materia de fe deben contar, además, con el consentimiento de todas las Iglesias nacionales.

Ni plenitud de potestad, ni supremacía petrina, ni universalidad eclesial, ni infalibilidad.

Atinado nos parece el juicio de D'Hulst sobre los "Cuatro Artículos":

> "Háblese mucho en ellos de las libertades de la Iglesia galicana; y, en realidad, lo que se hace libre por el primero de los cuatro artículos es solamente **el poder real**; lo que se esclaviza en todos los demás del documento es la Iglesia de Francia... libertad para con Roma hasta la misma insubordinación; sumisión

114. Llorca García Villoslada, Montalbán, *op. cit.*, IV, pp. 78, 79.

> para con el Rey hasta la misma esclavitud. Tal es el fondo de esa tradición detestable que vio nuestro siglo resucitar en los «Artículos orgánicos» o leyes del 18 germinal año X, añadidas fraudulentamente al Concordato de 1801, y mantenidas desde hace más de cien años por todos los gobiernos, a despecho de la protesta de la Santa Sede"[115].

Por supuesto, que esas "libertades galicanas" iban contra la ortodoxia católica. Por ello, el Papa Inocencio XI, por el Breve "Fili matris meae pugnaverunt", anuló las decisiones de la Asamblea gala, y el Papa Alejandro VIII, por la Bula "Inter Multiplices", del 4 de agosto de 1690, las declaró nulas de nulidad absoluta. Es decir, que los mentados "Cuatro Artículos" quedaron "todos inválidos y sin fuerza". A ello se suma la condena del Papa Pío VI con la Bula "Auctorem fidei".

Esa fue la suerte legal del galicanismo en tiempos de Luis XIV. Mas, cual hicieran en épocas anteriores como la de Felipe el Hermoso, los galicanos acataron pero no cumplieron. Esto es, prosiguieron a través de los siglos sostenidos, más o menos veladamente, el conciliarismo, el regalismo y la tesis básica de que el Papado carecía de autoridad temporal. La "Defensio" de Bossuet quedó, para esa mentalidad eclesial, como una obra inconcusa. Su arbitraria interpretación del versículo de San Juan –"Mi reino no es de este mundo"–, cual lo habían hecho Belarmino y la escuela jesuítica, y lo harían los liberales de todas las tendencias, la difundieron a pasto, como si fuera la exégesis de los santos Padres. Con análoga impavidez con que decían que los decretos de los Concilios de Constanza y Basilea continuaban en vigor, pese a que habían sido condenados por lo cánones del Concilio de Letrán de 1512 y 1517. Y es esa actitud recalcitrante la que nos ha movido a narrar las cosas como sucedieron y a memorar las censuras doctrinarias que recayeron sobre el galicanismo impenitente.

---

115. Hernández, Antonio, C. M. F., *La crisis del laicismo*, Bs. As., Poblet, 1952, p. 139.

2d. La "Defensio" de Bossuet

El Obispo de Meaux no se limitó a redactar los "Cuatro Artículos" de 1682, si no que, asimismo, los defendió. Bossuet, "una de las religiones de Francia", en el juicio de Sainte Beuve, empeoró las cosas al justificar su error de hecho. En un libro reeditado –la edición de Luxemburgo, de 1730, se denominó "Defensio declarationis celeberrimae quan de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus"–, persistió y ahondó en su equivocación galicana.

Por lo pronto se metió a tergiversar la historia del Papado romano. Con la finalidad de probar que el poder temporal de la Santa Sede era sólo un invento histórico, aseveró que fue Hildebrando quien fabricó la potestad temporal directa; agregando que sus decisiones no eran otra cosa que "una usurpación que se debe deplorar, porque ha cubierto a la Europa de sangre y de ruinas" ("Defensio", III, 3; 1, 5; 2, 9).

Controvirtiendo la tesis de Belarmino acerca de la potestad "indirecta", decía Bossuet:

> "Tal vez, vuestro ideal de perfección es el colmo de la imperfección. Dar a la Iglesia el poder temporal y el espiritual es en definitiva poner la omnipotencia en esta tierra en manos de un solo hombre. Este hombre es **falible**, aun cuando se le reconociera la infalibilidad en materia de fe. ¿Podría llevar un solo hombre el peso del gobierno de las cosas espirituales y temporales de la cristiandad? Este poder excesivo es incompatible con la debilidad humana; vendría a parar en la arbitrariedad y en la tiranía" ("Defensio", libro I, sec. II, c. 35).

Pareciera que está hablando de una hipótesis nunca verificada en la historia de Occidente. Porque, de lo contrario, debería haber puntualizado qué actos "tiránicos" le atribuía a un Inocencio III, por ejemplo. Y en cuanto al celo limitacionista ante la concentración personal del poder, a lo Montesquieu, diríamos, hubiera sido sugestivo que Bossuet lo aplicara al "Vice-Dios" absolutista del cual era cortesano.

El Obispo de Meaux prefería cargar las tintas contra Gregorio VII, "bête noire" del galicanismo. Como Fleury, se dedicó a rastrear impugnaciones imperialistas contra Hildebrando. Dio con un tal Sigberto de Gembloux,

y el clero de Lieja, que optaron por el Emperador Enrique IV en su querella con el Papado. En ellos Bossuet ve: "un testimonio de la antigua doctrina sobre la inviolabilidad de la majestad real contra las innovaciones de Gregorio VII". Y esa reprobación, se imagina, "ha subsistido" ("Defensio", III, 8).

De forma similar, objeta la doctrina de la translación imperial mantenida por la Sede Apostólica, arguyendo:

> "Los franceses deben rechazar muy lejos semejante pretensión (de los papas de deponer a los reyes) y los hechos en que se apoya. No es verdad que Childerico haya sido depuesto por el Papa; no es verdad que los soberanos pontífices hayan transferido el imperio de los griegos a Carlo Magno; estas revoluciones se han verificado por la voluntad del pueblo y no por la de los papas. Después de todo, aun cuando hubieran sido ciertas semejantes deposiciones, esto sería un hecho, pero no un derecho" ("Defensio", III, 25).

Multitud de hechos, referentes a reyes y emperadores, que siempre se realizaron en función de un principio religioso.

Mas, no creemos que valga la pena discutir caso a caso con Bossuet. Su fanatismo polémico, en esta obra estuvo guiado por su condición de obispo cortesano. "Ad usum delphini" había compuesto su "Discurso sobre la Historia Universal". Y "ad usum regis", escribió su "Defensio". La pasión de la batalla intelectual que libraba en favor de Luis XIV, fue la que nubló su gran entendimiento. Lo más lamentable de esa circunstancia fue que para cumplir con su objetivo monárquico-absolutista se lanzara a la aventura de sentar doctrina teológico-política. Es decir, que colaborara en la nefasta labor del estatismo moderno acumulando argumentos acerca del "paralelismo" de las soberanías respectivas de la Iglesia y el Estado. Que respaldara con su autoridad de eximio apologista ese extravío por el que tantos otros escritores contemporáneos proseguirían negando las atribuciones del Primado Romano. Por ese sendero llegaría a expresar Bossuet:

> "El poder real es de Dios, **lo mismo** que la Iglesia; no puede, pues, estar uno de ellos subordinado al otro. Dios, que ha insti-

> tuido ambos poderes, cuidará de que no se destruyan por la disensión y por la guerra" ("Defensio", lib. I, sec. 2, c. 35).

Partiendo de erróneos principios, Belarmino había alcanzado conclusiones prácticas verdaderas. No fue ese el caso de Bossuet, en el que sus premisas y consecuencias resultaban falsas por igual. De ahí que la "Defensio", fuera en definitiva, no otra cosa que un alegato adulatorio de las "esclavitudes galicanas", cual las calificara Joseph de Maistre. "Será difícil de encontrar una obra, aun en francés, más contraria a la recta doctrina", sobre el Pontificado, que la de Bossuet, dirá el Papa Benedicto XIV. Y si Clemente XII no la incluyó en el Índex fue sólo en consideración a la reputación del autor ("Epistola ad supremum Hispaniae Inquisitorem"). Tal, la reprobación expresa que recibió de Roma.

3. Francisco Laurent (1810-1887)

La tercera alegación que analizamos es la de F. Laurent, belga, abogado por Lovaina, profesor de Derecho Civil en la Universidad de Gante, comentarista del Código Napoleón. Su mayor fama proviene de su obra en 17 volúmenes titulada "Estudios sobre la Historia de la Humanidad", libre pensador manifiesto, creía en la inmanencia de Dios en la humanidad y su consiguiente progreso moral indefinido. Un solo parágrafo del volumen dedicado al Cristianismo bastará para conocer su posición religiosa. Dice así:

> "La doctrina cristiana es falsa, la conciencia humana la ha repudiado. Esta reprobación remonta hasta el fundador mismo del cristianismo... la historia está en su derecho desechando la idea de una revelación superflua... No se cree porque no se puede ya creer... ¿El cristianismo es la verdad absoluta? Desde el momento en que el cristianismo deja de ser una religión milagrosamente revelada, no es más que un hecho histórico; por lo tanto no puede haber cuestión respecto a la verdad absoluta"[116].

---

116. Laurent, F., *op. cit.*, t. IV, pp. 194, 7, 9.

Concepto que explica de modo suficiente por qué incrédulos masones españoles como Salmerón y de los Ríos fueran sus comentaristas, y que la versión castellana la hiciera otro cofrade de esa secta, Gavino Lizárraga.

Es en el tomo sexto de su obra, denominado "El Pontificado y el Imperio", donde Laurent incursiona derechamente en el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y donde reproduce y critica las posiciones de Belarmino y de Bossuet, del galicanismo y del ultramontanismo.

Ante todo, Laurent subraya allí lo que él piensa acerca de la Iglesia Católica. Seleccionados algunos fragmentos de tal concepción, leemos:

> "El derecho divino de los papas no es más que una inmensa usurpación, fundada en la superstición y en la ignorancia. No, el Papa no es el representante de Dios sobre la tierra; si lo fuera, el pontificado conduciría al despotismo más espantoso... tal como se le concebía en la Edad Media; es la teocracia en todo su horror... como ideal es una concepción falsa, casi sacrílega...".
>
> "... Esta convicción de la divinidad del cristianismo y de la divinidad del Pontificado no puede ser la creencia de la humanidad, porque se funda en un error: la revelación milagrosa del Verbo de Dios. El espíritu humano protesta pronto contra el derecho divino de los papas, sin considerar que el atacar al Pontificado es atacar al cristianismo tradicional... llegará un día en que los pensadores salidos de la reforma (protestante) se darán la mano con los libre-pensadores que niegan toda religión...".
>
> "Lo que predomina en todas las sectas, cualesquiera que sean sus opiniones, es que son una manifestación de la libertad de pensamientos; bajo este concepto las aceptamos como precursoras de la filosofía. El espíritu humano, por lo mismo que es libre, puede errar, **debe errar**; pero preferimos estos errores, producto de la actividad intelectual, a la pretendida verdad que impide el desenvolvimiento de nuestras facultades. Dejemos al hombre el libre uso de su razón... La Iglesia representa la tiranía y la servidumbre, las sectas representan la emancipación y la libertad... una protesta contra las supersticiones del catolicismo, una revolución contra el Pontificado y la Iglesia oficial... ¡Glo-

> ria a los herejes que han combatido la tiranía intelectual en su origen!".
> "... el poder espiritual no está ya en la Iglesia; está y estará cada vez más en la sociedad laica...".
> "El único medio de salvación para ella (la Iglesia), si es que la tiene, sería abdicar francamente todas las pretensiones del pasado. Pero para esto sería preciso romper con el cristianismo tradicional... La Iglesia continuará marchando por el camino que le señala su tradición; proseguirá la lucha contra el espíritu moderno hasta que se decida la victoria entre lo pasado y lo porvenir. Para nosotros el resultado de la lucha no es dudoso"[117].

Confesamos que al leer esa y otras páginas análogas, sentimos un enorme agradecimiento por lo escrito por este masón de tomo y lomo. Que se digan las cosas por lo claro, que se niegue al Dios Creador (aunque se refugie en la nebulosa panteísta y deísta), al Dios Redentor, a su Iglesia, a la Verdad objetiva, a la par que se exalte el error y a todas las sectas, establece un principio de honestidad intelectual que pocas veces se halla en autores que coinciden con Laurent, pero que lo disimulan bajo una fraseología pseudo-cristiana. Laurent es un ateo convicto y lógico consigo mismo. Un anticristiano militante. Por eso, y porque ha estudiado el problema en sus fuentes, es que bien sabe que el enemigo es el Pontificado y el Derecho Divino que lo respalda. Lo proclama con todas las letras, sin preocuparse ni poco ni mucho por quedar bien con algunos cristianos más o menos despistados.

Como ejemplo de lo antedicho valgan estas sentencias con que fulmina el poder espiritual, el derecho divino y la primacía pontificia:

> "La idea del poder espiritual es falsa... y lo que se llama el «otro mundo» es falsa. No hay más que un mundo; no hay más que una vida...".

---

117. Laurent, F., *op. cit.,* t. VI, *El Pontificado y el Imperio*, pp. 33, 39, 437-439, 491, 523.

> "En cuanto al derecho divino, en cuya virtud pretendía la Iglesia dominar las inteligencias, la humanidad lo ha rechazado como una usurpación, desde el momento en que, saliendo de la infancia, ha llegado a la edad de la razón...".
> "Si los fieles (de Francia, durante el Cisma) puedan salvarse sin papa durante cinco años, ¿por qué no siempre?... esperando que llegue un día en que la humanidad entera crea que puede alcanzar su salvación sin ningún intermediario entre ella y Dios".
> "No hay más que un medio de garantir la libertad completa del poder civil, y es negar toda soberanía al Papa".
> "Después acá los sucesores de San Pedro han perdido toda su influencia en los asuntos temporales, y si no se desprecia su autoridad espiritual es por una razón; porque el mundo ignora que haya papas: El Pontificado no es ya más que una sombra vana".
> "La sociedad laica, más ilustrada, más moral, dirigirá por sí misma sus destinos. Decrecimiento del poder de la Iglesia, marcha ascendente de la soberanía civil: tal es la ley de la edad que se va a abrir"[118].

La "ley" de las tres edades de Comte. Dado que la humanidad ha entrado en la edad de la razón, no requiere ya más de las supersticiones. "La Iglesia ocupa un lugar determinado en la escala infinita del desarrollo de la humanidad". Tal estadio irracional pertenece al pretérito. "Una civilización más avanzada que el cristianismo", tomará su lugar[119]. La "ley" del Progreso Indefinido de la Humanidad, del marqués de Condorcet. Si eso es así, el lector no puede menos que preguntarse: ante un dato ineluctable, ¿para qué gastar fuerzas en proclamarlo, si lo mismo necesariamente acontecerá..? O: ¿para qué pelear contra un enemigo muerto..? ¿No será acaso que tal adversario resultará más perenne que la física decimonónica determinista en que se apoyaban los anticlericales europeos..? Una duda metódica cabe frente a esas "ilusiones del progreso", que diría Georges Sorel. Pero los progresistas del siglo XIX, imbuidos de historicismo y cientificismo, reservaban su cuota de incertidumbre para la Verdad. Escribía Laurent al respecto:

118. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 60, 63, 488, 502, 517, 521.
119. Laurent, F., *op. cit.*, t. IV, p. 53.

> "La intolerancia es la de la esencia de toda religión revelada... El cristianismo, tal cual fue formulado en el concilio de Nicea, está fuera y por encima de la razón. El dogma de la verdad revelada por el Hijo de Dios, coeterno con el Padre, contiene el germen del despotismo intelectual que ejerció el Pontificado en la Edad Media sobre Europa... Dios no revela la verdad al hombre... la razón se resiste a aceptar las cadenas que se quisiera imponerle en nombre de una religión revelada. El pontificado, expresión de una religión revelada, es incompatible con esta ley de nuestra naturaleza; debe, pues, desaparecer... la Iglesia no está en posesión de la verdad absoluta; luego no hay revelación"[120].

Pilatos. Voltaire. ¿Qué es la verdad?, se interrogaba el segundo en la "Enciclopedia"; y se respondía: "de las cosas más seguras, la más segura es dudar". El criticismo, el relativismo y el indiferentismo condensados en una frase para uso de cuantos se sintieran –aun sin saberlo– discípulos del cínico de Ferney. Por lo demás, si la verdad no existe, la "tolerancia" ocupa su lugar. De ahí que Francisco Laurent repita:

> "La Iglesia no puede ser tolerante; la tolerancia sería para ella un suicidio... Las circunstancias, el progreso de las costumbres, pueden imponer tal vez a la Iglesia una tolerancia aparente; pero su principio seguirá siendo siempre intolerante... la intolerancia es de la esencia del cristianismo... En el siglo XIII la Iglesia era más franca en su intolerancia, porque sus convicciones era más fuertes y más sinceras... la Iglesia no puede rechazar la Inquisición sin rechazarse a sí misma"[121].

Bien entendido que para ellos "tolerancia" equivale a equiparación de la verdad con el error, del bien con el mal, y de la fealdad con la belleza.

Luego, tras esas premisas, se define al Papado:

> "Roma, severa, extraña a los sentimientos humanos, va a apoderarse del arma mortífera que ha forjado el padre de la Iglesia... La

120. Laurent, F., *op. cit.,* t. VI, pp. 337, 335, 338, 442.
121. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 442, 444, 469.

> supremacía del Obispo de Roma es una cuestión de doctrina que se refiere al dogma; la cuestión debe ventilarse en el terreno de la teología... Los hombres, más audaces que han ocupado la cátedra de San Pedro han tenido que contar con el poder de los hechos... Los teólogos no conocen estas limitaciones, libres en sus procedimientos, desenvuelven la teoría de la omnipotencia de los Soberanos Pontífices con el rigor brutal de la lógica. Oigamos a los ultramontanos... El poder de los reyes no es más que una delegación del poder del Papa; no proviene de Dios, solamente el poder pontificio proviene de Dios. El Emperador es el servidor del Papa, de donde se deduce la consecuencia lógica de puede ser nombrado directamente y depuesto por él... El Emperador administra el Imperio, pero siempre bajo la soberanía del Papa; si no hay armonía entre ellos debe obedecerse al Papa... Si los Soberanos Pontífices eran celosos por la extensión de su poder, es porque este poder era a sus ojos un derecho que habían recibido de Jesucristo y que ejercían en interés de la Cristiandad. El poder por el poder no ha sido jamás el objeto de los grandes Papas; tenían una ambición más elevada... Gregorio VII pretendía tener derecho a la soberanía de todos los reyes de Occidente; Inocencio III parece realizar esta elevada ambición... tiene la firme convicción de que le pertenece el imperio de las cosas espirituales y de las cosas temporales, y su genio está a la altura de su ambición... El poder de los soberanos pontífices era esencialmente un poder de opinión".

Con esa descripción pareciera que Laurent aceptara la grandeza del Papado medieval. Sin embargo, acto seguido, la declara "una usurpación fraudulenta", y se hace eco del "Defensor Pacis" de Marsilio de Padua:

> "Marsilio es un precursor de la reforma... Los protestantes no han añadido nada a los argumentos con que Marsilio destruye la divinidad del poder pontificio. Prueba, con el Evangelio en la mano, que ninguno de los Apóstoles ha tenido primacía; que San Pedro, lejos de tener una autoridad especial, parece siempre el igual de los demás discípulos de Jesucristo, que no puede

> haber dado a Roma una supremacía que él mismo no tenía... ¿Si Roma no tiene el poder espiritual, cómo ha de tener el poder temporal? Hay más: las pretensiones del Pontificado están en oposición con la esencia misma del cristianismo: «La Iglesia no tiene por misión el gobernar las cosas de este mundo; no debe ocuparse más que de la vida eterna; la vida actual es del dominio del Estado. El Evangelio es una ley puramente espiritual; Jesucristo no ha venido a gobernar la tierra, sino a predicar el reino de los cielos»... En el siglo XIV las ideas de Marsilio eran irrealizables; aún en el siglo XIX no se han realizado por completo. Marsilio es más bien un precursor de la revolución que de la reforma"[122].

Ahora quedamos relativamente en claro. Relativamente, porque tan pronto Laurent concede que la potestad papal es de la esencia del cristianismo, como de inmediato lo niega. En realidad ese es un terreno dificultoso para el jurista belga. Al no creer en la verdad revelada, al tener a Cristo por un impostor, no se advierte bien a qué título puede él laudar el pleito interno de los cristianos.

Empero, concedámosle el beneficio de considerarse un observador imparcial de una controversia ajena. Hacemos esta concesión provisional, dado que el mismo Laurent va a adentrarse en el asunto que denomina del "ultramontanismo y el galicanismo". Es allí donde procederá a juzgar la doctrina "indirecta" de Belarmino y la vía "directiva" de Bossuet, enfrentadas con las teorías "directas" de los defensores del Papado. Y no deja de ser interesante contemplar a este masón ateo en su afán por dictaminar a cuál de sus oponentes le asiste la razón. Concretamente, acá nos importa su valoración de los escritores anti-pontificios.

En tal sentido, señala acerca de la tendencia "indirecta" lo que sigue:

> "Belarmino ha refutado con facilidad tan extraña teoría (la «directa»), sin embargo, ha invertido en ello mucho cuidado, mucha ciencia y mucha lógica, porque no combatía solamente a los escritores, sino al derecho divino del Pontificado. Aun

122. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 440, 415-417, 247, 248, 226-228, 418-420.

cuando el sutil teólogo devuelve a los papas por medios indirectos lo que parece arrancarles negando su poder directo, su libro desagradó tanto que Sixto V lo incluyó en el número de las obras cuya lectura está prohibida a los fieles por la Iglesia...".
"Belarmino participa al parecer de las ideas de los protestantes. Esta es una sagacidad de jesuita... El hábil teólogo sabrá reconquistar todo el terreno que parece haber abandonado... La teoría del poder indirecto ha encontrado acogida; ha llegado a ser la doctrina dominante de los defensores del Pontificado. No se cuidan de reclamar para los soberanos pontífices ningún poder temporal; no piden más que el poder espiritual... sin embargo... no difiere del derecho directo más que en teoría; es **una disputa de palabras**, pero las consecuencias de los dos principios son las mismas... ¿Nos vendrán aun a decir que el poder indirecto no afecta a la independencia de los reyes? Respondemos con Bossuet que eso no es más que una superchería sin gracia. La teoría del poder indirecto es una doctrina nacida en las escuelas... este poder espiritual es absoluto... pone a los reyes y a los reinos en manos del Soberano Pontífice. Si de la teoría pasamos a la historia, veremos que los grandes papas de la Edad Media **ignoraron la distinción del poder directo y del poder indirecto**... Desde Gregorio VII no ha variado a doctrina del Pontificado. Inocencio III se expresa con una seguridad que es el sello de la omnipotencia: «Jesucristo ha confiado a San Pedro el gobierno, no solamente de toda la Iglesia, sino de todo el siglo... ha puesto al frente de uno y otro, del Imperio y de la Iglesia, a una sola persona, que es su Vicario en la tierra»... La doctrina de Inocencio III es la del poder directo del Pontificado sobre lo temporal. ¿Qué importa después de esto que el Pontificado reconozca la existencia de un poder temporal y que llegue a declarar que no quiere usurpar este poder? Esto son inconsecuencias, faltas de lógica, o mejor dicho, concesiones de palabras. ¿Se quiere conocer el pensamiento íntimo del Pontificado? Brilla como el rayo en la célebre bula de Bonifacio, («Unam Sanctam»), admirable por el sentimiento de la unidad que revela, aun cuando rebose en ella el orgullo de la omnipotencia...".

> "Usen los partidarios del Pontificado en la exposición de su doctrina de la misma franqueza que usaban en su lenguaje los Gregorios y los Inocencios; confiesen que, por su naturaleza de poder espiritual, el Pontificado debe ejercer también el poder temporal. La lógica y la tradición les obligan a ello"[123].

No es mala requisitoria. Con obvias salvedades, la admitimos, y, es tanto que católicos e historiadores, le contestamos al señor Laurent: en efecto, el Papado goza de Primacía y de jurisdicción de imperio de modo plenario.

Desde este ángulo de enfoque de este escriba de la Modernidad, se ha detectado un hecho real. Expone, en ese orden Francisco Laurent:

> "La cuestión está presentada con claridad (por Inocencio IV)... el Papa reivindica igualmente el poder temporal, no como una consecuencia del poder de atar y desatar, no como un derecho indirecto, sino como un derecho **directo**, transmitido por Jesucristo, rey y sacerdote, a su Vicario...".
>
> "El Papa (Inocencio III) tenía la convicción de su misión divina: jefe espiritual de la cristiandad, dominaba a los reyes y a los emperadores del mismo modo que el alma domina al cuerpo; su grandeza eclipsaba la monarquía, lo mismo que el resplandor del sol oscurece la débil claridad de la luna...".
>
> "Si la lógica guíase siempre los espíritus, la Edad Media, que reconocía el poder espiritual de la Iglesia, hubiera debido aceptar también la dominación temporal que se deriva de ella, como se deriva una consecuencia de un principio...".
>
> "Los monjes que atacan el poder temporal del Pontificado... no notan que el Papa pide el poder temporal con **el mismo título** que el poder espiritual: negar el uno es poner en duda el otro. Un principio reconocido como falso en sus consecuencias, está muy expuesto a ser negado...".
>
> "Las pretensiones de Gregorio VII son ya poco compatibles con la teoría del poder indirecto: ¿en un poder indirecto el que

123. Laurent, F., *op. cit.,* t. VI, pp. 102, 103, 105, 108-110.

reclama Gregorio, exigiendo a Guillermo el Conquistador el juramento de vasallo? ¿El al Papa, como jefe de la Iglesia, a quien el Emperador de Alemania presta fe y homenaje? ¿Es como sucesor de los apóstoles como Gregorio se llama soberano de todos los Estados de la cristiandad..? El Papa no combate por la libertad de la Iglesia, sino por su dominación...".

"Desde el momento en que se reconoce el poder espiritual del Papa, es imposible dejar de reconocerle el poder temporal, porque el poder espiritual es la soberanía, y la soberanía no se divide: es completa o es nada. La lógica obligada, pues, a los partidarios del Pontificado a concederle la soberanía en el orden temporal lo mismo que en el orden espiritual, o sean las dos espadas, como se decía en la Edad Media. La mayor parte de ellos no vacilaban en decir que el Papa tiene un poder temporal directo y absoluto... Jesucristo, decían aquellos **ultramontanos puros**, era omnipotente en la tierra y en el cielo, y ha delegado su poder en San Pedro y sus sucesores... Esta es **la verdadera teoría**, tal como los papas de la Edad Media la habían practicado y aun formulado en sus altivos decretos...".

"Había otros defensores del Pontificado que, **menos dominados por la lógica**, trataron de conciliar la soberanía de los papas con la existencia de las nacionalidades... Esta opinión respetaba en apariencia los derechos de las potencias seculares; en realidad conducía al mismo resultado de absorber el poder temporal en las manos del que ejercía el poder espiritual... Esta doctrina, que en apariencia satisface a los príncipes, acabó por prevalecer en los tiempos modernos bajo la inspiración de los jesuitas, pero tomando otra forma. Belarmino niega atrevidamente que el Papa tenga el poder temporal; pero reconociéndole una acción indirecta sobre las potencias seculares, llega a las mismas consecuencias que el ultra-montanismo...".

"Las consecuencias del Dante es que no hay salvación para la cristiandad más que en la destrucción del Pontificado temporal, es decir, del Pontificado tradicional; esto era pedir la ruina del

> cristianismo histórico, porque este cristianismo y el Pontificado se confunden"[124].

Con ese criterio lógico, Laurent refuta a Belarmino y demás seguidores de la teoría "indirecta". La réplica a Bossuet y los regalistas es más breve. Alaba sí al "sabio arzobispo de París de Marca", por haber dicho que "la concordia del sacerdocio y del Imperio no ha existido nunca más que en los libros que tratan de este asunto". Encomia a Fenelón por haber anhelado un retorno al cristianismo primitivo, con una Iglesia "libre y desnuda". Se entusiasma con la conducta de Felipe el Hermoso ante Bonifacio VIII, con la Pragmática Sanción de Bourges, y con los legistas de los Parlamentos y los doctores de la Sorbona que secundaron a Luis XIV. Y se aprovecha de los argumentos antipontificales de Bossuet. Pero, de nuevo la lógica y la historia, expresa que las conclusiones de los galicanos:

> "bajo el punto de vista católico son inaceptables... El galicanismo, lo decimos sin dejar de admirar el genio que le ha dado el esplendor de su nombre (Bossuet), es **un tejido de contradicciones y de inconsecuencias.** Pide que tanto la Iglesia como el poder real sean soberanos en su esfera: aquélla en las cosas espirituales, éste en el gobierno de las cosas temporales. Hemos dicho ya que esta separación de lo espiritual y de lo temporal es **imposible**. El hombre es esencialmente un ser moral, y todos sus actos participan de esta naturaleza. Todo acto del hombre interesa a su fin, a su salvación, todo acto cae, pues, bajo la jurisdicción del poder espiritual, y este caso, ¿qué queda para el poder real? Si se deja al Estado el gobierno de lo que se llama las cosas temporales, se le concede parte del dominio espiritual. ¿No es la justicia la manifestación del orden moral? ¿No es la enseñanza la dirección moral de la infancia y de la juventud? La guerra, la paz, los más grandes intereses de los pueblos, ¿no afectan el orden moral? El Estado ejerce, pues, necesariamente una autoridad espiritual. La lógica de los principios lo exige... Los galicanos dicen que el poder temporal ha sido establecido por Dios; pero ¿se puede decir que el Estado es un poder si está

124. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 291, 292, 357, 364, 405, 230, 497-499.

> subordinado a otro poder en el ejercicio de sus más importantes funciones? Un poder que es a un mismo tiempo y por los mismos conceptos independientes y subordinado, es un contrasentido. ¿Habrá que declarar, para salvar la independencia del poder temporal, que no está sometido a la Iglesia por ningún concepto? ¿A qué se reduce en este caso el poder espiritual reconocido a la Iglesia?... Los Galicanos negaron, por consiguiente, el poder temporal de los papas. A decir verdad, no es la lógica la que se engaña: son los falsos principios. Los Galicanos hubieran debido remontarse al origen del poder temporal que remontaban; pero sus creencias religiosas no les permitían atribuir a la doctrina católica los abusos que condenaban; preferían creer que aquellos abusos eran condenados por el catolicismo. Comprendemos los sentimientos de los galicanos, pero no podemos participar de ellos. Bossuet, al ver en el poder temporal de los papas una violación de la ley evangélica, ha debido rechazar toda intervención temporal de la Iglesia, lo mismo en lo pasado que en lo presente... Para nosotros el poder temporal de los papas no es de derecho divino, como tampoco el poder espiritual de la Iglesia"[125].

Formulada su acerada crítica, Laurent otorga a los ultramontanos "puros" la razón en el debate. Indica así:

> "Había una razón más sólida y creemos irrefutable: si se reconoce a la Iglesia un verdadero poder, tiene que ser soberana, y no puede haber más que una soberanía".

Agrega que la respuesta de los galicanos "es mala". Que la respuesta exacta la han dado los Estados Modernos, "y consiste en anular el poder espiritual... negar toda soberanía al Papa". El galicanismo, añade, "no iba tan lejos". Tampoco los protestantes consiguieron llegar al fondo de la cuestión. El asunto en definitiva, según Laurent, se plantea en estos términos:

---

125. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 126 y nota 2, 123, 379, 118, 125, 126, 129.

> "... no hay nada más incurable que la ambición fundada en un derecho divino; mientras los pueblos perseveren en la inocentada de creer que el Papa es el representante de Dios sobre la tierra, este Vicario de la Divinidad querrá ser rey del mundo. No hay más que un medio de poner fin a estas orgullosas pretensiones, y es **negar el principio** de donde se derivan. Para esto es preciso, o **salir del cristianismo y rechazar el derecho divino** de los sucesores de San Pedro juntamente **con la revelación** en que se apoya, o sostener con los protestantes que el poder de los obispos de Roma es un poder usurpado, que no tiene ningún fundamento en las palabras del Evangelio. **El primer medio es el único que conduce al fin**... La conciliación es imposible".

Laurent, lo repetimos, no es un indocumentado. Ha examinado con ahínco y prolijidad la Biblia, la Patrística, la Escolástica y la Apología moderna. Ha vacilado entre su notoria simpatía hacia cuantos han disminuido la Plenitud de la Potestad Pontificia y su propensión al rigor lógico. Por último se ha decidido: si se acepta la autoridad de la Biblia, los ultramontanos puros son los que tienen la razón. Entonces, no le queda otro remedio que manifestarle a sus admirados reformistas y disidentes que sólo rechazando a Cristo y a la divina Revelación se podrá combatir adecuadamente al Primado Romano. Nada de teorías "indirectas", a lo Belarmino; nada de doctrinas "directivas", a lo Bossuet; nada de quejas por la "usurpación", al modo protestante. Si no se desea compartir la visión "directa" sobre la autoridad de la Santa Sede, el "único medio" conducente es el del repudio del cristianismo mismo. Francisco Laurent fue un dialéctico frío e implacable. Al cabo de su excursión impugnatoria, les deja este consejo a todos los cristianos que, con variadas y hasta opuestas arguciones, han intentado, como él, arremeter contra la fortaleza Romana:

> "**Sed más consecuentes. No reneguéis de vuestro pasado**, o temed que, al repudiar vuestra herencia, abdiquéis al mismo tiempo vuestra orgullosa pretensión a la posesión de la verdad absoluta"[126].

---

126. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 501, 502, 500, 441.

¡Consecuencia con los principios que uno adopta! He ahí un aforismo lógico y existencial. Toda una lección que propina este incrédulo a los creyentes modernos. ¿Y a cuántos católicos de nuestro tiempo, que profesan doctrinas de liberalismo mitigado o de galicanismo moderado, les vendría de perlas releer el volumen del masón Laurent, que hace trizas sus socorridas ambigüedades? Con Cristo o contra Cristo es el nudo del problema, puesto que no se puede servir a dos señores.

Por cierto que Laurent ha escogido con lucidez a sus amos. La Soberanía Absoluta del Estado Moderno es su dios, y así lo proclama en alta voz:

> "Conviene darse cuenta de los principios de que se trata. Es preciso que el Estado sepa adónde se quiere llevarla; es preciso también que los que atacan las pretensiones de la Iglesia sepan lo que quieren. La cuestión es clara y sencilla si se va al fondo de las cosas. ¿Se quiere reconocer a la Iglesia el derecho de educación? El Estado abdicará su soberanía en manos de la Iglesia; porque el abandonar la enseñanza a la Iglesia, le reconoce implícitamente el poder espiritual; ahora bien, si la Iglesia es poder espiritual, tiene derecho, no solamente a la enseñanza, sino **también al imperio**; tiene el derecho de disponer de los reinos de la tierra, tiene el derecho de declarar la indignidad de los reyes y de absolver a los súbditos de su juramento de fidelidad. ¡Locura, dirán, delirio lógico! La locura es de aquellos que desconocen las tendencias invencibles de una Iglesia que pretende ser órgano de Dios. Las circunstancias podrán obligarle a disimular sus pretensiones, a callar sus pensamientos; pero su dogma le prohíbe renunciar a lo que considera y debe considerar como su derecho; no puede ceder nada de su derecho sin suicidarse, porque esto equivaldría a reconocer que su derecho no procede de Dios...".
>
> "Si el principio del poder espiritual es verdadero, las consecuencias deben ser verdaderas también...".
>
> **"Rechazamos el principio del poder espiritual**. Una mitad de la cristiandad lo ha desechado hace cuatro siglos; la otra mitad lo desecha indirectamente, puesto que rechaza las consecuencias que de él se derivan. Nosotros **lo rechazamos porque**

> **es falso**. Es falso porque **se funda en una concepción falsa de la vida**... Es falso porque supone que el Pontificado ha recibido sus poderes del Hijo de Dios, el cual se ha encarnado milagrosamente en su Iglesia, y porque supone además que la Iglesia es el intermediario necesario entre el hombre y Dios. La humanidad no cree ya en esta revelación milagrosa; no necesita intermediario entre ella y su Creador. **Nada de Iglesia, ni de Pontificado, ni de división de poder espiritual y poder temporal. Basta una soberanía**, la de Dios, y después de ésta, **la soberanía de las naciones**".

Luego:

> "Los que han combatido el poder de los papas en la Edad Media han combatido, pues, por la libertad de la inteligencia y por la independencia de las naciones; también ellos son héroes de la humanidad"[127].

El Supremo Arquitecto del Universo, parodia grotesca de Dios Padre, y el Leviatán estatal en lugar de la Cruz de Cristo. Desde ese púlpito de la Modernidad se bendice a los "mártires" del antipapismo. Las cuentas claras y el chocolate espeso, como enseña el refrán. O: cada cosa en su lugar, y un lugar para cada cosa. A Dios lo que es de Dios, y a los masones lo que es de los masones. De esa forma, el balance cierra bien.

Pensamos que el lector –a quien no habíamos propuesto un texto completo de la posición que combatimos en esta tesis–, maguer la extensión de las transcripciones, nos estará agradecidos por haberlo informado del problema con los autores de primera mano, y no con los refritos de los timoratos o gazmoños que suelen poblar las páginas de los manuales al uso. Y que de esta manera quedará perfectamente anoticiado del alcance del debate sobre las teorías "indirectas".

---

127. Laurent, F., *op. cit.*, t. VI, pp. 127, 128, 130.

6.4. Denominaciones y aclaraciones

La distinción que trazaba Maritain en el capítulo 6.2., implica que si en el orden formal o teórico la potestad temporal de la Iglesia es "indirecta", el ejercicio de ese poder es "directo", porque no hay otra forma de ejercer el poder. De ahí que él tenga sus dudas sobre la univocidad del término que emplea. Así, dice:

> "El término poder «indirecto» podría prestarse a **malentendidos**. Podría hacer creer que el derecho en cuestión alcanza a lo temporal sólo por una **repercusión** de las medidas tomadas con respecto a lo espiritual. **No**, este derecho **llega a lo temporal mismo**, pero «en razón» solamente de lo espiritual"[128].

Veamos, pues, algo de esos "mal entendidos".

Marcel Pacaut, caracterizado historiador "antiagustinista", ha advertido las dificultades semánticas con que tropiezan los seguidores de la tesis "indirecta". Al tratar de los términos empleados por Gregorio VII, avisa que:

> "No es propio de poder indirecto, aunque numerosos autores no hesitan en emplear esa expresión. Al remarcar su utilización, desnaturalizan el sentido de la palabra. Pero ellos deben explicar cada vez claramente el significado con que usan esa locución"[129].

El P. Yves de Congar, teólogo progresista, coincide en observar que la voz "indirecta", para referirse a la potestad pontificia, es "ambigua"; ya que no puede hallar un sentido unívoco en la forma en que la usaron un Torquemada, un Cayetano o un Juan de París, por ejemplo[130].

El medievalista de la Sorbone, Gabriel Le Bras, anota por su lado que:

---

128. Maritain, Jacques, *Primacía, etc., cit.* p. 20, su nota. Si "se entiende ésta (la doctrina del poder indirecto) sin disminución", sería la misma de las dos espadas de San Bernardo y Santo Tomás, alega después Maritain: *op. cit.*, p. 25. Ese es, justamente, el problema: que ninguno de ellos la entiende sin disminución.

129. Pacaut, Marcel, *La Théocratie. L' Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, París, Aubier, 1957, p. 86, nota 29.

130. Congar, Yves de, *Eglise et État*, en: "Catolicisme, Encyclopedie", dir., por G. Iacquenet, París, 1952, col. 1437.

> "Frases de tan vaga significación como potestad directa, potestad indirecta, coordinación, sólo pueden expresar tendencias y aspiraciones; para emplearlas con precisión sería necesario **tener en cuenta las circunstancias en que fueron creadas y la autoridad de quienes las utilizaron**"[131].

Acá ocurre algo semejante a lo acontecido con la expresión "agustinismo político", inventada por Henry Xavier Arquilliére. Su autor, al comienzo mismo de la obra así titulada, aclara al lector que la usa "a falta de un vocablo mejor", y que no se apega "esencialmente a esa denominación", sacada sólo de "ciertos pasajes de la obra agustina"; cuando lo que él deseaba remarcar era la "aparente contradicción" entre el Papado medieval y el Papado moderno[132]. Pese a lo cual, sus discípulos de todo el mundo, ignorando esa reserva, le otorgaron carta de ciudadanía politológica indisputable.

El erudito investigador español Paulino Castañeda, que en su notable libro sobre la "Teocracia Pontifical" ha usado a placer del concepto "indirecto", en un artículo posterior específico sobre el asunto, concluye:

> "lo que realmente interesa es llegar a precisar con exactitud en qué consiste el Poder del Papa en materia temporal, **prescindiendo de litigios de palabras**...".
>
> "La distancia entre el poder directo e indirecto es **prácticamente nula**. Hay diferencias en cuanto a su extensión cuantitativa, es decir, a más o menos casos; **pero las consecuencias son iguales** en ambos supuestos de aplicación. Por lo demás, conviene recordar que no se dan actos indiferentes en concreto y que cualquier acción humana ha de ser moralmente buena o moralmente mala. Luego, admitido que la potestad de la Iglesia **se extiende a todo lo que de alguna manera está relacionado**

---

131. Le Bras, Gabriel, *Derecho Canónico*, en: Universidad de Oxford, *El legado de la Edad Media*, Madrid, Pegaso, 1950, p. 434.
132. Arquilliére, H. X., *L' Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 10a. ed., París, J. Vrin, 1955, pp. 19 y nota 2, 23.

> **con lo espiritual, tendríamos que, de hecho, su extensión es ilimitada, y el modo de aplicación, directo**”[133].

Perfecto. Cual lo dijimos respecto de Maritain (en quien se inspira Castañeda), no seremos nosotros quienes introduzcamos un debate nominalista. Sólo recordaremos que han sido los partidarios de la escuela “indirecta” quienes, al acuñar el vocablo, implantaron controversias interminables. Porque las palabras están cargadas de una significación. Y ésta se empleó para abrir un abismo con respecto a los “teócratas” “medievales”, “curialistas” y “agustinistas políticos”, que habrían atribuido al Romano Pontífice una potestad ajena a su competencia. Atacando a los medievales, de paso, pensaban en congraciarse con los modernos, diluyendo la función del Vicario de Cristo, y exhibiendo más dulcemente (o más abstrusamente) su poder jurisdiccional. Pues resultó que no avanzaron gran trecho con esa teoría en la estimación de incrédulos y herejes. Los genuinos agnósticos, se burlaron tanto de lo “directo” cuanto de lo “indirecto”, desde que no reconocían ningún tipo de poder temporal (ni espiritual, para el caso) en la Iglesia.

Ahora, han visto que su teoría, muy fácil de exponer en el papel, ha sido inoperable en la práctica. Y, como diría Maurras, lo que en política no es operable, es falso. Más les valiera, pues, proceder a reconocer que no sólo de “hecho”, sino también de “derecho”, el Papado usó de su Plenitud de Potestad cuando los tiempos fueron amables con la Realeza de Cristo.

Pero, como bien sabemos que a nuestros consejos prestarán muy poca atención, les recomendamos la lectura del libro “Las metamorfosis de la Ciudad de Dios”. En él, el eximio tomista contemporáneo Etienne Gilson, dará las respuestas buscadas.

En primer lugar, nos dirá:

> “toda sociedad que apele a la Iglesia debe aceptar su jurisdicción religiosa, y con mayor razón su jurisdicción moral, es decir, extendida esta jurisdicción **a todo el orden temporal** en la medida en que se planteen en él problemas de moralidad”.

133. Castañeda, Paulino, *Las bulas alejandrinas y la extensión del poder indirecto*, en: “Missionalia Hispanica”, año XXVIII, mayo-agosto 1971, n. 83, p. 248.

Este es el lógico punto de partida. Lo temporal cae dentro de la jurisdicción de la Iglesia. Por razones de orden moral primero, pero, también, por las específicamente políticas:

> "también ocurren a propósito del **orden político** y social cuya tranquilidad se llama paz; a propósito de la guerra, que puede ser justa o injusta, pero que en ningún caso se sustrae a las reglas del derecho y de la moral; a propósito de los gobernantes y de sus súbditos, ninguno de los cuales está por sobre la ley de Dios y exentos de los deberes que estas leyes les imponen".

Definida la órbita de potestad, aborda después Gilson el tópico de las vías, directas o indirectas. En una primera aproximación a la materia, dirá:

> "Se le dé el nombre de directa o indirecta, **poco importa** en cuanto al fondo, siempre que esta jurisdicción sea reconocida en los términos y espíritu con que la define Santo Tomás de Aquino: en materia temporal, es preferible obedecer al príncipe, **pero mucho mejor aún al Papa, que ocupa la cumbre de los dos órdenes** («In II Sent.», d. 44, expos. textus, ad 4 m)".

Si, en vez de andar retaceando los textos del Aquinate, o apegarse a las glosas de Cayetano, hubieran consignado el criterio de Santo Tomás, y lo hubieran seguido sin rezongar, no habría existido este debate.

No obstante, es sabido que optaron por las sutilezas y los sofismas, para no ver con claridad las cosas. Tal pertinacia, es justo que sufra el presente la luz del fuego que sobre el tema arroja Gilson:

> "El sentido de estas palabras es claro. Lo espiritual no está sometido a lo temporal; el príncipe, que tiene autoridad en lo temporal, no tiene ninguna en lo espiritual; pero lo temporal está sometido a lo espiritual. **El Papa**, que tiene autoridad en lo espiritual **tiene**, pues, **también autoridad en lo temporal en toda la medida en que lo temporal depende de lo espiritual**. La fórmula es sencilla y basta aplicarla para ver que posee un sentido preciso. El Papa no es soberano político de ninguno de los pueblos de la tierra pero **posee autoridad soberana sobre la manera de conducir su política a todos los pueblos**".

Ni "directa" ni "indirecta": autoridad soberana. Pero, cómo, ¿no es que desde Vitoria o Belarmino en adelante no había ningún tomista que se animara a sostener la "teocracia" pontificia, cual lo pregonan en todos sus manuales los modernistas y sus amigos..? ¡Pues, ahí tienen uno! Que en los años de 1950, "hic et nunc", defiende el cristocentrismo y la plenitud de la jurisdicción papal. Ya no podrán correr con la vaina de ese argumento cronológico.

Sin preocuparse ni poco ni mucho de ellos, el maestro francés añade:

> "No cesan de originarse acerca de este punto discrepancias por errónea interpretación. ¿Tan complejos son los datos de que se trata? Por una parte, el Papa no es rey, presidente o primer ministro de pueblo alguno en particular. En cuanto la política de un pueblo es un conjunto de medios temporales, utilizados en vistas de fines temporales, el Papa no «**hace** política». Pero no significa que no «se **ocupe** de la política», proposición manifiestamente falsa... y por otra parte absurda".

Luego de despejar esa objeción trivial, propia de liberales analfabetos, Gilson insiste en su tesis, ahora apuntando a los exégetas católicos. Les espeta a los expositores de la teoría "indirecta":

> "Tampoco significa que su acción sobre la política sea sólo indirecta; **es absolutamente directa e inmediata, pero de otro orden. El Papa ejerce una acción directa sobre la política, como la gracia sobre la naturaleza y la fe sobre la razón. Es la misma**. Y como esta acción sobre lo temporal **no puede ejercerse sino en lo temporal**, necesariamente existe una política de la Iglesia, conducida en el mundo por la Iglesia, **en la persona del Sumo Pontífice que obra en efecto como su soberano**".

Con lenguaje moderno, empleando la voz "política" en lugar del abstracto y extemporáneo "lo temporal", y "soberanía" en reemplazo de "plena potestad", Etienne Gilson no sólo ha retomado la tradición medieval, sino que la ha remozado, tornándola bien tangible y perceptible a los ojos del hombre de hoy. Tampoco rehuye la palabra condenada por el modernismo: "directa". La afronta y la asume, por su carga significati-

va. De consiguiente, rechaza por completo el uso de la voz "indirecta". Colega y conocedor acabado de las teorías de Jacques Maritain, sin nombrarlo lo desautoriza. Porque:

> "Lo que mantiene la distinción de los órdenes, no es que la jurisdicción de la Iglesia sea «indirecta», sino que **recaiga directamente sobre lo temporal en vista de un fin no temporal".**

Al tener presentes las consabidas objeciones de los modernistas, va al fondo del problema, que es, por cierto, teológico:

> "Nos parece impropio describir la autoridad de la Iglesia sobre lo temporal como «indirecta». Por otra parte, no es necesario hacerlo para salvaguardar la distinción de lo temporal y de lo espiritual, que es la de la naturaleza y de la gracia considerada bajo uno de sus aspectos particulares. La gracia no suprime la naturaleza; la revelación no suprime la razón; la Iglesia no suprime el Estado; el Papa no desposee al César: **la gracia restaura y perfecciona la naturaleza en todos los órdenes**, precisamente porque ella misma no es naturaleza. No quita el «esse», confiere el «bene esse». Por esta razón, hasta si el pueblo es el César, el Papa tiene el derecho de **gobierno directo** sobre él; pero no le gobierna como un César. Utilizando la fórmula de Pascal: **«esto es de otro orden, y superior»**. No otra es la causa de la exasperación visible de que dan prueba, contra la Iglesia, los diversos Césares candidatos al imperio del mundo. Los efectos políticos y temporales de la jurisdicción de Roma nacen de una causa que precisamente porque no es política ni temporal, se les escapa".

Después, torna a exponer lo mismo de otra manera:

> "Se comprende así, sin introducir una distinción cuya intención es sana pero cuyo fundamento es **dudoso**, que lo religioso circule en la totalidad de lo político y **le rija desde adentro** sin mezclarse con él... No se trata, pues, de quitar al César lo que es del César, sino de comprender **que lo que es del César primero pertenece a Dios".**

Llevado esto al orden de los fines, se entienden bien las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

> "**El Estado es un instrumento** al servicio de los fines «religiosos» de la Iglesia; lo admita o no lo admita eso es él para ella. Inversamente, es absolutamente verdadero que **la Iglesia no es un instrumento** al servicio del Estado; pero no menos verdadero es que, puesto que ella sirve a un fin superior al del Estado, tiene éste necesidad de la Iglesia, que le hace mejor aun cuando no le preste «servicio» alguno".

Por todo lo cual, la argumentación cristiana se puede resumir de esta forma:

> "Por esta razón la jurisdicción religiosa de la Iglesia, **sin cambiar en nada su naturaleza, tiene incidencias políticas directas. No podría ejercerse sobre lo temporal y no tenerlas...** La verdad parece ser que la Iglesia nunca «hace» política, sino que siempre se ocupa de ella, y con perfecto derecho. Ella tiene autoridad religiosa directa sobre la política en razón de sus implicancias morales y religiosas".

Queda todo dicho.

Etienne Gilson, con su peculiar estilo (tan francés, tan pascaliano), de avanzar, retomando cada tanto las conclusiones anteriores, con su aguzado lenguaje técnico-tomista, ha aplicado un mazazo a las teorías "indirectas" (Belarmino-Suárez) o "extraordinarias" (Vitoria). Las cosas "externas", lo "temporal", etcétera, según las terminologías en boga, son, también, materia de la Iglesia Militante y Universal.

Falta el colofón lógico, propio de un cristiano. ¿Cuál es la potestad del Papa respecto de los pueblos de la tierra? Responde Gilson:

> **"el vicario de Cristo Rey, los juzga a todos en Su nombre y en virtud de Su autoridad"**[134].
>
> La autoridad del Rey de Reyes y Señor de Señores.

---

134. Gilson, Etienne, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Bs., Troquel, 1954, pp. 279-282, y nota 3.

He aquí, pues la contestación a la teoría indirecta, hecha por alguien que ha leído con docilidad el Magisterio de la Iglesia, y que, por esos mismo ha podido producir la más exacta, ortodoxa y actual exposición doctrinaria que conozcamos sobre el tema.

Son los "indirectos", que se jactaban de tener la última palabra en el tiempo –como si la ubicación cronológica pudiera laudar algo referente a la verdad o falsedad de una tesis–, los que han quedado retrasados en sus formulaciones.

Entre aquéllos, los postulados de la Escuela Salmantina.

Los seguidores de Francisco de Vitoria, se han acogido con entusiasmo a cuanta teoría posterior pudiera beneficiar a las proposiciones básicas de su maestro. De ese modo, recolectaron las hipótesis circunstanciales de Belarmino y Suárez –como hacia atrás lo habían hecho con pasajes de las obras de Cayetano y Torquemada, y la dirección general del libro de Juan Quidort de París–, y les añadieron todo cuanto del galicanismo, del "espiritualismo" de Joaquín de Fiore, del iusnaturalismo racionalista, y del liberalismo católico convenía a sus propósitos. A tal engendro lo bautizaron como escolástico y hasta "tomista". Y: ¿cuál fue la finalidad última de ese empeño intelectual..?, ¿para qué denostar a los tratadistas medievales, motejándolos de "curialistas", "teócratas", "hierócratas", y minoría "epocal" superada de la que ya nadie se acuerda..? Por un motivo esencial: defender la estatolatría naturalista moderna, con la consiguiente impugnación de la jurisdicción pontificia. Objetivo que, en última instancia, obligaba a adoptar una posición negadora de un dogma de fe definido: la Realeza Humana Temporal de Cristo. Ahí reside su punto de partida, sus bases políticas.

No es una conclusión aventurada la nuestra. Un connotado panegirista de la Escuela Salmantina, el P. Emilio Naszalyi, lo ha advertido con meridiana claridad.

A diferencia de otros apologistas de Vitoria, el P. Naszalyi se ha ocupado de transcribir los textos bíblicos referentes a esta cuestión (los que nosotros hemos reproducido en el capítulo primero de este volumen). Tras lo cual, extrae la consecuencia pertinente:

> "palabras llenas, sin limitación y sin restricción respecto de la potestad con que debe guardarla. Por consiguiente, Pedro y después de él

> el Romano Pontífice, tiene la autoridad que Cristo tuvo para apacentar su rebaño, es decir, **la potestad espiritual y la temporal**"[135].

En efecto: eso es lo que se lee en la Biblia. Las palabras llenas, sin limitaciones ni restricciones.

El P. Naszalyi piensa que sus cofrades vitorianos no las han leído bien; y que por la ignorancia de esos textos escriturarios:

> "la mayor parte de los errores en la concepción **naturalista del Estado** brotaron de allí".

Tiene razón (aun cuando cabría, también, suponer una lectura prejuiciosa, o una ignorancia culpable). Y mucho más la tiene cuando adjudica las erróneas posiciones de su Escuela, a él:

> "**sentido que él (Vitoria) da a la realeza de Cristo**"[136].

Porque a ese punto es a donde, constantemente, hay que remitir todo este debate. Si Cristo fue Rey, cabe una serie larga de inferencias; si no lo fue, otras tantas. Y va pareciendo ya bastante claro que la mayoría de los "indirectos" se apuntan a la segunda posibilidad. Los que no quieren llegar hasta ahí, deberían, cuando menos, hacer como el P. Naszalyi: releer la Biblia. Es un consejo que nunca está de más poner en práctica.

Una consideración final en esta materia, destinada a cristianos timoratos, impregnados de respeto humano por los pseudo-valores de la Modernidad: no hay que ser "más papista que el Papa", pero, muchísimo peor es ser "menos papista que el Papa"...

7. Santo Tomás de Aquino

7.1. Introducción

En rigor de verdad histórica, este punto debería estar insertado en la próxima Parte Especial, donde se analizan los tratadistas medievales.

---

135. Naszalyi, Emilio, O.P., *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid, Cultura Hispánica, 1948, p. 121.

136. Naszalyi, Emilio, O.P., *op. cit.*, p. 120.

Si lo hemos extraído de su sitio propio, es por motivaciones nacidas de la controversia que entablamos con los politólogos al uso. Son ellos los que ponen por delante al Aquinate, descontextuando su obra del conjunto de la Escolástica del Medioevo, y, desde luego, en aparente contradicción con ella. Luego, aceptamos su envite, con las reservas del caso, y pasamos a tratar ya del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino, en relación con la materia de este capítulo.

Ha dicho S.S. León XIII que Santo Tomás posee los principios eternos para la solución de los problemas de todos los tiempos. Cual lo expresara uno de sus fieles discípulos, Francisco Silvestri de Ferrara, O.P., el "Ferrariense" –autor del más clásico comentario de la "Summa contra gentiles"–, Tomás fue "homo omnium horarum", el hombre de todas las horas, de todos los tiempos[137]. "Flor del mundo y luz de la Iglesia", en el decir de su maestro San Alberto Magno, fue, también, "el genio del orden" (J. Webert, O.P.). De ahí que sucesivos Romanos Pontífices lo hayan proclamado "Doctor Común y Universal" de la Iglesia. Condición que ya advirtieron sus discípulos fieles, el primero de ellos, su amigo el beato Santiago (o Jacobo) Capocci de Viterbo. Este, arzobispado de Nápoles ("hombre eminentísimo en ciencia y santidad", según el P. Santiago Ramírez, O.P.), le repetía a Bartolomé de Capua:

> "Creo sinceramente delante de Dios –«in fide et Spiritu Sancto»– que nuestro salvador y Doctor de la Verdad envió en primer lugar para iluminar al mundo y a la Iglesia universal al apóstol San Pablo, después a San Agustín y en nuestro tiempo a fray Tomás, a quien no sucederá otro astro de igual magnitud hasta el fin del mundo. Porque, efectivamente en sus escritos se encuentra toda la verdad, toda la luz, toda la claridad, toda la facilidad y todo el método para llegar a una ciencia perfecta... la verdad **común**, la claridad **común**, la iluminación **común** y el orden **común** para llegar pronto a la perfecta intelección".

137. Grabmann, Martín, *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, Bs. As., C.E.P.A., 1942, pp. 26, 27.

Tolomeo de Lucca (o dei Fiadoni), otro de sus íntimos, escribía que Fray Tomás:

> "Sobrepasaba a los doctores modernos en filosofía y teología y en cualquier otra materia, según la inteligencia y opinión común de los hombres; de ahí que se le llame hoy en la Universidad de París, «**Doctor Común**» por la claridad de su doctrina".

Esto no se decía, como podría decirse al presente, como frases hechas. Se exponía en el mismo momento en que arreciaba el embate contra el Aquinate en París –llevado por Peckham, Kilwardy, el obispo Tempier, y otros–, cuando las lealtades se veían si eran genuinas o no. Y en ese tiempo, fue cuando su otro discípulo Egidio Romano (o Gil de Roma), aseguraba que los que impugnaban a Tomás:

> "se mueven por pura envidia y juzgan de lo que no entienden: son moscas que se lanzan contra la luz, cegadas por su resplandor, cumpliéndose en el caso presente aquellas palabras del salmo 75, 5: «Iluminado tú admirablemente desde los montes eternos, todos los insipientes se turbaron en el corazón»"[138].

Tenemos aquí, pues, en primer dato: Santo Tomás con sus discípulos. Anota Monseñor Grabmann:

> "Si hemos de citar los más notables discípulos y adeptos de Santo Tomás que representaron y defendieron su doctrina, debemos nombrar **primeramente** a los teólogos agustinos **Egidio** de Roma (+1316), Agustín **Triunfo** de Ancona (+1328) y Jacobo Capocci de **Viterbo** (+1317)... Para citar algunos de los más fieles discípulos y adeptos de Santo Tomás dentro de su misma Orden, mencionaremos a los italianos Juan de Cajatia, Reginaldo de Piperno, Pedro de Andría y

---

138. Ramírez, Santiago, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad Doctrinal*, edición actualizada por Rodríguez, Victorino, Madrid, BAC, 1975, pp. 73, 139, 171, 172, 176, 177. El escrito de Santo Tomás, "De emptions et venditione", fue compuesto en respuesta a una consulta de Santiago de Viterbo, entonces lector de Venecia: *op. cit.*, p. 47. Cfr. Webber, J., O.P., *Saint Thomas d' Aquin, le Génie de l' ordre*, París, 1934; Gutiérrez, David, O. S. A., *De B. Iacobi Viterbiensis, O.E.S.A., vita, operibus et doctrina theologica*, Roma, 1939.

> Bartolomé de **Lucca** (+1327) que muestran una conmovedora adhesión al estimado maestro. Los tres últimos han continuado obras de Santo Tomás que habían quedado incompletas"[139].

Y de estos primeros discípulos, algunos fueron los que aplicaron a proseguir el pensamiento político de Santo Tomás. Anota Grabmann:

> "Por sus ideas sobre la Iglesia y el poder eclesiástico Tomás de Aquino ha ejercido de manera poco común una influencia estimulante sobre la posteridad. Muchos de sus discípulos inmediatos y mediatos han escrito tratados de «potestate ecclesiastica». Así en el siglo XIII o en los primeros años del XIV el agustino Gil de Roma, Agustín Triunfo, Jacobo Capocci de Viterbo..."[140].

Además, por cierto, de Bartolomé de Lucca, quien habría completado el único libro de Tomás de Aquino sobre política, llamado "De regnum" o "De regimine principum ad regem Cypri" (1266). Asimismo: la defensa más considerable, la más decisiva y fundamental del sistema tomista la escribió en el siglo XV Juan **Capreolus** (+1444), el "Príncipe de los tomistas"[141].

Eso, en cuanto a sus amistades discipulares. Con referencia al contexto político que le tocó vivir (de 1225, en que nació a 1274, en que murió), ya sabemos que corresponde a la "Edad de Oro" medieval, signada por la figura del Papa Inocencio III. Jacques Maritain apunta que la noble familia del conde de Aquino apoyó al Papa Inocencio IV contra el Emperador Federico II, y que tal circunstancia repercutió sobre fray Tomás:

> "Habiendo participado algunos hermanos de Tomás en el levantamiento de 1246, contra Federico II, su familia hubo de exiliarse a la Companía pontificia. Precisamente en esos días, Reinaldo de Aquino, fue torturado y condenado a muerte por orden del Emperador. Santo Tomás tendrá presente, sin duda, estos acontecimientos al escribir el artículo de la «Suma», en que afirma, en conformidad con la enseñanza de la Iglesia, el derecho que ésta tiene de **deponer** un príncipe o un emperador, caso notable de su **poder de inter-**

---

139. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino,* 2a. ed., Barcelona, Labor, 1945, pp. 53, 54.
140. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino, cit.*, p. 155.
141. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino, cit.,* p. 56.

> **vención en la política**, al tener por razón, salvaguardar el lado espiritual («Sum. Theol.», II-II, 189, 6)"[142].

Familia "güelfa", diríamos. Discípulos "téocratas", dirán. Tomás es un santo, de personalidad casi angélica. Pero, también, es un hombre. Un hombre con sus circunstancias. Contexto omitido en varias biografías, y que pudiera obedecer a un designio. ¿Cuál? Abstraer de su tiempo y sus relaciones a Tomás, a fin de poder injertarlo, sin prevenciones, en el siglo XVI, rodeado de los comentaristas de la Segunda Escolástica.

Insertado fuera de su época, ya se lo puede mostrar como el gran contenedor del "agustinismo-político". Se puede ejercitar el juego dialéctico Tomás versus Agustín, o Tomás divulgador de Aristóteles, o Tomás maestro del anti-teocratismo. Que es como habitualmente lo presentan los epígonos de la Escuela Salmantina. Ellos, sabrán mucho mejor que sus discípulos inmediatos –Egidio, Triunfo, Viterbo, Tolomeo de Lucca, etcétera–, teócratas irredimibles, lo que pensaba el Doctor Común. Contrariando las enseñanzas de la experiencia humana, Tomás no sólo tuvo nada que ver con las posiciones de sus amigos y parientes, sino que, encima, militó en el campo opuesto.

Existe un estudio que exhibe paladinamente a Tomás en esa línea. Es el de Walter Ullmann, cuya transcripción "in extenso" nos ahorrará la de otros que piensan lo mismo, y no lo dicen tan por las claras. Así, el profesor de Cambridge, nos adelanta que la introducción de Aristóteles en la Edad Media supuso una revolución política:

> "La repercusión que tuvieron las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo un viraje radical en todos los aspectos del pensamiento: la concepción unilateral del gobierno y del derecho, monolítica y especulativa, iba a encontrar su contrapartida perfecta. Sería difícil hallar otro fenómeno dentro de la historia del pensamiento que hubiera producido cambios de tanto alcance como esta influencia de Aristóteles...".
> "El objeto más esencial de la doctrina aristotélica lo constituye el hecho de que la capacidad que posee el hombre para pensar y razonar está determinada por la **ley natural...**".

142. Maritain, Jacques, *El Doctor Angélico*, Bs. As., Club de Lectores, 1942, 1979, p. 26, nota 1.

> "Si, según Aristóteles, el Estado, en tanto que suprema asociación humana es un producto y un deseo de la naturaleza, no sólo no puede actuar de ninguna manera contra ella sino que constituye la satisfacción suprema de sus dictados... la obtención del bien supremo por parte del hombre está condicionada por su vida **dentro del Estado**... el Estado es **autosuficiente**... orientado hacia los fines naturales del hombre, mereciendo el calificativo de **comunidad perfecta**. El Estado es una asociación **puramente humana**: la figura central dentro del cuadro aristotélico es la del «**homo**», la del hombre mismo".

Correcta visión del aristotelismo; del genuino o del averroísta. El Estado pagano con su finalismo inmanente y absorbente. Que, por eso mismo, se enfrenta y contrapone con el finalismo trascendente del cristianismo. Ullmann, de nuevo, ve muy bien esta aporía:

> "En todos sus aspectos esenciales la posición **cristocéntrica** es precisamente su contraria (del aristotelismo), ya que el «Estado», es decir, la Iglesia, en tanto que unión de todos los cristianos, clérigos y laicos, parte de una **fundación**: fue establecida por un acto consciente y deliberado de Cristo; sigue las leyes de su fundador y las implementa en su extranaturalidad. En resumen, el Estado aristotélico es una entidad **natural** que deriva su esencia, ser y desarrollo de las propias fuerzas naturales; la Iglesia es **extranatural** y deriva su esencia, ser y desarrollo de su propia fundación divina"[143].

Con su consabida arbitrariedad terminológica, Ullmann ha presentado el naturalismo (de Aristóteles) frente al sobrenaturalismo (de la Iglesia). Desde luego que para él lo sobrenatural no es "real", ni la idea de "naturaleza" de los medievales es exacta, por no ser empírica (en el entender anglosajón, que va del nominalismo de Ockham al sensismo utilitario de los modernos), y por partir de la noción de "caída", o herida del pecado original. Como fuere, haciendo abstracción de sus

143. Ullmann, Walter, *Principios, etc., cit.*, pp. 235-239.

simplificaciones, hasta aquí lo seguimos a Ullmann. En este punto es donde nos hace entrar en escena a Tomás de Aquino:

> "Indudablemente..., hay que afirmar que Tomás fue el único escritor que no sólo comprendió perfectamente al filósofo (Aristóteles), sino que además, y precisamente por ello, percibió las potencialidades que encerraba su doctrina...".
>
> "Tomás se propuso crear una síntesis, delicada y en cierto sentido frágil, es cierto, de elementos irreconciliables y dispares..., que privaba al aristotelismo de ingredientes que, desde el punto de vista teocrático, podían correctamente considerarse como dañinos. La consecuencia de las enseñanzas de Tomás se tradujo en el hecho de que en lo sucesivo se aceptaría completamente a Aristóteles como parte del instrumental intelectual contemporáneo... y, no sin razón, puede calificarse al tomismo como **aristotelismo cristiano**... La insistencia en la naturaleza, en los fenómenos naturales, en las leyes naturales, en suma, en todo cuanto a falta de un término mejor puede encuadrarse dentro del naturalismo, es consecuencia de la influencia de Aristóteles".

Que Tomás hizo una síntesis de las teorías principales, en la que el aristotelismo contaba con su lugar, es algo que está fuera de discusión. El problema es cuál era ese sitio. Aristotelismo-cristiano, dice Ullmann. Y añade más todavía:

> "Tomás **adopta totalmente** la teología aristotélica con respecto a la **naturaleza**, junto con la consideración del **Estado** como producto de ella".

De lo que se infiere que, en política al menos, Tomás no es más que un mero traductor de Aristóteles, su introductor discipular en la Edad Media. La naturaleza "vulnerata" ("corrompida" dice Santo Tomás, no en el sentido de un vicio esencial, sino en el de invalidada, debilitada, averiada o herida), y del Estado (idealmente hablando, puesto que ya sabemos que él sólo menta la "civitas"), como insuficiente para alcanzar el fin último del hombre, realmente considerados por el Aquinate, en esta versión no existen. Eliminadas esas dos diferencias básicas, entonces sí es posible identificar tomismo y aristotelismo. Y, a continuación, proseguir ahondando el pseudo-paralelismo:

> "El hombre es un animal y, en consecuencia, comparte con los demás animales sus cualidades y predisposiciones naturales. No se refiere aquí Tomás al cristiano, sino al hombre en general. **Ya el «homo» y el «Christianus» no se identifican**, pues conceptualmente son dos cosas diferentes. Interesa el hombre precisamente porque es natural... el razonamiento humano natural sigue todos los principios fijados por la misma naturaleza... Según Tomás, la razón natural funciona **independientemente de cualquier revelación o gracia** y se halla aparte de la «ratio fide informata». Todo esto es, en sustancia, consecuencia de una «**teología natural**»...".
>
> "Es patente el **abismo** entre este pensamiento y la tradición anterior... para el funcionamiento de la naturaleza no hace falta **ninguna gracia**, porque ella sigue sus propias leyes, que no tienen nada que ver con aquélla... Así la conclusión única e inmediata consiste en que deben existir **principios diferentes** tanto para el orden natural como para el sobrenatural"[144].

¿Quién habla aquí..? ¿Santo Tomás de Aquino o su contradictor Siger de Brabante..? ¿Eso es tomismo o averroísmo latino..? Este Aquinate, mezcla de Darwin y Descartes, de Stuart Mill y Grocio: ¿de dónde salió..? Adelantemos que la culpa del engendro no es de Ullmann. Esa es la imagen que del santo, del mayor teólogo de la Iglesia, han difundido los malos manuales pseudo-escolásticos. Walter Ullmann se limita a estereotipar una visión falsa muy divulgada, y, como no es mal lógico, extraerá de ellas estas conclusiones políticas:

> "El **dualismo** de lo natural y lo sobrenatural puede observarse en un plano diferente: ahora la **filosofía** (moral y natural, es lo mismo) podía ser considerada como una rama **independiente** del conocimiento, ya no ocupaba la posición de «ancilla» de la teología...".
>
> "Y por supuesto, no es por pura coincidencia que haya sido Tomás quien nos ofreciera lo que correctamente se ha llamado la primera

144. Ullmann, Walter, *Principios, etc.*, pp. 245, 246, 247, 248.

> exposición de una teoría del Estado... el propio carácter de las premisas aristotélicas naturalistas condujo a que las mismas se aplicasen al problema del gobierno humano, que en sí tenía **un origen humano-no divino**. O, mejor dicho, las premisas aristotélicas naturales engendraron su propia integración dentro de la cosmología cristiana... Para el funcionamiento del Estado no se necesita ningún elemento sobrenatural o divino... Por tanto, el Estado no tiene ninguna relación con otro elemento que no sea la naturaleza misma..., ni en sus orígenes ni en su funcionamiento actual tiene **nada que ver con el Papado**... En suma, el Estado es autónomo, independiente... el cielo dejó de ser el centro exclusivo... Es verdad que Tomás había logrado la reconciliación –si bien basado en una síntesis muy artificiosa– entre el «homo» y el «christianus», pero precisamente debido a que se trataba de una reunión de elementos dispares, había implícitos gérmenes que desde el punto de vista teocrático podían considerarse potencialmente peligrosos. ¿No podían romperse los lazos entre Dios y la naturaleza? ¿No era posible sostener que había una ley natural válida en virtud de su propia razonabilidad, completamente independiente de su supuesto divino? ¿La razón humana no podía, por sí sola, dar nacimiento a una ley natural y a una explicación de los fenómenos naturales haciendo caso omiso, cuando no contradiciendo la ley divina?.. El **racionalismo natural** da su carácter especial a la doctrina tomista...".
> "... El pensamiento agustiniano anterior... no podía gozar ya del consabido favor... El punto de referencia no era ya lo divino operando a través de la intercesión de un vicario... Ahora la fuente del poder no surgía solo de las palabras de Cristo a San Pedro... Concretamente: si el criterio naturalista se convertía en punto central, entonces la significación práctica del Papado dentro de este sistema de pensamiento podía reducirse considerablemente"[145].

¡Por cierto que sí! Si Santo Tomás hubiera sido el naturalista, el averroísta latino, que nos pinta Ullmann, pudiera haber sido el creador de la "razón de Estado" y del "Estado de razón". El antecesor de Francisco de Vitoria, de

145. Ullmann, Walter, *Principios, etc.*, pp. 246, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256.

Nicolás Maquiavelo, de Juan Jacobo Rousseau y de Emmanuel Kant. El ariete aristotélico con el cual destruir el "sistema cristocéntrico".

No podemos menos que agradecer al profesor Ullmann su perfecta síntesis. Que resume cuanto de erróneo corre por las historias y los tratados de ideas políticas acerca del tomismo. Sin ambigüedades, sin palabras melifluas, sin las reticencias de los salmantinos, nos ha dado un panorama acabado del "aristotélico-tomismo". Si el católico Heinrich Rommen se ha dado el lujo de sostener que el conocimiento teológico es inútil para la política y que la consideración de Santo Tomás acerca de la finalidad temporal estatal es la misma que la de Aristóteles, los estoicos, Washington o la constitución socialista de Weimar de 1918, ¿por qué el agnóstico Ullmann no podría alegar que el Aquinate con su "dualismo" abre un abismo respecto de la tradición cristiana anterior a él..? Claro que, en ambas hipótesis, aun cabría preguntarse si sería conforme a esa visión naturalista que la Iglesia lo ha convertido en su Doctor Común y Universal... En tal caso, también Epicuro o Herbert Spencer podrían haber sido elevados a los altares.

En realidad, Walter Ullmann se ha dejado ganar un tanto por sus deseos o por su imaginación. Porque a él le consta que las conclusiones políticas que ha asentado, no son propiamente de Santo Tomás. De ahí que concluya:

> "Tomás no tuvo ni oportunidad ni deseo de llevar estos principios al terreno de la aplicación práctica. Sin embargo, legó a sus contemporáneos y a las generaciones posteriores un juego de principios que, precisamente debido a su flexibilidad y elasticidad, podían ser elaborados de manera que no siempre estuvieran en armonía con los propios objetivos del Doctor Angélico. Allí estaban las armas para iniciar un ataque a fondo a los principios descendientes... independientes de Tomás, la idea del naturalismo había penetrado... Tomás suministraba –cierto que sin proponérselo– suficientes instrumentos, en primer lugar a los **anti-hierócratas**, y en segundo lugar a todos los que se oponían a cualquier concepto

> descendente del gobierno y del derecho... Ahora es **Juan de París**, el dominico, quien merece nuestra atención"[146].

¡Acabáramos! El "tomismo" del que estaba hablando es el de Juan Quidort de París. Quien, por una casualidad, también vestía el albo hábito dominico, y hasta figuraba en la escuela tomista francesa. Pero, ahí terminaban las coincidencias. Anota el gran historiador de la teología, Martín Grabmann:

> "**Juan Quidort de París** (+1306), personalidad de fisonomía propia aun dentro de su misma escuela, es autor de un «Comentario» a las Sentencias, de algunos «Cuodlibetos», del famoso «Correctorium corruptori fratris Thomae», y de otros escritos; pero **quedan fuera del pensamiento genuinamente tomista** su «Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris» (impresa en Londres en 1606 y de la que guarda una refutación anónima el cód. lat. de Munich Clm 15801), y **De potestate regia et papali** (impresa en París en 1506, etcétera), donde defiende la independencia absoluta del Estado frente al Poder eclesiástico"[147].

Y el estudioso de su pensamiento, Jean Leclercq, no vacila en calificarlo de "averroísta", partidario del absolutismo monárquico[148]. Mientras

---

146. Ullmann, Walter, *Principios, etc.*, pp. 256, 260. Kantorowicz, Ernest. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 412-414, propone ejemplos que desmienten a Ullmann.
147. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica. Desde fines de la era patrística hasta nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, p. 121.
148. Leclercq, Dom Jean, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe. siécle*, París, 1942, pp. 73-76. Cfr. Coleman, J., *Medieval Discussions on Propierty: Ratio and Dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua*, en: "History of Political Thought", n. 4, 1983, pp. 209-228; Bielefeld, H., *Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua in Vergleich*, en: "Zeitschrift für Rechtgeschichte, Germanistiche Abteilung", n. 73, 1987, pp. 82-94. Hay que tener presente que el profesor de Lovaina Jean Leclercq, era un progresista definido, como se aprecia en su trabajo: *État chrétien et liberté de l' Eglise*, en "La Vie Intellectuelle", París, 1949, pp. 99-111; cfr. *L' Eglise et la liberté*, San Sebastián, Documentos, 2, 1949.

que el propio Ullmann lo significa como el precursor básico de Marsilio de Padua. Es, pues, en este tratado "De la potestad real y papal" donde verdaderamente se halla el naturalismo racionalista anti-pontificio, que torcidamente se predica de Santo Tomás. De Quidort, y no del Aquinate, sacarán Francisco de Vitoria y Domingo de Soto sus postulados saparacionistas de lo espiritual y lo temporal, que, divulgados por su Escuela –en especial, por Francisco Suárez–, propondrán al mundo intelectual del Renacimiento esa idea de una escolástica dualista del poder, que recogerán los manuales.

Quedamos anoticiados tanto de la formulación como del origen de la imagen distorsionada de la doctrina política del Doctor Angélico (de "ángel", noción no naturalista, sino tomada del mundo de la Revelación). Esa que ha prosperado tanto en nuestros medios académicos. La que encanta a los anglosajones, como Rommen o como Ullmann. Aunque, digámoslo ya, no todos los cultores de la historia de las ideas de esa órbita intelectual han aceptado sin reservas. Así, R. L. Poole, tras verificar los textos, no duda en colocar a Santo Tomás entre los más decididos expositores de la "teocracia" medieval[149]. Y George H. Sabine, por su parte, indica que Tomás estuvo entre los primeros en darse cuenta del:

> "peligroso semilaicismo que podría esconderse en la Política de Aristóteles, especialmente en la teoría de que la sociedad civil es en sí perfecta y autárquica"[150].

Lo que supone una auténtica contradicción con las páginas transcritas de Ullmann. Ante tal perplejidad, ya va pareciendo oportuno ir derechamente al mismo Santo Tomás para ver que es lo que pensaba sobre estos temas.

7.2. La política en general

El "santo Doctor no escribió «ex professo» un cuerpo de doctrina política". Motivo por el cual lo que se dice al respecto es "el fruto de una

---

149. Poole, R. L., *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, Londres, 1920, pp. 210 y ss.

150. Sabine, George H., *op. cit.*, p. 200; cfr. Copleston, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

interpretación doctrinal, más bien que histórica, del pensamiento de Santo Tomás a través de sus principios"[151]. Ese es el pórtico con que abre la materia uno de los más seguros comentaristas contemporáneos del Aquinate, el P. Santiago Ramírez, O.P. Guiados por su ortodoxa mano, resumiremos los planteos principales de la doctrina política tomista en el orden general. Bien que descontando un conocimiento suficiente en el lector de estas cuestiones.

En primer lugar, para Tomás, la política es una especie del género moral: la llamada "moral social":

> "La política no está fuera de la moralidad, como la sociedad no está fuera de la humanidad. El hombre no deja de serlo por vivir en sociedad, y la moralidad no deja de serlo por extenderse a la vida política del hombre".
>
> "Así, pues, el punto de vista, el aspecto formal, la perspectiva desde la cual Santo Tomás enjuicia la política es, sin desdeñar la historia y la experiencia, el filosófico y el teológico mancomunados en su función ética aplicada a la sociedad política perfecta, trascendiendo lo meramente utilitario y hedonista y envolviendo, superando, lo puramente jurídico, para considerar el **bien común humano honesto** o moral en toda la plenitud de que es susceptible en esta vida terrestre".

Si la raíz es ontológica y teológica, podemos comenzar por la naturaleza humana, completada por la Revelación:

> "Según esto, el hombre no es simplemente un animal racional, una persona, como decía la filosofía, sino que es además una **imagen viva de Dios**, su hijo adoptivo, hermano de Cristo, miembro de su cuerpo místico y templo del Espíritu Santo, no sólo según su alma, sino también según su mismo cuerpo... Tales son los materiales, tales los sillares de que se compone la sociedad política cristiana".

---

151. Ramírez, Santiago, O.P., *Doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, Instituto Social León XIII, s. f., p. 7.

> “Una política digna de tal nombre, mayormente si es una política cristiana, debe contar con estas verdades y respetarlas escrupulosamente, no permitiendo **preterirlas**, ni mucho menos **atropellarlas**”.

Ese hombre, en tanto que hombre y criatura, es “un ser naturalmente **imperfecto y potencial**”. Luego: “Ninguna criatura es su último acto, su última perfección”. De ahí que:

> “Esencialmente compuesta de acto y de potencia, su acto mismo es limitado y en potencia a una perfección interior. Sólo de Dios, que es acto Puro, es su última y total perfección en acto... Ninguna criatura, por perfecta que sea, es su último fin, su bienaventuranza. Todas necesitan moverse, reduciéndose de la potencia al acto, para conseguir su último fin”.

Entre los medios necesarios y eficaces que tiene el hombre para conseguir ese fin superior está “el vivir en sociedad perfecta”. Una razón de la inclinación natural a vivir en sociedad, se deduce “de las condiciones de la humanidad en el Estado presente de naturaleza caída”:

> “Pero todavía son mayores (que las del cuerpo) las necesidades del alma, que no pueden satisfacerse fuera de la sociedad. En el Estado presente de naturaleza caída nace el hombre naturalmente mal inclinado”.

La sociedad contribuye a superar esas debilidades; más:

> “En la sociedad se puede remediar algo, pero siempre resulta **moralmente necesaria la revelación divina** de esas verdades para que todos los hombres, desde sus primeros años y con plena certeza, puedan orientar su vida moral y religiosa por seguros derroteros” (cf. “Summa contra Gentiles”, I. I, 4).

La sola vida “racional” del hombre es aquella que es virtuosa. Entonces, la sociedad en que vive para ser perfecta, deberá favorecer la consecución de los fines que lleven al hombre a su perfección. La sociedad política, le procurará su último fin natural, como la eclesiástica su último fin sobrenatural. Y:

> "Como el fin natural debe estar **subordinado** al fin sobrenatural, como la naturaleza a la gracia y a la gloria, la misma sociedad política, a pesar de su perfecta autonomía dentro de su propia esfera, debe ser, con todos sus recursos de orden natural, una disposición, una ayuda, un estímulo para que el hombre abra su corazón a lo sobrenatural y comience su ascensión a la cumbre de la santidad cristiana".

Esto se correlaciona con el bien común humano. ¿De qué se trata..?:

> "El término «bien común» no significa una especie ni un género, como hombre o como animal, sino un **análogo** con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien común **inmanente** y el bien común **trascendente**. El bien común inmanente está dentro de la misma sociedad política y es dependiente de ella; el bien común trascendente está fuera de la sociedad política y es de ella independiente...".
>
> "El bien común trascendente de la sociedad es el último fin de la misma y de las personas humanas que la constituyen, es decir **Dios mismo**, causa primera y fin último de todas las cosas... Bien común por esencia, por ser la misma bondad subsistente; y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por otro fin. Es el **primero y supremo** analogado de la razón del bien común".

Lo que se comprende fácilmente. La dificultad aparece con la definición del bien común inmanente. Si es un bien humano, debe ser un bien perfectivo del hombre. Luego:

> "¿Qué es el bien humano? ¿Qué comprende este bien? Comprende, como partes **integrales**, tres clases de bienes: bienes **externos** o exteriores, muebles e inmuebles, como las riquezas y posesiones; bienes **del cuerpo**, como la salud y la integridad y la robustez de sus miembros; y bienes **del alma**, como la ciencia y la virtud... El conjunto de todos ellos da el bien humano (inmanente) completo...".
>
> "El bien común inmanente de la sociedad política **debe**, por consiguiente, contener de **un modo perfecto** todas estas clases de bienes".

Ahora, nos interesa el último tipo de bienes, los del alma. Artes, ciencias, cultura y virtud. Bienes "honestos" (no sólo los "útiles"). Los bienes "útiles" deben ordenarse a los bienes "honestos". Que vienen a ser los más importantes de la convivencia civil, en sí misma. Claro que siempre hay que recordar que:

> "El bien común inmanente no es un bien encerrado y concluso en sí mismo, sino **esencialmente abierto hacia el bien común trascendente** y esencialmente difundido y participado en los miembros de la sociedad".

Es un todo potestativo, es esencialmente superior a todos y a cada uno de los bienes particulares de sus miembros. Pero es un "análogo", es decir, que "no está, ni puede estar, fuera del hombre, de la persona humana, sino en él".

Muy relevante resulta esa consideración cuando se pasa a tratar de la autoridad de la sociedad política, esto es, de su "forma", la que le proporciona la unidad moral de fines y de medios:

> "El mundo es uno, no con unidad de esencia o de substancia, sino con **unidad de orden**, bajo un regidor supremo que es Dios; la sociedad política es también una con unidad de orden, no de substancia, bajo una autoridad que la gobierna. La «autoridad», no precisamente la persona o personas que la detentan".

Si se emplea la voz "Estado" para referirse a esa autoridad, nunca debe olvidarse que no es más que "la parte formal de la sociedad política perfecta". Así:

> "La unidad del Estado, por el mero hecho de ser sola unidad de orden, **no de esencia ni de substancia**, es la más pequeña de las unidades".

Unidad de orden que cuenta con superioridad o supremacía. La palabra moderna "soberanía" podría equivaler a ellas, siempre que se tenga muy presente esta distinción: "ad intra" y "ad extra", ya que:

> "Hablando con propiedad, la soberanía es siempre **interna** o interior –**ad intra**, hacia adentro–, en el sentido de que se refiere solamente a las partes de la sociedad que le están sometidas,

> no a otras sociedades o poderes independientes... Lo que algunos llaman soberanía externa o exterior, en cuanto que no está ni puede estar bajo la soberanía de otro Estado, no es, en realidad, otra cosa que **independencia** y **autonomía**".

Si, con propiedad, no hay "soberanía ad extra", es debido a la subordinación de la sociedad civil a la Iglesia, sociedad perfecta de orden sobrenatural, y:

> "es evidente que en las cosas espirituales el Estado está subordinado a la Iglesia, como el fin natural al sobrenatural".

De lo cual se infiere que:

> "la soberanía del Estado no es absoluta en todos los órdenes, sino que tiene ciertos límites o topes"[152].

De tales límites, pasamos a ocuparnos en seguida.

Por lo pronto, con las transcripciones del P. Ramírez, O.P. tenemos ya en claro el panorama global de la doctrina política tomista. Quizás, algunos aspectos particulares más convenga insertarlos aquí. Ante todo, reiteramos nuestra petición de que se tenga presente cuanto expresáramos en el capítulo filosófico. A esa argumentación antedicha, podríamos ahora añadir dos o tres cosas.

---

152. Ramírez, Santiago, O.P., *Doctrinas, etc., cit.*, pp. 12-13, 15-16, 19, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30-31, 41, 42, 46, 47-48, 49. En todos los casos, el P. Ramírez establece la concordancia de sus dichos con los textos de Santo Tomás; de modo que la suya no es más que una glosa literal. Apoyada, eso sí, en la bibliografía más importante sobre el tema, vgr.: Bo, G., *Il pensiero di San Tommaso sull'origine della sovranitá*, Roma, 1931; Bouillon, V., *La politique de Saint Thomas*, París, 1927; Boulas, F., *S. Thomae de regimine principum doctrina*, Barri Ducis, 1880; Chahay, Ed., *La politique de Saint Thomas d' Aquin*, Louvain, 1896; Della Rocca, G., *La politica in San Tommaso*, Napoli, 1934; Feugueray, H., *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d' Aquin*, París, 1857; Flori, E., *Il trattato "De regimine principum" e le dottrine politiche di San Tommaso*, Bologna, 1928; Lachance, L., *L' humanisme politique de Saint Thomas*, París, 1939; Malagola, A., *Le teorie politiche di S. Tommaso d' Aquino*, Bologna, 1912; Marinis, E. de, *Lostato secondo le mente di S. Tommaso, Dante e Machiavelli*, Napoli, 1888; Michel, S., *La notion thomiste du bien commun*, París, 1932; Pucci, U., S. *Tommaso: La política, Torino*, 1935; Todolí, J., *El bien común,* Madrid, 1951; Zeiller, J., *L' idée de l' état dans St. Thomas d' Aquin*, París, 1910.

Una, que la regla tomista es la de la armonía entre la razón y la fe. Cual la apunta Emile Bréhier:

> "... si una proposición de la filosofía contradice a una afirmación del dogma, se puede estar seguro de que aquélla es falsa; pues el grado de certeza de una proposición obtenida por el razonamiento humano, sujeto a error, jamás puede ser equivalente de **la certeza que deriva de la autoridad**: Santo Tomás mantiene sobre este punto las ideas de los siglos anteriores. Por consiguiente, aunque la filosofía no actúa más que con la razón, encuentra en la fe un apoyo que le es necesario (**«ratio confortata fide»**); pues la fe no sólo la preserva de los errores que podría cometer si estuviese integrada a sí mismo, sino que también le propone y le prescribe sus propias verdades como fines hacia los cuales debe dirigirse, aunque no puede alcanzarlos: en este sentido, la filosofía es sierva de la teología"[153].

Ya vamos viendo (con autores que no participan de la tesis gilsoniana de la "filosofía cristiana"), lo que queda del naturalismo aristotélico, que exaltara Ullmann. En este mismo sentido, aprecia el P.G.M. Manser que, para Santo Tomás:

> "Era un lema aquel principio de que la «verdad no puede oponerse a la verdad», por lo cual es absolutamente imposible que pueda haber contradicción entre la razón y la revelación, pues de ambas es autor Dios. Cuánta es a sus ojos la ventaja que en sublimidad saca la revelación a la razón, muéstralo cuando afirma que una simple viejecilla, «vetula», ayudada por la revelación y por los auxilios de la gracia, es más sabia ante Cristo que el más agudo de los filósofos paganos. Mas la guardiana del depósito divino que es la Iglesia, fundada por Cristo sobre Pedro, y su cabeza que es el Papa romano, como sucesor de Pedro... Y con cuán delicado y profundo conocimiento de la vida acentuaba Tomás la «**necesidad de la revelación para el orden natural del conocimiento**». Incluso las

---

153. Bréhier, Emile, *La filosofía en la Edad Media*, México, Col. La Evolución de la Humanidad, t. LXVI, UTEHA, 1959, p. 219.

> verdades naturales serían conocidas, en su conjunto, sin la revelación, sólo por pocos, «después de mucho tiempo» y no sin mezcla de errores. Siempre es su ardiente entrega a la verdad la que sitúa al Aquinate en **su inquebrantable posición al lado de la Iglesia y del Papado**"[154].

La expresión exacta de Santo Tomás sobre la "vetula" es la siguiente:

> "Ninguno de los filósofos anteriores al Cristianismo pudo, con todas las fuerzas de su pensamiento, saber tanto acerca de Dios como sabe por la fe, después de la venida de Cristo, una sencilla vieja"[155].

Afirmación difícilmente explicable desde el enfoque naturalista-racionalista. Pero bien entendible desde la perspectiva propiamente tomista, puesto que como observa Martín Grabmann:

> "Santo Tomás remonta, en última instancia, los valores culturales hasta Dios, la «prima Veritas», y el «Summum Bonum», siguiendo cuidadosamente las huellas agustinianas y yendo más allá de la metafísica aristotélica"[156]. "Su concepción del Cristianismo y de la Iglesia lleva en sí una resonancia **paulino-agustiniana**"[157].

Esto es así porque no aparece el manido anti-agustinismo de Tomás. Al contrario, cual lo documenta A.D. Sertillanges:

> "lejos de zaherir a los partidarios del agustinismo, aprovecharía todo el contenido de esa doctrina y sería agustiniano más que ellos mismos"[158].

---

154. Dr. P. G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, p. 53. Ver también lo que dice en la p. 98 acerca de la unidad teológico-filosófica en Santo Tomás.
155. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino, cit.*, p. 45.
156. Grabmann, Martín, *La filosofía de la cultura, etc., cit.,* p. 49.
157. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino, cit.,* p. 147.
158. Sertillanges, A. D., *Santo Tomás de Aquino*, Bs. As., Desclée de Brouwer, 1946, t. I, p. 23.

Tal vez, en este punto, la más ecuánime visión sea la que traza el P. Santiago Ramírez, O.P., referida a los respectivos influjos doctrinarios de Aristóteles y San Agustín, y que dice lo siguiente:

> "Él decidió por Aristóteles en filosofía y por San Agustín en teología, pero sin exclusivismos de ningún género. Y respecto de estos mismos empleó con acierto su crítica literaria y doctrinal... Un estudio profundo de las obras de Aristóteles y de San Agustín le descubrió, detrás de la letra, el verdadero espíritu de ambos, que no era antitético ni antagonista, sino perfectamente armonizable en el fondo, como todos los fragmentos de verdad. Se apoderó, pues, de él, y, elevándolo al cubo con el empuje de su propio genio, logró reunir en una **síntesis propia** y personal, pero muy superior, cuanto de bueno y sano habían dicho aquéllos, poniendo como base **la experiencia y la técnica aristotélicas**, y como remate, las geniales intuiciones agustinianas, enriquecidas con aportaciones personales de los más subidos quilates".
>
> "Síntesis grandiosa que hizo sufrir hondas transformaciones a los elementos ensamblados con no pocas ni leves rectificaciones... En este sentido profundo y verdadero fue Santo Tomás más aristotélico y más agustiniano que los aristotélicos y agustinianos de todos los tiempos..."[159].

Se podrá, sin duda, continuar debatiendo el grado de aristotelismo en la obra de Tomás. En cualquier caso, se tendrá que convenir que nunca alcanzó los límites del averroísmo.

Al respecto del averroísmo latino explica Frederick Copleston, que fue el nombre de "un aristotelismo integral y radical. El verdadero patrón del movimiento era Aristóteles, no Averroes, aunque este último era considerado, ciertamente, como el comentador «par excellence»... que quede bien entendido que los «averroístas» se veían a sí mismos como aristotélicos más bien que averroístas". Algo análogo a lo que les sucede a

159. Ramírez, Santiago, *Introducción a Tomás de Aquino, cit.*, pp. 107, 117; cfr. Cardenal Laurenti, C., S. *Agostino e S. Tommaso*, en: "Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae", Roma, 1931, pp. 209-210.

muchos "tomistas" modernos que son simples aristotélicos. Fundada esa aclaración, el P. Copleston puede apreciar el choque entre Santo Tomás y Siger de Bravante cual una lucha intelectual de cosmovisiones opuestas, ya que "el problema resulta de la confrontación de dos diferentes concepciones del hombre y su destino". En especial, por sus consecuencias políticas. Destaca así que:

> "Si se insistiese en los elementos aristotélicos, el resultado tendría que ser una **separación teorética de la Iglesia y el Estado** de un tipo completamente extraño al pensamiento de Santo Tomás. En realidad, la opinión del aquinatense en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado es semejante a su opinión sobre la relación entre **la fe y la razón**. La razón posee su propio campo, pero no por ello deja la filosofía de ser inferior a la teología. Semejantemente, el Estado tiene su esfera propia, pero no por ello deja de ser, en plenitud de sentido, **un sirviente de la Iglesia**. A la inversa, si nos adherimos al Aristóteles histórico tan estrictamente que hacemos a la filosofía absolutamente autónoma en su propio campo, será natural que, en la teoría política, tendamos a hacer al **Estado absolutamente autónomo dentro de su esfera propia: eso hicieron los averroístas, pero Santo Tomás no fue averroísta**"[160].

¡He ahí la gran advertencia! Quien diga que el Estado, dentro de su propia esfera temporal, es absolutamente autónomo, o sea, "soberano", podrá apoyar su dicho en Siger de Bravante o en Juan de París; pero jamás, en Santo Tomás de Aquino.

En el plano específico de nuestro trabajo, que es el político, resulta evidente que el análisis tomista no es el mismo del naturalismo aristotélico. Bien dice Alberto Caturelli que:

> "una política meramente natural es **insuficiente** para el hombre y la sociedad; por eso, entre la «Política» de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás, existe una enorme distancia abierta por la Revelación; mientras para el Estagirita el fin de la ciudad no tras-

160. Copleston, Frederick, S.I., *Historia de la Filosofía*, v. *De San Agustín a Escoto*, 2a. ed., Barcelona, Ariel, 1974, pp. 420, 400, 403-404.

> ciende el bien común **inmanente**, para Santo Tomás, tanto los fines cuanto los modos rompen la clausura de la ciudad aristotélica pues se orientan al bien común absoluto que es Dios"[161].

Allí radica la piedra de toque de esta distinción fundamental: bien común inmanente y bien común trascendente. Diferencia correlativa a la de fines naturales y fines sobrenaturales o supremos y últimos.

Monseñor Grabmann nos la repetirá de esta manera:

> "... la concepción de Santo Tomás indicada en la Sagrada Escritura, según la cual el poder temporal, lo mismo que el poder espiritual, ha sido instituido por Dios. Dios es el creador de la naturaleza humana y, como el Estado y la sociedad son cosa naturalmente necesaria, Dios es también el autor y la fuente del poder del Estado...".
>
> "Si la vida virtuosa de los ciudadanos es el fin inmediato, propio y general del Estado..., todavía con esto no se realiza la conclusión del orden de los fines, el último y más alto fin del hombre. Hay un fin exterior y superior el hombre que le ha sido asignado por Dios, la posesión de Dios en la felicidad eterna del cielo. Tal es el fin querido por Dios, tanto del individuo como también de la sociedad. Por tanto, la comunidad política debe también asignarse esta alta finalidad. El fin último y supremo de la sociedad política **no es meramente la vida virtuosa**, sino en último término la consecución de la posesión eterna de Dios. Si este fin último y supremo fuera asequible por las fuerzas humanas puramente naturales, sería misión propia del rey el conducir a los hombres a ese fin último. Pero la unión eterna, celeste con Dios **no ha de ser alcanzada por las solas fuerzas humanas, sino mediante un poder divino**. Por consiguiente, el guiar a los hombres a ese fin no es empresa de una realeza humana, terrestre, sino más bien de una **soberanía divina**. El poseedor de este divino poder no es solamente hombre, sino también Dios, es decir **Jesucristo**, que hizo a los hombres hijos de Dios y los introdujo en la gloria celeste. A él ha sido confiado un reino que

161. Caturelli, Alberto, *Hispanoamérica y los principios de la política cristiana*, en: "Verbo", Bs. As., n. 210, marzo 1981, p. 58.

> jamás perecerá. Por eso es llamado en la Sagrada Escritura no sólo sacerdote sino también **rey**. Por eso se deriva también de Él un **sacerdote real**. Tiene, pues, Cristo **el gobierno de éste su reino** y para mantener la distinción entre lo terrestre y lo espiritual lo ha confiado, no a los reyes de la tierra, sino a los sacerdotes y del modo más alto **al supremo sacerdote, al sucesor de Pedro y representante de Cristo, al obispo de Roma**. A éste deben estar sometidos los reyes del pueblo cristiano como al mismo Cristo Señor. Porque al que tiene en sus manos el cuidado del fin más alto deben estar sometidos y por él dejarse guiar aquellos a quienes está confiado el cuidar de los fines precedentes y **subordinados a ese fin supremo**. Pues una autoridad soberana es tanto más elevada cuanto más alto es el fin al cual se ordena"[162].

Siguiendo el hilo del principio de finalidad aristotélico hemos arribado al meollo de la concepción cristocéntrica de Tomás de Aquino. Con lo que ya estaríamos introducidos en la doctrina política especial de la Autoridad.

Más aún, cabría subrayar que ese "Estado" del que hablaba Martín Grabmann, es sólo un tipo ideal; no lo que doctrinaria e históricamente se conoce como el Estado Moderno. En este sentido, Ángel González Álvarez –al tratar de la persona humana ante el Estado, según Santo Tomás– nos explica:

> "El Estado... **no** es una realidad trascendente dotada de fin propio que pueda subordinarlo todo así. Por el contrario, es una institución natural necesaria al hombre, «in status vitae»".

Luego:

> "sabido es cómo para Santo Tomás las cosas o seres naturales y todos los individuos no personales se ordenan mediantemente a Dios mientras que la ordenación de la persona es **inmediata**... el Estado no es una totalidad omnicomprensiva, **no es un ser substancial**... el hombre debe ciertamente tender al bien común temporal... mas no ordenándose a la comunidad política

162. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino, cit.*, pp. 140, 143-144.

> según su totalidad (cf. S. Th. Ia.IIae., q. 21, a.4 ad 3) ha de procurarse poner aquel bien temporal **al servicio de lo eterno**"[163].

Ahora sí podemos cerrar este ítem. Reteniendo muy vívidamente que la "Política, en el pensamiento de Santo Tomás, no es más que una moral agrandada", como dice Sertillanges; y que el desarrollo moral mismo exige "subordinar, en la medida necesaria, los fines inmediatos al fin supremo"[164].

7.3. La autoridad política en especial

Un famoso agnóstico, Ernesto Renán dijo que el Cristianismo "está construido con bloques de granito, sujetos y unidos con grampas de hierro". Otro tanto podría parafrasearse referido al sistema de ese gran cristiano que fue Tomás de Aquino.

Ya sabemos que el Aquinate construyó una síntesis completa. Genial elaboración que no puede ser desequilibrada en beneficio de alguno de sus elementos. Ni fue fideísta ni fue naturalista, sino que ordenó jerárquicamente los datos racionales y los datos religiosos, los naturales y los sobrenaturales. Eso es así, nomás, para cualquier buen lector de su obra.

No obstante, cuando uno acude a los manuales de historia de las ideas políticas o los tratados de Derecho Político más divulgados en el área castellana, puede sacar dos conclusiones igualmente falsas: una, que Santo Tomás sólo trató de la política en función de la Ley Natural y de la virtud de la Jusiticia; la otra, que si alguna vez incursionó más allá de lo jurídico-moral, lo hizo para reafirmar la potestad natural del Estado.

Sobre las relaciones de Iglesia y Estado en Santo Tomás, clama un gran silencio en esos libros.

Después, si el investigador afina su interés, dará con la literatura salmantina. En ella, pareciera que el Aquinate, previendo las "Relecciones" de Vitoria, sólo se ocupó del tema de la autoridad pontificia en una sola ocasión. Fue en la "Suma Teológica", en la "Secunda Secundae", cues-

163. González Álvarez, Ángel, *La persona humana ante el Estado, según Santo Tomás*, en: "Arbor", n. 8, t. III, marzo-abril 1945, pp. 276, 278.
164. Sertillanges, A. D., *op. cit.*, t. II, pp. 332, 331.

tión 10, artículo 10. Punto que versa sobre el dominio de los infieles. Allí, Tomás, luego de conceder que los bárbaros e infieles tienen propiedad por derecho natural, efectúa algunas precisiones. Considera la cuestión en el marco mayor de la guerra justa, cuando media agravio, para vengar injurias. Y así procede a distinguir las situaciones en que los cristianos pueden o no pueden privar de ese dominio a los infieles. De tales soluciones, infieren estos comentaristas una serie inacabable de consecuencias, entre ellas, la de la separación neta del orden natural y el sobrenatural, y, por ende, la de la negación de la jurisdicción pontificia plenaria.

Todavía, si el lector tiene suerte, hallará algún politólogo vitoriano que le mencionará otro texto del Aquinate. Este es el del "Tratado de las Sentencias" –II Sent., d. XLIV, q. II, art. 3 expos. textus ad 4– donde el Doctor Común asienta una opinión favorable a la supremacía papal. Pero, claro, el expositor se apresurará a glosar, "contrario sensu", ese texto anómalo. Dirá, por ejemplo, como lo hace Joseph Höffner, que es una excepción, un "pecado de juventud" de Tomás[165], el que, por supuesto, no debe tenerse en cuenta a la hora de valorar el pensamiento político tomista.

Ahora bien si el lector es intrépido y, por su cuenta y riesgo, se pone a leer nomás a Santo Tomás, se llevará tamaña sorpresa. Entonces, descubrirá que las llamadas "excepciones" son la regla del pensamiento tomista. Veamos.

a) En "Contra errores Graecorum" (Contra los errores de los griegos), de los años 1261-1264, opúsculo de apologética, dirá:

> "Se muestra también que el estar sometido al Romano Pontífice **es de necesidad de salvación**" (II, 27).

Que, como sabemos, es la misma fórmula que empleara el Papa Bonifacio VIII en su impugnada Bula Dogmática "Unam Sanctam".

b) En la "Summa contra Gentiles", obra mayor, compuesta entre 1259 y 1264, el Aquinate expone que la unidad se da dentro y no fuera de la Iglesia:

---

165. Höffner, Joseph, *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*, Madrid, Cultura Hispánica, 1957, p. 334.

> "sicut est una ecclesia, ita aportet esse unum populum Christianum".

Con un sólo "régimen" y con una sola "cabeza" (Lect. 2 ad phes. IV).

c) En el "Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo" ("Scriptum super quatuor libris Sententarium Magistri Petri Lombardi) de 1254 a 1256, nos dice que la Iglesia posee las dos espadas:

> "Tiene la espiritual en cuanto a su ejecución; pero tiene también **la temporal en cuanto a su mandato**" ("In IV, Sent., dist. 37, expos. textus").

Y que, además, el Papa tiene soberanía temporal:

> "Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, sc. spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, sec. ordinem Melchisedec".
>
> "A no ser que se una la potestad secular a la espiritual, como en el Papa, que tiene el **máximo** de estas dos potestades, disponiéndolo Aquel que es sacerdote y rey, sacerdote eterno según el orden de Melquisedec" ("In Lib. II Sent. dist. 44, 9.2, art. 2-3").

Este es el texto que provocará la glosa de Galán y Gutiérrez, junto con otro de la "Suma Teológica", que considera "metafóricos".

d) En la "Summa Theologica", obra teológica mayor (de 1266 a 1273), hay varios textos que interesan a la cuestión:

> d.1.) La Iglesia comprende a toda la humanidad, fieles e infieles, a todos los tiempos, pasados y futuros, y alcanza al cielo y al infierno (II. 2, q. 10-12; III, q.8, a. 1-3).
>
> d.2.) La Iglesia ha heredado el poder de Cristo, quien como hombre tuvo poder absoluto sobre las cosas creadas (III, 59, 6 ad 3).
>
> d.3.) La Iglesia es un cuerpo místico, moral y político: "in civilibus omne homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus et tota communitatis quasi unus homo" (II, 1. q. 81, a. 1).

d.4.) Y todos los nacidos de Adán pueden considerarse "ut unus homo". Así: "multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unis corporis" (II, 1 q. 81, a.1).
d.5.) De esa comunidad universal humana, Cristo es la cabeza: "genus humanum consideratur quasi unum corpus, quod vocatur mysticum, cius caput ist ipse Christus et quantum ad corpora" (III, q. 8, a. 1-2).
d.6.) Por exigencias de esa unidad, la cabeza de la Iglesia, que es el Papa, es también cabeza de la república cristiana (II, 2, q. 60, a.6, ad 3; cf. Contra errores graecorum, lib. II, c. 32-38).
d.7.) "El poder temporal está sometido al poder espiritual como el cuerpo al alma; por ello no hay usurpación ninguna de poder, si el superior espiritual interviene en el orden temporal, en las cosas en las que el poder secular le está sometido y que por él le son cedidas" (II, 2, q. 60, a. 6, ad 3).
Esta sería la "metáfora" del Aquinate, según Galán y Gutiérrez; y que el mismo Cayetano considera en forma completamente literal; "el alma preside al cuerpo según un triple orden de causalidad", eficiente, final y formal. Aunque retacea la esfera de las cosas sometidas, concluye en que si el fin espiritual lo justifica, la intervención eclesiástica "por un mandato o por una interdicción no pone su hoz en la cosecha ajena, sino que usa con buen derecho de su propia autoridad" ("Apología de authoritate Papae", Tract. II, c. 13, ad 8).
d.8.) Si hubieran dudas acerca del pasaje anterior, éstas se resuelven con el siguiente:
"Romani pontifici omne reges populi Christi oportet esse subditi, sicut ipse domino Jesu Christo": "Todos los reyes del pueblo de Cristo deben ser súbditos del Romano Pontífice, así como él del mismo señor Jesucristo" (II, I, 2. q. 60, a. 6 ad 3).
d.9.) Al punto que el Papa tiene poder para deponer a los gobernantes y liberar a los súbditos del juramento de lealtad (II, 2, q. 10, a.10; y q. 12, a.2).
d.10.) También los infieles, paganos y gentiles están sometidos a la Iglesia y al Papa "en potencia" (III, q. 8, a. 3 ad Im).

Leídos que hayan sido los textos procedentes, corresponde extraer una conclusión. Podemos preguntarnos: ¿todo esto corresponde a la teoría cristocéntrica o a la teoría naturalista..?

Etienne Gilson dice que parece "difícil conciliar la interpretación restringida con la afirmación (de Santo Tomás) de que el Papa ocupa **la cúspide** tanto del poder secular como del espiritual"[166].

Pero a Gilson los aristotélicos-tomistas no quieren considerarlo como a un filósofo de su escuela. ¿Entonces..?

Entonces no nos queda más remedio que cederle la palabra al propio Santo Tomás de Aquino para que nos diga qué pensaba de la autoridad política del Papado. Para que nos aclare de una buena vez, si él hubiera compartido el aforismo del "tomista" de la Escuela Salmantina Domingo de Soto: "In Papa nulla est potestas mere temporalis". Esta es la contestación del Aquinate:

> "Papa habet **plenitudinem potestatis** pontificalis quasi rex in regno" (In lib. 4 Sentent., dist. 20, q. 4, a. 3 ad 3, quaestion, c. 4, sol. 3; Cfr. "Summa Theologica", II, 2, q. 1, a. 10; "Contra errores graecorum", II, c. 34, 38).

Bueno, pues, esa es la definición que escamoteaban los politólogos: el Papa tiene la plenitud de potestad pontifical, como rey en su reino.

Y, con eso, basta.

7.4. "De regimine principum"

Ya habrá advertido el lector que para establecer la verdadera posición del Doctor Angélico sobre la autoridad política, no hemos acudido para nada al único trabajo suyo sobre esta materia: "De regimine principum" (ad regem Cypri), también conocido como "De regno", escrito entre los años 1265 y 1266.

¿Por qué razones..?

Por varias.

---

166. Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2a. ed., Madrid, Gredos, 1965, p. 532.

Una primera, obvia, es que nos veríamos forzados a tener que transcribir casi íntegro ese libro, en el que una y otra vez Santo Tomás sostiene que el Papa posee la "plena potestad sobre los reinos", en acto sobre los cristianos, y en potencia sobre los infieles.

La segunda razón no es tan corta de expresar. En síntesis, consiste en la impugnación parcial de la autoría del libro. Veamos el problema.

Por siglos, se había atribuido la obra entera al Aquinate (así: en las ediciones de las obras completas, Piana, Roma 1570-1571; Primera Veneciana, 1593-1594; Amberes, 1610; Primera Parisiense, 1660; Segunda Veneciana, 1745, etcétera). Pero, en 1750, fray Bernardo María de Rubeis planteó la cuestión de la autenticidad del opúsculo, alegando que sólo el libro I, y el libro II; hasta el capítulo 4, inclusive, eran del Doctor Angélico, y, de allí en adelante de un discípulo continuador, probablemente Bartolomé (o Tolomeo) de Lucca (o de Fiadoni)[167]. Pese a esta objeción, en posteriores ediciones se mantuvo el criterio de la autenticidad integral (así: en la ed. "Opera Omnia", Parma, 1852-1872, t. XVI, pp. 500-506). Modernamente, lo replanteó Martín Grabmann, quien ha oscilado en conceder autoría hasta el capítulo 4 o el 6 del libro segundo[168]. El suyo ha sido un criterio comúnmente aceptado. Aunque no sin disidencias. Por ejemplo, el P.

---

167. Rubeis, J. B. M. de, *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae*, Venetiae, 1750, impreso delante del tomo I de la edición romana de las Obras Completas de Santo Tomás.

168. Grabmann, Martín, *Santo Tomás de Aquino, cit.*, p. 25, dice hasta el cap. 4; "Historia de la teología católica", *cit.*, p. 104, dice hasta el cap. 61.

169. Elorduy, Eleuterio, S.J., *Santo Tomás y el tradicionalismo medieval,* San Sebastián, 1939, p. 106.

170. Ver, vgr., a: Browne, M. O.P., *An sit authenticum opusculum S. Thomae "De regimine principum"*, en: "Angelicum", n. 3, 1926, pp. 300-303; Burgos y Mazo, M., ¿*Es de Santo Tomás el tratado "De regimine principum"*?, en: "Anales de la Academia de Ciencias Morales y Políticas", Madrid, n. 43, 1935, pp. 369-384, 585-594; n. 44, 1936, pp. 41-60. Jorge Martínez Barrera sintetiza de esta forma esa polémica: La autenticidad del "De Regno" ha sido motivo de varias polémicas. Autores como M. Browne (*An sit authenticum opusculum S. Thomae. De Regimine principum*), I. Eschmann (*St. Thomas Aquinas on the Two Powers*), M. Villey, art. ("Thomas d' Aquin") en "Dictionnaire des oeuvres politiques", la han contestado con diversos argumentos convincentes. El P. Browne, por ejemplo, arguye motivos de desorden en la composición interna de la obra. Por su parte, el P. Eschmann, después de haber explicado en su traducción... las razones por las cuales Santo Tomás se habría visto obligado a escribir este tratadito, explica nueve años después

Eleuterio Elorduy, S.J., lo rechaza. Afirma que Tolomeo de Lucca no tuvo participación, y que todas las partes del libro "se han fraguado y compuesto en el mismo taller"[169]. De consiguiente, existe un debate oscuro erudito sobre el tópico[170].

Digamos ya que esa controversia escrituraria no es insólita. También al mismo Tolomeo de Lucca, discípulo y confesor de Santo Tomás, se le han atribuido 8 de los 11 opúsculos discutidos del catálogo de 1303. El comentario de los tres libros de "Ánima", de 1266, en su primer libro parece ser de Reginaldo de Piperno (o Priverno). De los 8 libros sobre el "Politicorum" y otro trabajo sobre Aristóteles, se atribuye a Pedro de Auvernia. Cuestiones disputadas y "quodlibetales", han sufrido la misma exégesis. Examen del que no se ha salvado la "Suma contra Gentiles" de la que San Raimundo de Peñafort copió capítulos enteros. Pues, hasta la misma "Suma Teológica" podría padecer de esa crítica, puesto que quedó incompleta en la cuestión 90 de la tercera parte, y el suplemento lo elaboró Reginaldo de Piperno. Es decir, una suma de controversias escriturarias[171].

Tales disputas exegético-escriturarias, sin embargo, no han afectado su análisis por los filósofos y los teólogos, quienes, a sus efectos, prescinden de esas circunstancias heurísticas.

Entonces: ¿por qué en este caso se hace tanto hincapié en la posibilidad de la sola autoría parcial de "De regimine principum..?

Precisamente, Martín Grabmann, objetor de esa autoría integral, aclara acto seguido:

por qué Santo Tomás "no pudo haberlo escrito"... Su argumento es que en el "De Regno" hay una doctrina "monista", mientras que en el resto de su obra, sobre todo el final del Libro Il Comentario a las Sentencias (44 2 3), su posición es eminentemente gelasiana. A estos argumentos ha respondido L. Boyle (The De Regno and the Two Powers) con buenos fundamentos para demostrar "cuán Gelasiano es el De Regno" (p. 241)... el opúsculo es reconocido como auténtico por el P. Mandonnet ("Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin"), y por los editores de la Leonina... Ver el "Prefacio" de H.F. Dondaine, pp. 421-444, *op. cit.,* pp. 92, 93, nota 73.

171. Dr. P. G. M. Manser, *op. cit.*, pp. 24-43; Berjón, A., *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1889; Mandonnet, Pierre, O.P., Des écrits authentiques de Saint Thomas d' Aquin, Friburgo, 1910; Synave, P. O.P., *Le Catalogue officiel des oeuvres de Saint Thomas. Critique, origine, valeur*, en: "Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen age", n. 3, 1928, pp. 25-103; Walz, A., O.P., Ecrits de Saint Thomas, en: "Dictionnaire de Théologie Catholique", t. 15, col. 635-641.

172. Grabmann, Martín, *"Historia de la teología católica", cit.,* p. 104.

173. Chevalier, Jacques, *Historia del pensamiento*, II, *El pensamiento cristiano*, Madrid, Aguilar, 1958-1963, p. 342.

> "Esta última obra es de **gran importancia** para conocer la Filosofía del Santo acerca de la sociedad y del Estado"[172].

Es esa gran importancia la que ha suscitado las impugnaciones, no exactamente técnico-paleográficas, sino ideológicas.

Los comentaristas naturistas-racionalistas de Santo Tomás, advertidos de la inmensa dificultad de compaginar "De regimine principum" con sus teorías separatistas de lo espiritual y lo temporal, fueron los primeros en suponer (sin fundamentación científica) que la obra no fuera del Aquinate.

En España, la escuela de Vitoria, pugnó con este libro. Ya Báñez exponía la aporía de declararse tomista, por una parte, y, por la otra, contrariar expresamente esa obra del Angélico. Dado que Tolomeo de Lucca era conocido por haber escrito un libro sobre el mismo tema y con igual denominación –"De regimine principum", en 1298–, de neta filiación "teocrática", resultaba fácil objetar la autoría tomista, y pasarla (íntegramente) al discípulo.

Claro que esa hipótesis contenía un artero ataque a la honestidad intelectual de Bartolomé de Lucca. Ardid inconducente, ya que Tolomeo, con su obra "Historia ecclesiastica nova", y sus "Annales", había proporcionado, con la mejor buena fe, los primeros y más valiosos datos acerca de cómo y cuándo había compuesto sus obras su maestro, a quien, por lo demás, defendió contra sus acusadores parisienses. De haber querido atribuir al Aquinate su pensamiento personal, no hubiera compuesto y publicado su propio libro sobre el tema. En cualquier caso, como lo asienta Jacques Chevallier, Tolomeo de Lucca (1236-1326) fue un "fiel discípulo" de Santo Tomás[173].

Mas, si nos atenemos a la versión de que la obra no es de la íntegra autoría del Angélico, el asunto no cambia mucho.

En primer lugar, porque como ya observaba Tomás Campanella, O.P., confutando la alegación de los salmantinos como "frívolo argumento":

174. Campanella, Tomás, *La monarquía del Mesías*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 41. La referencia al libro de Agustín Triunfo de Ancona corresponde

> "Si tal libro parece ser de un hombre culto, no desigual a Santo Tomás, aun cuando no sea de él, y que esta es su opinión se prueba del «Libro de las sentencias», d.44, donde dice lo mismo. También por Agustín de Ancona, quien fue, junto con Egidio Romano, discípulo de Santo Tomás, cuya doctrina y expresión están ínsitas en el libro «De potestate papae»"[174].

Además, tal cual lo anota Pedro Calmon: "no importa tanto el autor, si consideramos que el texto figuró entre los más valorados de la "Escuela"[175]. Es que en los seguidores del Aquinate se sabía bien de las colaboraciones que su obra requirió. Al respecto indica Mario Enrique Sacchi:

> "Es sabido que la obra aquiniana no salió totalmente de su pluma, pues así como hay una parte de su literatura compuesta por él mismo, otras secciones de ellas están integradas por **apuntes de clases, compilaciones y transcripciones de discípulos y amanuenses** que el santo doctor no tuvo ocasión de corregir. Algunos de estos escritos, además, son de irregular redacción –vgr., los comentarios al «De anima» de Aristóteles y al «De Trinitate» de Boecio– y otros quedaron inconclusos –el caso de los comentarios al «De interpretatione», al «De coelo», al «De mundo», a los «Meteorología», al «De generatione et corruptione» y a la «Política» de Aristóteles; al libro de los Salmos; a la primera carta de San Pablo a los Corintios; la «Summa Theologiae»; el «De regimine principum ad regem Cypri»– mientras que una obra, al menos, jamás conoció una versión escrita"[176].

Sin que nada de eso fuera un obstáculo para que, globalmente, la Alta Escolástica las tuviera como suyas y tomistas. Así, en la traducción castellana efectuada en 1624 por don Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar, en

---

al *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum*.

175. Calmon, Pedro, *Historia de las ideas políticas*, Bs. As., El Ateneo, 1957, p. 92.

176. Sacchi, Mario Enrique, *Reseña de la Escolástica y añoranza del Tomismo*, en: Mikael, Paraná, n. 20, segundo cuatrimestre 1979, p. 134.

177. Santo Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, Bs. As., Editorial Cultural, 1945, Dedicatoria del traductor, pp. 12-15; Introducción, pp. 8, 9.

la dedicatoria al conde de Olivares, contesta a las dudas sentadas por Belarmino con una serie de argumentos (la iniciación de la obra con el "Cogitanti mihi", que empleaba Santo Tomás, y la contemporaneidad de los personajes reales que menciona, en particular el mismo Guido Luignano, rey de Chipre, a quien estaba dedicado el opúsculo), y cita al Maestro Fray Hernando del Castillo, O.P., quien en su "Historia de Santo Domingo" exponía:

> "Los otros cuarenta y tres opúsculos son legítimos del Santo Doctor..., especialmente el que escribió al Rey de Chipre «De Regimine Principum», que para materias de Estado no parece que puede tener segundo".

Incluyendo entre otros dictámenes, el de San Pío V, "a cuya autoridad no se debe añadir otra".

Pero, si se atienden las objeciones de M. Grabmann, como lo hace el P. Ismael Quiles, S.J., en la edición argentina, aun entonces habrá que admitir con él que Bartolomé de Lucca utilizó "las notas de su maestro", y que los libros posteriores de "De regimine principum":

"Reflejan en conjunto la mentalidad de Sto. Tomás, cuyas doctrinas repiten"[177].

Cabe, pues, atenerse a esas conclusiones.

Lo paradójico del caso planteado por los salmantinos, también, salta a la vista. Cuando Francisco de Vitoria cita esta obra del Aquinate, lo hace con el libro 3, capítulo 13, que versa sobre la "Monarquía de Cristo", en cuanto a su humanidad, donde, precisamente, se prueba lo contrario de lo que Vitoria pretendía demostrar (en: "De Indis", cap. II, tít. 2°, conc. 1a., nota 177). Por otro lado, sus seguidores citan a Vitoria a partir de los apuntes de su alumno Francisco Trigo, y de numerosos y contradictorios códices y manuscritos, que inclinaron a Francisco de la Peña, a suponer que esa obra fuera apócrifa. Circunstancia ésta sola que no los autorizaría demasiado para impugnar la autenticidad de "De regimine principum...".

---

178. Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, pp. 76, 79, 77.
179. Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media, etc., cit.*, p. 534.

Terminado el paréntesis erudito, podemos proporcionar al lector los textos indubitados de Santo Tomás en "De regimine principum". Los principales que importan a nuestra cuestión son los que siguen:

a. "No es pues el último fin de una muchedumbre de hombres congregada al vivir conforme a virtud, sino alcanzar la fruición divina por medio de la vida virtuosa" (libro I, cap. XIV).

b. "Y porque la buena vida, que en este siglo hacemos, tiene por su fin la buenaventuranza celestial, le toca al oficio del Rey procurar la buena vida de sus súbditos por los medios que más convengan, para que alcancen la celestial buenaventuranza" (libro I, cap. XV).

c. "Y tanto es el gobierno más sublime cuanto más se endereza al fin último; porque siempre aquel a quien pertenece éste manda hacer a los que obran lo que más se encamina a él... el guiar a este fin no será del gobierno humano sino del divino" (libro I, cap. XIV).

d. "Por tanto compete a aquel Rey que no solamente es hombre sino Dios y Hombre, esto es a nuestro Señor Jesucristo" (libro I, cap. XIV).

e. "El ministerio de este Reino, para que las cosas terrenas fuesen distintas de las espirituales, se sometió no a los Reyes de la tierra sino a los Sacerdotes, y principalmente al **Sumo Sacerdote, sucesor de San Pedro, Vicario de Cristo, que es el Pontífice Romano, al cual todos los Reyes cristianos deben estar sujetos como el mismo Señor Jesucristo**; porque así deben serlo los que tienen a su cargo al cuidado de los fines medios al que los tiene del fin último, y guiarse por su gobierno" (libro I, cap. XIV).

f. "Pero en la ley nueva es más alto el Sacerdocio por el cual los hombres llegan a alcanzar los bienes celestiales; de donde es que en la ley de Cristo los Reyes deben estar **sujetos** a los Sacerdotes" (libro I, cap. XIV)[178].

180. Sabine, George H., *op. cit.*, p. 180.

¿Conclusión..? La que coloca Etienne Gilson –quien añade el argumento de la Sabiduría Cristiana, de la que el Papa es doctor infalible–. Con Santo Tomás, dice:

> "Nos quedamos, pues, en el plano de la teocracia pontificia, que, por lo demás, no consiste en suprimir el poder temporal de los príncipes, sino **en subordinarlo a la realeza del vicario de Cristo Rey en la tierra**"[179].

Así es la cosa, sin más vueltas.

7.5. Santo Tomás y los salmantinos

Acabamos de ver que la distinción de lo temporal y lo espiritual en Santo Tomás se unifica, jerárquicamente, en el sistema de Autoridades conforme a sus fines. De ahí que en la cúspide del régimen potestativo coloque la autoridad del Romano Pontífice. O, sea, que mantiene el Principio de Autoridad tal cual lo concebía el Medioevo: "lo inferior existe por lo superior y está gobernado por ello"[180]. No hay, pues, "dualismo", separatismo o "paralelismo" en el Aquinate. Como no hay en él "doble verdad" de la razón y la fe, ni ningún tipo de maniqueísmo.

El dualismo europeo abreva en diversas fuentes; ninguna de ellas, tomista. Ockham, Marsilio, Quidort, y el iusnaturalismo humanista, con su arrastre del legismo romanista, se hallarán en la génesis del espíritu laico del Renacimiento y la Reforma. En esta época, Erasmo de Rotterdam será como el fiel de la balanza humanista-protestante-semicatólica. Pacifista a ultranza, es el modelo "light" del Renacimiento; "suave". Suave en las distintas aplicaciones del vocablo. Sin la robustez de Lutero, sin la agresividad de Calvino, sin el ardor de Loyola... Suavidad, y acaso indiferencia". O, en todo caso: reformismo sincretista. Su eclecticismo reina en París.

En esta Universidad va a realizar sus estudios Francisco de Vitoria. "La principal influencia que Vitoria recibe en su estancia en París es la de Erasmo". Obtendrá, como lo enuncia el P. Beltrán de Heredia, un "erasmismo mitigado", combinado con influencias conciliaristas y hu-

181. Beneyto, Juan, *Espíritu y Estado en el siglo XVI. Ensayos sobre el sentido de la cultura moderna*, Madrid, Aguilar, 1952, pp. 107, 102, 126, 89, 127. Beneyto Pérez es hegeliano y admirador de

manistas italianas. Ese es el bagaje intelectual que –junto con el nominalismo y tomismo cayetanista– introducirá en España. De todo ello surge una conclusión que asienta su admirador Juan Beneyto Pérez:

> "No es así extraño que la doctrina de la **doble autonomía, base del Estado Moderno**, no lo tengamos que tomar de los protestantes, sino del español Francisco de Vitoria. Los protestantes rompieron las vinculaciones agustinianas y las subordinaciones gregorianas, pero no insistieron en el desarrollo de la distinción gelasiana. Ahí queda en la relección «De potestate Ecclesia» (de Vitoria), pletórica de conciencia temporal y a punto de ser considerada reprobable (por la Iglesia): Si el Papa dijere que alguna ley civil o alguna disposición administrativa temporal no es conveniente al gobierno de la república y mandare derogarla, no ha de ser oído, porque este juicio no le compete a él, sino al Príncipe... También aquí abandonamos el ministerialismo... La postura reformista está patente en «De potestate Papae et Concilii», acaso y sin acaso la más violenta de todas sus producciones... En algún momento se ve en Vitoria a un conciliarista próximo a tesis de la Reforma... De la impresión que el libre lenguaje del dominico debió producir en el Papa puede justificarse que se decidiera a incluir en el **Índex** aquellas relecciones, y si la mediación de la muerte de Sixto V y la posterior influencia

---

Vitoria y Soto, hasta el punto de considerar que sus obras fueron "mejor que Lepanto": *op. cit.*, p. 143. Cfr. Beltrán de Heredia, Vicente, O.P., *Erasmo y España*, en: "Ciencia Tomista", n. 57, 1938; *Francisco de Vitoria*, Barcelona, 1939; *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941; *Orientación humanística de la teología vitoriana*, Madrid, 1947; Bertini, Giovanni María, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Vitoria*, Salamanca, 1933; Guy, Alain, *Esquisse des progrés de la speculation philosophique et théologique á Salamanque au cours du XVI e. siécle*, París, 1943; Jacquin, M., *Melchior Cano et la théologie moderne*, en: "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", París, 1920; Pinta Llorente, Miguel de la, *En torno a hombres y problemas del Renacimiento español*, Madrid, 1944; y: La Inquisición Española y los problemas de la cultura y de la intolerancia, Madrid, Cultura Hispánica, 1953, t. I, p. 129.

182. Beneyto, Juan, *Espíritu y Estado, etc., cit.* pp. 128, 129, 130, 131. La obra de Gierke, Otto von, que se cita es: *Johannes Althusius*, Breslau, 1880.

de Felipe II impidieron que se consumase la propuesta, nuestros compatriotas lo instaron en su propio Consejo un siglo más tarde. El hecho de que en 1659 se delatan ciertas proposiciones de Vitoria a la Santa Inquisición deja ver la trasformación ocasionada en el ambiente intelectual del país"[181].

Relaciones ríspidas con el "Índex" y con el Santo Oficio no suelen servir para acreditar ortodoxias...

Tal doctrina antipapal será ampliada por sus discípulos salmantinos:

"Los «doctos» españoles del siglo XVI, desde Vitoria a Suárez, nos van ofreciendo una aportación llena de valor para involucrarse en la gran crisis de aquel tiempo. Por obra de teólogos como Soto, Menchaca y Covarrubias la concepción política ha arrumbado las concepciones teocráticas...".

"En el terreno de las teorías políticas, la **doble autonomía** queda consolidada. La Iglesia y el Estado se ofrecen como soberanías independientes... Si en el «Tractatus» de San Roberto Belarmino quedó ya implícita esta situación, se debe sobre todo a Suárez, por su «De legibus», en 1612, la fijación de los contornos teológico jurídicos de aquélla".

"Puede decirse así que las doctrinas que atienden la distinción (sic: separación) de los dos poderes, aunque no acepten las posiciones rotundas de Vitoria, representan un avance... Van parcelándose los ámbitos de la cultura: la Teología se refiere a la piedad, el Derecho a la justicia, la Lógica a la prudencia y la Política a la sociabilidad. Esta adscripción de la Política a la sociabilidad nos permite advertir otro paralelismo... reivindicando el origen aristotélico... la esencia de la Política. Nos lo dirá, **cerrando este ciclo abierto por Vitoria, el calvinista alemán Juan Altusio**... Resuélvese el tema de la autonomía de la Ciencia Política... Tal como lo exteriorizó la Escolástica renaciente de Salamanca, tras recibir el aire de aquel siglo se torna a la línea de Cicerón y se la vivifica... Puede decirse así que Altusio está en la órbita de la parábola que describe el Espíritu en su acción

183. Ver: Höffner, Joseph, *op. cit.*, pp. 341, 342, 408, 279; Dempf, Alois, *La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, Rialp, 1961, pp. 85, 91.

> sobre la Política del siglo XVI... es que en Altusio hay utilización de no pocas fuentes comunes y aun directa consulta de textos hispánicos, especialmente de Covarrubias... Eschweiler ha advertido el **aprovechamiento** de la filosofía tomista salmantina por el mundo cultural del siglo XVII"[182].

Esta es una de las variantes sobre la filiación y prosecución de las ideas salmantinas. Otto von Gierke, en su libro sobre Althusius, ya había notado que Vitoria y los suyos habían luchado "con todas las armas del espíritu por una construcción puramente temporal del Estado". De ahí que Alois Dempf coincida en aseverar que Vitoria, antes que Belarmino, "fundó una nueva teoría del Estado... muy distinta de la idea teológica de la Iglesia universal, la «Ecclesia universalis», o de la Cristiandad"[183]. Ya en otro volumen de nuestra obra tendremos sobrada ocasión para analizar el pensamiento de Vitoria. Pero acá debíamos hacer esta obligada referencia a su significado. Que, en síntesis es el que marca Héctor Jorge Tanzi:

> "El P. Vitoria, desvinculándose del pensamiento de la Edad Media, logra dar una **idea moderna** del Estado y menos ligada al universalismo medieval... El pensamiento de Vitoria... es **revolucionario**... con explicaciones que en su tiempo **poco tuvieron de la ortodoxia tradicional**"[184].

Si eso es así, como lo es –y como lo verificamos en detalle en el otro volumen–, la pregunta forzosa es: ¿qué tenía que ver todo eso con el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino..?

La pregunta no es inoficiosa, toda vez que los salmantinos, a la par de modernos y modernistas, se declaran "tomistas". Y no sólo eso; además son, en su entender, los verdaderos y genuinos tomistas.

Pese a los centenares de libros y artículos que pueblan la hagiografía victoriana, no existe una correlación textual tomista-salmantina. Cuando eso se ha hecho para una parcela del saber –tal y como lo hicieron el

---

184. Tanzi, Héctor Jorge, *El poder político y la independencia argentina*, Bs. As., Cervantes, 1975, pp. 35, 36-37.
185. Ramírez, Santiago, O.P., *El Derecho de Gentes. Examen crítico de la filosofía del Derecho de Gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez,* Madrid, Studium, 1955, pp. 185, 186, 188-189.

P. Santiago Ramírez con la noción de Derecho Natural–, el resultado ha sido concluyente:

> "Respecto de Santo Tomás, todos los referidos teólogos... han adulterado su verdadero pensamiento, por falta de método científico y de exégesis objetiva... la exégesis que hacen estos teólogos (Vitoria, Soto, De la Peña, Medina, Báñez, Aragón, Salón, Toledo, Luis de Molina, Vázquez de Menchaca, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez, etcétera) no puede ser más arbitraria... Mas no sólo interpretaron mal a Santo Tomás, sino que **lo impugnaron**... Comparados con Santo Tomás en su aspecto filosófico, significaron más bien una desviación y un retroceso... Los esfuerzos y el talento desplegado por los más profundos de ellos..., no lograron rectificar ni subsanar el fallo inicial deslizado en las lecciones de Vitoria"[185].

Cuando el P. Ramírez, en el examen de su materia, habla de "impugnación" de los salmantinos a Santo Tomás, se refiere a conceptos del Aquinate, mas no a ataques personalizados en el Angélico. Sin embargo, estos también existieron, en otros campos. Los más osados, en ese sentido, fueron el arzobispo Bartolomé Carranza de Miranda y Melchor Cano. El primero –condenado por la Santa Inquisición, a instancias del segundo–, escribió:

> "Dice esta conclusión que la Iglesia puede privar a los infieles del dominio adquirido sobre los cristianos. Lo prueba Santo Tomás. Primero, porque en razón de la infidelidad merecen ser despojados de sus bienes. Segundo, lo prueba el Evangelio. Esta conclusión parece muy dudosa. Primero, **porque nada prueban los argumentos de Santo Tomás**. Aunque merecieran ser privados de su dominio, sin embargo, la Iglesia no tiene potes-

186. Pereña Vicente, Luciano, *Misión de España en América, 1540-1560*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco de Vitoria", 1956, p. 51.
187. Cereceda, Feliciano, S.J., *Diego Láinez en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565*, Madrid, Cultura Hispánica, 1946, t. II, p. 418.

> tad para despojarlos, porque nada nos importa de aquellos que están fuera de la Iglesia, dice San Pablo"[186].

Esto es, que opone San Pablo a Santo Tomás. Por supuesto que torciendo la exégesis del Apóstol de los Gentiles (tal cual lo había hecho antes Vitoria). Si para Carranza los argumentos del Aquinate "nada prueban", para Cano hay que tomar con pinzas la palabra del Doctor Común. El P. Feliciano Cereceda, S.J., admirador de los salmantinos, alaba la actitud de Melchor Cano, quien:

> "penetró muy adentro en el alma iluminada, comprensiva y abierta de su maestro (F. de Vitoria), se apresuró a confesarlo noblemente en su obra «De Loci»; y no carece de significación el que abra el proemio del libro XII con la advertencia de que, en algunas cosas el Mtro. Vitoria disintió de Santo Tomás, y que por esa conducta y científica libertad mereció, a su juicio, mayor elogio disentiendo que consintiendo, porque no conviene, dice Cano, recibir las palabras del Santo Doctor **sin examen y prudente reserva en ciertas cosas**".

No es el único lugar en que asientan su reserva ante la doctrina de Santo Tomás. También lo hace en el capítulo IV del libro VIII, en el capítulo octavo del libro IX y en el capítulo quinto del libro X, de su "De loci theologicis"[187].

Martín de Azpilcueta, el "doctor Navarro", por su lado, consideraba a Santo Tomás como favorecedor de la "teocracia", por lo que él se apartaba de su obediencia y se pasaba a la escuela de Vitoria. Confesión que

---

188. Castañeda, Paulino, *La Teocracia Pontifical y la Conquista de América*, Vitoria, Eset, 1968, pp. 97-98.
189. Iannarone, Reginaldo di Agostino, *Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria*, en: *Introducción* a: Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M., Pérez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. XXXVII.
190. Urdánoz, Teófilo, O.P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, Madrid, BAC, 1960, pp. 224-225.
191. Maritain, Jacques, "El Doctor Angélico", *cit.,* pp. 55, 60.
192. Crane Brinton, *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente,* Madrid, Aguilar, 3a. ed., 1966, pp. 181, 182, 184.
193. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* Madrid, BAC, 1959, t. VII, II-II, q. 1-46. *Los Tratados de la Fe y de la Esperanza*, llevan la introducción del P. Urdánoz, Teófilo, O.P., quien, como es lógico, repite aquí –pp. 352-355–, lo que ha sostenido en sus otras obras acerca de Vitoria y los

supieron esgrimir en su tiempo, Solórzano Pereira, Jacobo Menochio, Jacobo Marta y Domingo Buoix[188].

Entonces, pues, lo menos que cabe decir es que se trata de "tomistas" muy singulares. Que se habrían limitado a ver en el tomismo sólo un "tronco" –la expresión es de Reginaldo di Agostino Iannarone–[189], del cual podían partir muy diversas y hasta opuestas ramas.

Luego, no quedan calificados en exceso para dictaminar quién es y quién no es tomista. Pero lo han hecho. Lo ha hecho, sobre todo, el P. Venancio Diego Carro, excomulgando de la nómina tomista a cuanto escritor disintiera con su Escuela. Y lo ha reiterado el P. Teófilo Urdánoz –en su continuación a la "Historia de la Filosofía" del P. Guillermo Fraile–, excluyendo, vgr., a Etienne Gilson de la nomenclatura tomista y dejándolo apenas como un autor de "inspiración cristiana"... Es el mismo P. Urdánoz quien, por otra parte, nos dice que Vitoria es:

> "uno de los primeros representantes de la época moderna que, siendo teólogo de la Iglesia, se opone decididamente a la concepción medieval, teocrática y unitaria".

Porque este gran "renovador del tomismo", parte de una separación "neta" de los dos poderes:

> "independientes: Iglesia y Estado. Vitoria es el **hombre moderno** que asiste al nacimiento del **verdadero Estado moderno**, en cuya fundación jurídica va a tener parte tan importante"[190].

Afirmación ante la cual no resistimos a la tentación de confrontarla con esta siguiente, que es de Jacques Maritain, en su libro sobre el Doctor Angélico:

> "Lo que nos choca en el mundo contemporáneo, en el mundo de la destrucción capitalista y positivista, en el mundo de la civilización antiteológica y antimetafísica, es **ese miserable producto que se llama el hombre moderno**, ese ser arrancado de sus raíces ontológicas y de todos sus objetos trascendentes...".

> "El error del mundo moderno fue la pretensión de asegurar la reyecía de la razón sobre la naturaleza **rechazando la reyecía de lo sobrenatural sobre la razón**. He aquí por qué, aun en el orden del conocimiento, la metafísica sigue siendo un remedio insuficiente"[191].

Es, precisamente, la puja de la Modernidad contra la Cristianidad, la que ahí está en juego. Y, Santo Tomás de Aquino, reintroductor cierto de la temática del derecho natural en el siglo XIII, fue mucho más que eso. Fue un santo teólogo, ante todo. Asunto que es fácil de advertir. Un autor no católico, profesor de Harvard, Clarence Crane Brinton, lo percibe con exactitud:

> "Así, pues, Santo Tomás de Aquino partió de la autoridad de la fe, de esas verdades que poseemos directamente de Dios... Santo Tomás de Aquino posee, ciertamente, una base de la que jamás se aleja demasiado, ni siquiera cuando emplea sus más sutiles y «escolásticos» argumentos. Dicha base está constituida por el conjunto de verdades reveladas de la religión cristiana... El mundo de Santo Tomás es **un mundo cristiano** al que el hombre pertenece y en el que está como en su casa"[192].

¿En qué mundo los cristianos nos sentiremos como en nuestra casa: en el de la Cristiandad o en el de la Modernidad..?

Esa es la pregunta que debieran hacerse los salmantinos, y, con su consiguiente respuesta, sabrían si están con el orbe tomista, o no.

En todo caso, ellos parecen reconcentrarse en un único aspecto de la inmensa doctrina tomista: el tema del dominio de los infieles. Problema acerca del cual Santo Tomás sentó un primer principio en la "Suma Teológica": "Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia" (Sum. Th. III, q. 8, a.3 ad Im). Porque la potencia de la Iglesia abraza a todo el género humano.

La mayor glosa de los salmantinos, desde Vitoria en adelante, se aplica a la II-II, q. 10, a. 10, inc. 3 de la Suma. Su exégesis ha adquirido tal fuerza de autoridad con el correr de los siglos, que el P. Teófilo Urdánoz puede repetir dogmáticamente (siguiendo al P. V. Carro), su divulgada teoría, es decir, dando por descontado que las proposiciones salmantinas son derivaciones "fecundas" de la doctrina tomista. Como lo hacen todos ellos, llega hasta confundir las posiciones de Maior, Wiclif, G. de Rímini, Biel, Hus y otros nominalistas, con las de Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Palacios Rubio y Gregorio López. Todo eso, porque el Angélico dice en esta cuestión sobre la infidelidad que los infieles no pierden, por esa condición, su dominio y autoridad, ya que subsiste la distinción entre el derecho humano y el derecho divino:

> "Por lo tanto, la distinción de fieles e infieles, en sí misma considerada, no anula el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles".

Y aún más: "El derecho humano, que viene de la naturaleza del hombre, no queda anulado por el derecho divino, que viene de la gracia" (II-II, q. 12, a.2).

Bien: así es. Pero leamos lo que sigue en el texto del Doctor Común, que ningún salmantino reproduce:

> "Puede, sin embargo **ser derogado** ese derecho de dominio o prelacía **por sentencias u ordenación de la Iglesia**, que tiene autoridad de Dios, pues los infieles, debido a la infidelidad, merecen perder su potestad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios. Esto, sin embargo, lo hace la Iglesia unas veces y otras no".

O sea, que si no es nulo, de pleno derecho humano, sí es anulable, por el derecho divino. Y, tomando el caso de la servidumbre, examina diversas situaciones, entre ellas, la de los infieles "no sometidos temporalmen-

te a la Iglesia o a sus miembros". Para los cuales, la Iglesia "puede jurídicamente instituir" esa servidumbre, para "evitar el escándalo"[193]. Si esa es la respuesta completa de Santo Tomás, es obvio que la glosa salmantina es fragmentaria y abusiva, y, cuando menos, debió ser completada con las normas sobre la prohibición de comunicación con los infieles, que el Angélico desarrolla en la II-IIa, q.10, a.9.

Eso admitido, después viene una serie de precisiones, en las que los salmantinos se ajustan más que en otras materias al pensamiento del Aquinate, sin perjuicio de torcerlo también cuando les desagrada. A fin de evitar nosotros sus largas disquisiciones o eventuales distorsiones, lo resumiremos con la cita de un jurista de Salamanca. Expresa Juan de la Peña que Santo Tomás:

> "Saca en conclusión que Cristo es cabeza de todos los hombres, pero dice que unos hombres actualmente son miembros del cuerpo de Cristo; y que otros sólo lo son potencialmente (Suma Teológica, III, q. 8, a. 3)... Los infieles... son miembros en potencia, sobre todo aquellos que nunca han recibido la fe... esos infieles son doblemente miembros por relación de una doble potestad: Primero, con relación al poder de Cristo, cuya rendición fue suficientísima para salvar a todos los hombres. Segundo, son miembros en relación a su libre arbitrio, porque pueden libremente convertirse y hacerse realmente miembros, según aquellas palabras de San Juan: «Les dio poder para hacerse hijos de Dios» (Jn. 1, 12). Lo que se ha dicho sobre los miembros hay que aplicarlo a las ovejas. Unas son ovejas actualmente; otras, pueden serlo... Los demás infieles que nunca han recibido la fe de Cristo son ovejas en potencia, pero son lobos actualmente, según comentan estos pasajes los santos Padres. Más concretamente se dice que son ovejas en potencia los infieles que están predestinados"[194].

La construcción de Santo Tomás es aún más afinada. En la II-IIae., dice que los infieles, que posean injustamente sus tierras, pueden ser movidos a guerra por la autoridad pública y privados por la fuerza de

---

ellas (a.66, a. 8 ad secundum). Es decir, que en cierto y determinados casos, se puede privar al infiel de su dominio (IIa.-IIae, 12, 2).

Los salmantinos tomarán esto de diversa manera.

Como acabamos de ver en Carranza, sacarán a relucir –y lo repetirán hasta el hartazgo– un versículo de San Pablo, "¿Pues qué me va a mí juzgar a los de afuera?" (I. Cor. 5, 12), para oponerlos a las conclusiones de Santo Tomás. Con exageración evidente, podríamos decir que la Biblia para los salmantinos pareciera reducirse a ese pasaje paulino. Mala exégesis bíblica ésta de limitar las palabras llanas del Señor, en Mt. 28, 18, con una de San Pablo a una comunidad de cristianos (El Apóstol de los Gentiles cuando escribe a la Iglesia de Roma, que no había sido fundada por él, se excusa casi por hacerlo: "os he escrito un poco atrevidamente en cierto sentido", Rom. 15, 15), cuando él era consciente de que no tenía jurisdicción de imperio sobre la Iglesia Universal. Se trata, por cierto, de una frase sacada de contexto. Es una exhortación a los cristianos de la iglesia particular de Corinto para que no se mezclen en las costumbres de los paganos. En especial ese tema se correlaciona –dentro de la misma carta a los Corintios– con toda clase de litigios: "¿Osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro acudir en juicio ante los injustos, esto es, los infieles, y no ante los santos?" (I Cor. 6, 1). Luego es claro que los cristianos no deben ir con sus pleitos a los infieles, ni laudar los de éstos. Ese, y no otro, es el asunto judicial tratado en la Epístola. Que no supone que los gentiles queden sin sanción religiosa, puesto que: "A los de fuera, Dios los juzga" (I Cor. 5, 13). En cualquier caso, lo más trascendente de esa Epístola, ellos nunca lo mentan. Pues allí mismo, en I Corintios, San Pablo afirma que el hombre espiritual "lo juzga todo, y a él nadie lo juzga" (2, 15). Y es tan grande la esfera de jurisdicción de los cristianos, que el Apóstol asevera:

> "¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo? Pues si vais a juzgar al mundo, ¿seréis incapaces de juzgar cosas más pequeñas?" (I Cor. 6, 2).

Y:

> "¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? (Cuánto más en cosas temporales)" (I Cor. 6, 3).

Además que:

> "Todo es para los elegidos... Todas las cosas os pertenecen" (I Cor. 3, 23). "Porque todo es ciertamente vuestro... sea lo presente, sea lo porvenir, todo es vuestro" (I Cor. 3, 21, 22).

Potestad que, potencialmente, es extensiva a los infieles, puesto que:

> "Tengo otras ovejas que no son de este redil. Y es necesario que Yo las guíe también; y escucharán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor" (Jn. 10, 16).

Entonces, el Apóstol puede concluir:

> "Este misterio consiste en que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo y participantes del Evangelio" (Ef. 3, 6).

Luego, las derivaciones anotadas por Santo Tomás son perfectamente pertinentes.

Nada más sobre este asunto.

En realidad, él es una prolongación del pacifismo erasmista de base. En nombre de un pseudo-evangelismo se repugna del poder y de la fuerza ínsita en él. El prelado Joseph Höffner, apologista de los salmantinos, es quien ha insistido es ese punto.

Impugna las ideas "teocráticas" medievales en nombre de la "conciencia cristiana". Reclama que se distinga "netamente entre Estado e Iglesia", "sin la tentación del poder", porque el uso de la fuerza sería una idea:

> "Esencialmente extraña a la ley interna del Evangelio de Cristo... un error, que, por desgracia, había sido preconizado ya por San Agustín".

Aunque, con alguna incongruencia, no tenga más remedio que admitir que el "poder es, pues, necesario en este mundo"; por lo que: "sería funesto que... el poder quedase abandonado exclusivamente en manos de las fuer-

zas del mal". No obstante, esa es la realidad incontestable de la moderna Ciudad Terrena, que excluye a la Ciudad de Dios, pensada –"por desgracia" (sic)– por San Agustín, conforme a San Pablo... En suma: que no les gusta el rostro del Moloch estatal que han contribuido a crear. Pero, tampoco aceptan la concreción histórica de la Cristiandad, la cual, según ellos, "la conciencia cristiana no puede aprobar"[195].

No tiene opción.

Porque han planteado mal la cuestión.

Es la conciencia "cristiana" moderna y naturalista la que no puede tolerar la visión sobrenatural de la Edad Media.

La genuina conciencia cristiana, sí. Desde que ella es:

> "La «nueva creación», Estado sobrenatural del hombre cristiano, puede decirse que, sin anular en nada la conciencia natural, conciencia cristiana es un saber-con («cum scire»), salvo que este «cum» no indica solamente por el ser sino por **un saber con Cristo** que, por su Gracia, inhabita en el espíritu del hombre cristiano; de ahí que se halla dicho bien que al mirar sobrenaturalmente a todo cuanto existe, es como natural al hombre cristiano. Por eso, cuando hablamos de conciencia cristiana no decimos que lo cristiano sea **yuxtapuesto** sino que le es, sobrenaturalmente, **constitutivo**"[196].

Naturalistas como son, desvalorizadores de lo sobrenatural como son, los salmantinos no podrán entender ese punto de partida de todas las cosas.

Por ahora, dejémoslos tranquilos. Y quedémonos tranquilos. Porque la coartada suprema de su posición antipapal no funciona. Santo Tomás no les sirve para sus fines naturalistas.

Y, de nuevo, cerramos este punto con la cita del autor del que no pueden desconfiar. Enseña Jacques Maritain que todo el debate intelectual gira entre "una concepción «teocéntrica» o cristiana, y una concepción antropocéntrica, de la cual es en primer término responsable el espíritu del Renacimiento". Aclarando que la concepción teocéntrica de la cual habla es:

"cosa enteramente distinta del «humanismo cristiano» (o **naturalismo cristiano**) que prosperó a partir del siglo XVI y cuya experiencia ha sido realizada hasta **la náusea** –hasta la náusea divina, pues es el mundo de ese humanismo el que **Dios está por vomitar**–. Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz son los

II. Parte especial

Los teóricos pontificales

"Se divide el género humano en dos órdenes, uno compuesto de hombres que viven según el hombre, otro compuesto de hombres que viven según Dios".

San Agustín, **La Ciudad de Dios**, XV, 1

> grandes doctores del humanismo auténtico, que no es saludable al hombre y a las cosas humanas sino porque no sufre ninguna disminución de las verdades divinas y ordena lo humano todo entero a la locura de la Cruz y al misterio de la Sangre redentora”[197].

Esas son las palabras finales de esta parte general.

1. El “Agustinismo-Político”

Esta es la materia más ignorada y más tergiversada de la historia de las ideas políticas medievales.

Ella se suele enfocar con un prejuicio tan notorio y militante que acerca al lector la idea de que no ha habido escritores más oscuros, obsecuentes, equivocados y olvidados que los así tildados como “agustinistas políticos”. La única salvedad que suele concederse a su respecto es la de que fueron una minoría tan insignificante –de tres o cuatro curialistas–, y con tan breve período de influencia, que más vale no hablar de ellos.

Se trata, en verdad de autores cristianos que sostuvieron dos argumentos principales: uno, la primacía del poder espiritual sobre el temporal, y, dos, la supremacía de la jurisdicción pontificia plena. Tesis de las que se derivan algunas otras consecuencias, tales, por ejemplo, la de la “potestad directa” eclesiástica sobre lo temporal.

Quien inició el ataque contra el “agustinismo” fue el P. Mandonnet. Decía este religioso que el “agustinismo doctrinal” consistía en la: “Ausencia de una distinción formal entre el dominio de la filosofía y la teología, es decir, entre el orden de las verdades racionales y el de las verdades reveladas... Existe por otra parte, la misma tendencia a borrar la separación formal entre la naturaleza y la gracia”[198]. “Errores” en los que el P. Mandonnet no incurriría, puesto que fue un especialista en separaciones.

Empero, ha sido el abate Henry Xavier Arquilliére, con su obra sobre el tema, la base historiográfica última de cuantos atacan el “agustinismo político”. Y este clérigo francés ha definido el fenómeno que censura como la: “tendencia a absorber el derecho natural en la justicia sobrenatu-

---

198. Mandonnet, Pierre, O.P., *Siger de Bravant et l’Averroisme latin.*

ral, el derecho del Estado en el de la Iglesia". El mismo abate ha caracterizado el agustinismo como un espíritu de simplificación que lo inclinó a la confusión de ambos órdenes; corriente que habría sido revertida merced a las distinciones tomistas, en particular aquella que niega que la autoridad sea sólo necesaria "ratione peccati", sino que es un bien propio de la sociabilidad humana natural.

A raíz de su confusionismo, los aludidos "agustinistas", habrían sustentado un régimen "teocrático", del Papa metiéndose en la política contingente de los pueblos. Aclara Arquilliére que denomina "agustinismo" a esa tendencia intelectual porque ella prolonga la concepción "ministerial" de la autoridad civil empleada por San Agustín. Aunque admite que entre esos planteos "ministeriales" del Obispo de Hipona y el resto de la Patrística, en particular San Ambrosio y San Juan Crisóstomo, no hay, mayor diferencia; y que, en última instancia, todos ellos no hacían sino desenvolver las definiciones de San Pablo, a cuyos textos dedica cinco capítulos de su libro[199]. Dado que eso se considera una deformación del cristianismo, no ya Arquilliére, pero si alguno de sus tantos discípulos podría haber completado la argumentación añadiendo con Benjamín Klaussner que Paulo de Tarso, y no Cristo, era el "inventor" del "teocratismo"[200].

Cierto es que el inventor del tópico guardó muchas más precauciones que sus discípulos, a la hora de enjuiciar el "agustinismo". Por eso, uno de los más moderados seguidores de Arquilliére, Georges de Lagarde, escribe:

> "Es en el fondo ese **sentimiento exaltado de la unidad profunda de la vida humana**, a pesar de las necesarias distinciones, lo que el Padre Arquilliére llama «agustinismo político». Y le parece sin embargo que ese término sólo se justifica en el momento en que la

---

199. Arquilliére, H. X., *op. cit.,* pp. 39, 55, 54, 117, 72-94.
200. Klaussner, Benjamín, *From Jesus to Paul*. A este escritor judío y marxista, ha respondido brillante y cáusticamente: Calderón Bouchet, Rubén, *Los fundamentos espirituales de la ciudad cristiana*, Mza., UNC, 1973, cap. VII, pp. 166-187.
201. De Lagarde, Georges, *La naissance de l'esprit laîque au déclin du Moyen Age*, Louvain-París, PUF, 1956, t. I, p. 35, n. 12.

> "unión" se transforma en «confusión» es decir, en el momento mismo en que el pensamiento matizado de San Agustín es contradicho. La verdad, nos parece, debe buscarse en una línea intermedia. La doctrina de Gelasio no tiende ni a la «separación» ni a la «confusión» de poderes, sino a su distinción en la coordinación"[201].

Entre los motes aplicados para encasillar a los escritores cristianos de esta tendencia, el calificativo de "agustinistas" ha gozado de amplio predicamento. Se les imputa haber seguido extremosamente algunas premisas de "De Civitate Dei" (año 413), del Doctor de la Gracia. En particular, la de los dos arquetipos de comunidades, una del bien y otra del mal, o la lucha de dos amores que fundan esas ciudades, según San Agustín: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam, scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui" (lib. 14, cap. 18). Tras este principio de que "dos amores fundaron dos ciudades" o dos "reinos", Agustín emplea la voz "civitas" o "societas civilis" en el sentido que la había usado Cicerón y sus contemporáneos. El asunto era de si esa "civitas" era una verdadera "respublica". Para la cual, ateniéndose a Cicerón, en "De Republica", Agustín lo pone en duda (lib. 19, cap. 21 de la Ciudad de Dios). Duda que acrecienta con Salustio ("De Coniuratione Catilinae"), porque no habría habido justicia genuina en Roma. Y, como para él, la justicia es la virtud que informa la sociedad política, el Estado Romano no respondería al ideal de autoridad perfecta. Aunque Arquilliére niega que San Agustín juzgara de ese modo la historia romana, y atribuye ese "error" a sus seguidores medievales, los propiamente "agustinistas", hay otros estudiosos del tema que han arribado a diversa conclusión.

El P. Salvador Cuesta, S.J., luego de un prolijo examen textual, asienta estas conclusiones:

> "Por los textos citados, San Agustín parece no reconocerlas (las virtudes) en los pueblos y sociedades que no reconocen el verdadero Dios. Concede que son pueblo y sociedad política (respublica); pero modificando sobre estas cosas las definiciones de Cicerón, eliminando las ideas de justicia, de derecho, de bien de los hombres, que no existen donde no se hace justicia con Dios, ni se reconocen sus derechos, ni se le busca como el bien supremo del hombre".

"Esto es lo que da el análisis textual y contextual de los pasajes originarios del agustinismo político. El pensamiento político moderno..., tiene empeño en traer a San Agustín a su sentencia; pero corre el peligro de interpretarle según **su propio gusto** y según las influencias que el ambiente moderno ejerce en todos los que vivimos rodeados por él... No se olvide que en política desde Maquiavelo, en Filosofía desde los escépticos del Renacimiento, en Sociología desde el siglo XVIII, **el naturalismo ha invadido toda la vida**. El naturalismo y el terrenalismo...".

"Para San Agustín, el hombre busca en la sociedad política, en la «respublica», completar su persona en el orden natural y ayudar a los demás hombres en la consecución del conjunto de bienes naturales. Este es el fin del Estado. Pero respecto del individuo, que es el que tiene que salvarse, que es el que ha de ser bienaventurado conociendo, amando, gozando a Dios, **aquellos fines temporales son medios para este fin último**. Si, pues, el Estado impide la consecución por el individuo de la eterna bienaventuranza, ya se aparta de su fin de una manera que a veces puede ser radical y esencial. Y si esto sucede, **si la sociedad no persigue su fin, en eso mismo carece de justificación, deja de ser lo que debe ser**... ¿No estamos ya en camino de una interpretación de los textos de San Agustín **como la que se atribuye al agustinismo político?**.. El agustinismo como concepto de la vida política nacional e internacional, es decir, como Filosofía del Derecho Público, **procede innegablemente de un modo o de otro de San Agustín**. Para decidir si refleja fielmente el pensamiento del Santo sobre la teoría del Estado o si lo entiende mal y lo deforma, importa ante todo conocer con exactitud este pensamiento"[202].

No se niega el bien común o la utilidad pública de la ciudad antigua. Se le niega que haya sido completo, por la falta de reconocimiento del verdadero Dios y obediencia a su Ley; causas de las injusticias que los propios historiadores romanos anotaban. Primer esclarecimiento. Segundo: que la doctrina

202. Cuesta, Salvador, S.I., *De la teoría del Estado según San Agustín: Los textos originarios del agustinismo político*, en: Pensamiento, Madrid, n. I, enero-marzo 1945, vol. I, pp. 92, 93, 94.

de los fines próximos (o fines-medios), y el fin último de Agustín, es la misma que hemos visto en Santo Tomás. Tercera aclaración: que los agustinistas escolásticos entendieron bien los textos de Agustín; de manera que si se quiere condenarlos habrá que censurar también al Doctor de la Gracia (y, de paso, al Doctor Angélico). Cuarta ilustración: que son los modernos, por su naturalismo, los que no han entendido a San Agustín, y lo han interpretado "a su gusto".

Entonces, la imputación se invierte: serán los naturalistas quienes deberán indagarse acerca de por qué no admiten el coronamiento sobrenatural de la política.

San Agustín no tuvo, como alegan, una visión "diabólica" o maléfica de la política o del orden natural. Él insistió en que sólo la voluntad ordenada, es decir, reparada por la gracia, es capaz de la verdadera felicidad, y que: "es necesaria la gracia para restaurar el desorden provocado por el pecado de origen".

Tal cual lo explica Jorge Martínez Barrera los puntos de partida políticos de San Agustín son dos: "la naturaleza humana ha sido corrompida por el pecado" y "todo poder viene de Dios"; puntos con los cuales, ningún autor cristiano puede disentir. Pero, además, San Agustín al pensar en su "civitas" piensa en la virtud de la justicia, que, verdaderamente "se encuentra sólo en Cristo y en la obediencia a su ley. Evaluados según esta norma absoluta, las virtudes romanas no son sino una ilusión". Sin embargo:

> "si el pensamiento de San Agustín hubiera de detenerse en el facilismo de deducir una maldad intrínseca de toda organización política fundada en la naturaleza humana corrompida, su contribución a la filosofía política habría sido bastante superficial y seguramente, un «naturalista» como Santo Tomás no le hubiese consagrado tanta atención... al interpretar los aspectos políticos de la historia romana, el Obispo de Hipona descubrió un formidable instrumento de polémica en una definición de la comunidad política forjada por Cicerón, donde la justicia era descrita como esencial, no sólo para la justificación, sino para la existencia misma de tal comunidad...".

> "El problema consiste en... si se podía definir la ciudad de tal manera que Roma, ignorando a Cristo y practicando la injusticia, fuese aun un «populus». Es aquí donde se opera una superación de la definición ciceroniana al ponerse de manifiesto sin ambigüedades que la fuerza de cohesión de una comunidad política es menos el «juris consensus» que la conjugación de voluntades en la búsqueda de objetivos comunes... Y por eso Roma es una verdadera comunidad"[203].

Luego, no hay que atribuir a San Agustín lo que es sólo de Cicerón. Además, como lo observa José Ignacio Saranyana:

> "San Agustín no ignoraba la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, y reconocía, por tanto, la posibilidad del bien **en el orden estrictamente natural**. Así podía distinguir entre el cuerpo humano, que reconocía bueno, y las sociedades temporales («civitas terrena»), destinadas a conseguir los bienes necesarios para la vida; y la «civitas Dei», constituida por todos los cristianos. Pero insistía en que sólo la construcción de la «Civitas Dei» da sentido a la historia universal"[204].

Asimismo, acierta en su enfoque del problema el jurista liberal español Luis Recasens Siches al aseverar que:

> "Después de haber estudiado detenidamente este problema, he llegado a la misma conclusión que sostiene el eminente profesor inglés de Oxford A.I. Carlyle, el cual pone de manifiesto con gran claridad, que aunque el Estado sea para San Agustín una consecuencia de la culpa, no por esto constituye un mal o un aborto del infierno, sino **un orden querido por Dios**... Tanto San Agustín como Ireneo y otros padres de la Iglesia, admiten claramente y sin dejar lugar a dudas, que la institución

---

203. Martínez Barrera, Jorge, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Mza., Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999, pp. 36, 37-38-39.
204. Saranyana, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 1985, p. 65.

> del Gobierno se deriva directamente de Dios. Cierto que el motivo de su aparición ha sido la corrupción de la naturaleza humana y la influencia de los vicios y pasiones, especialmente del egoísmo y avaricia. Pero cabalmente Dios, en vista de este Estado de cosas, ha impuesto a la sociedad un sistema de orden y de disciplina, para poner coto a estos vicios y ambiciones de los hombres. De ningún modo puede sacarse de los textos de San Agustín, la conclusión de que el Gobierno o Poder público sea una cosa ilegítima o pecaminosa"[205].

Tenemos ya, pues, perfilado el primer error de los críticos en esta materia: el del "sobrenaturalismo" (o fideísmo) de San Agustín, que le habría impedido reconocer el orden natural de la ciudad política. Lo que verdaderamente defiende San Agustín (354-430), es la superioridad de la potestad espiritual sobre la temporal, en razón del fin de cada una, con los ejemplos del sol y de la luna, y del alma y el cuerpo (que también usará Santo Tomás).

A ese efecto, reitera la sentencia de San Ambrosio: "El emperador está en la Iglesia, no sobre la Iglesia, dentro y no arriba" ("Sermo contra Auxentium", 36; Migne, PL, XVI, 1061). Y expone la suya: "No atribuyamos sino a Dios verdadero la potestad de dar el reino y el imperio". Agustín subraya, por encima de todo, que el poder proviene de Dios. "Omnis potestas a Deo". Lo hace siguiendo la interpretación del versículo paulino de San Juan Crisóstomo: "No hay poder que no venga de Dios. ¿Qué decís? ¿Luego todo príncipe ha sido instituido por Dios? No digo eso. Yo no hablo de los príncipes, sino **de la cosa misma**, es decir, **del poder**... el Apóstol no dice: todo príncipe viene de Dios, sino que dice, hablando de la cosa misma: todo poder viene de Dios" ("Homilia" 23, sobre la Epístola a los Romanos). Y como eso es así, sin más vueltas, San Agustín extrae la conclusión política lógica: "Los reyes sirven al Señor en cuanto reyes cuando hacen por su causa lo que sólo los reyes pueden hacer" (Ep. 185, Ad comitem Bonifacium", 19). Por ello: "Llamamos felices a los emperadores cristianos si ponen su poder principalmente al servicio de la majestad divina para el acrecentamiento de su reino y de su

---

205. Recasens Siches, Luis, *op. cit.,* pp. 37, 38; cfr. Carlyle, A. L., St. *Agustine and the City of God*, London, 1923.

culto" ("De Civ. Dei", 5, 24). Sentencia seguida por otros Santos Padres; San Gregorio Magno: "Confesamos que la potestad les viene del cielo a los emperadores y reyes" ("Epístola 185"; cfr. San Gregorio Nazianceno y San León Magno). Este Papa, que reinó del año 590 al 604, le dijo al Emperador: "La potestad os ha sido dada por el cielo. Y ello sobre todos los hombres, con el fin de que sean ayudados aquellos que desean hacer el bien, con el fin de abrir el camino que conduce a los cielos, con el fin de que **el reino de la tierra sea servidor del reino celestial**". Asimismo –como lo hemos explicado en el capítulo teológico (4.2)– San Agustín sostuvo la Primacía Petrina, como lo hicieron San Juan Crisóstomo, San Cirilio de Jerusalén, San Ambrosio, San Cipriano, San Dámaso, San Cirilio de Alejandría, San Basilio, y, como lo resumió San León Magno (Pontífice del 440 al 461), con su frase: "Cristo entregó a Pedro **la misma potestad** que Él había tenido en su vida mortal" ("Sermo 42").

Si de eso se dice que es "agustinismo político", se estará diciendo de la Iglesia misma.

Si lo que se quiere decir es que esa doctrina no otorga al "Estado" personería perfecta, deberá recordarse que también para Santo Tomás de Aquino el "Estado" no es un ser substancial. La persona humana, ella sí, es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, una unión hilemórfica en la que el cuerpo representa la materia y el alma la forma. Y la persona es lo perfecto en cada naturaleza; ya que "sólo las personas pueden alcanzar la «vita beata» y ser elevadas a la filiación divina"[206].

Colocadas esas precisiones, podemos ya proseguir con el problema del mentado "agustinismo".

Digamos, ante todo, que las fuentes de estudio de este asunto casi están en relación inversa con su difusión. La inmensa mayoría de los politólogos son "anti-agustinistas"; pero, por lo común, omiten proporcionar sus fundamentos bibliográficos. Y, estos, en verdad, son muy

---

206. González Álvarez, Ángel, *op.cit.*, p. 275. Todo esto por supuesto, que dicho con el anexo de las aclaraciones acerca de la persona humana y el bien común que se harán oportunamente al tratar de Jacques Maritain y su "cristiandad laica". Es decir, que tal comparación es puramente metafísica y no moral.

207. Bonfitto, S., *Saggio di bibliografia egidiana*, Firenze, 1911; Mariani, Ugo, *Scrittori politici agostiniani del secolo XVI*, Firenze, 1927 (este mismo autor ha publicado esa obra en una

escasos. Fuera de los cuatro o cinco tratadistas franceses que hemos citado con anterioridad (Arquilliére, Glez, Riviére, Pacaut, De Lagarde, Schnürer, Lecler, etcétera), serenamente semigalicanos, de los hermanos Carlyle, de Richard Scholz, y alguno más, tan sólo en la producción intelectual italiana se ha mostrado interés por abordar la cuestión, bien que excesivamente centrada en la personalidad de Egidio Romano[207]. Tal vez por dicha atención investigativa, la "Enciclopedia Cattolica", de factura ítalo-vaticana no puede menos que reconocer que: "la teología del Papado non riposa, si puó asserire, su altre basi", que las sentadas por Egidio, Viterbo y Triunfo[208].

Estos tres agustinistas, autores de los primeros tratados de eclesiología, son los más divulgados. Por ello, Daniel Rops, al considerar el ataque francés al Papa Bonifacio VIII, anota:

> "Ante esos asaltos de adversarios que trataban de socavar su autoridad y de prohibirle toda acción que no fuera la estrictamente espiritual, el Papado reaccionó. Y los polemistas del Poder pontificio **respondieron a los polemistas** del Poder del Estado. La discusión se hizo cada vez más viva. **Egidio Romano** escribía: «Nadie puede poseer un campo ni una viña, de quienquiera que sea, con toda justicia, si no es con sumisión a la Iglesia y por la Iglesia». Más matizado, más moderado, **Jacobo de Viterbo** reconocía que en la base de los poderes laicos había un derecho natural, pero afirmaba que estos Poderes no adquieren su sentido más sometidos al espiritual, porque la Iglesia, custodio de las verdades, tiene «plenitudo potestatis» sobre todo poder temporal. Más categórico, **Augusto**

---

segunda edición en 1957 como *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*); Santonastaso, G., *Il pensiero politici di Egidio Romano*, 1939; Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna; Lavalle, E., La giustizia dei Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo, 1939; Trapé, A., *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano*, Tolentino, 1942: Bruni, G., *Il De regimini principum di Egidio Romano*, en: "Aeveum", n. 6, 1932; *Le opere di Egidio Romano*, Firenze, 1936: Ciolini, G., *Agostino di roma (Favaroni) e la sua Cristologia*, Firenze, 1944; Weilockx, R., *Aegidius, Opera Omnia*, Firenze, 1985.

208. *Enciclopedia Cattolica*, Cittá del Vaticano, Ente per l'enciclopedia cattolica é per il libro cattolico, 1948, I, A-Arn, p. 510.

> **Trionfo** escribía: «El mismo Soberano Pontífice no sabe hasta dónde puede extenderse su autoridad suprema». Pero fue sobre todo **Álvarez Pelayo**, el franciscano español, quien dio a esta tesis la formulación más categórica en su «De Planctu Ecclesiae» (1330): «El Papa lo gobierna todo, lo regula todo, dispone de todo, lo resuelve todo a su gusto. Puede privar de su derecho a quien le plazca; todos los cargos, todos los beneficios son repartidos por él. Todas las cosas temporales, como las espirituales, están bajo la dominación de la Iglesia»"[209].

Por cierto que, entresacados textos, despojados de los fundamentos teológicos pertinentes, todo ese lenguaje parece sumamente excesivo. Operación que, en general, aplicada a cualquier escritor, produciría semejantes resultados.

Si se considera el conjunto de los "agustinistas-políticos", como en seguida lo haremos, se verá que lo que ellos proponían era un sistema jerárquico donde quedaban reservadas al Romano Pontífice las "causae maiores", definidas por Hildebrando. Los príncipes (excepto los enfeudados) no eran sus vasallos; conservaban su gobierno de derecho natural, si bien, a aquellos efectos superiores de la Cristiandad, eran tenidos como "milites Sancti Petri", caballeros de San Pedro. Tampoco se confundía la persona del Pontífice con la función que ejercía; lo de "su santidad" se predicaba de ésta, no de aquélla. Así, San Bernardo o Santa Catalina de Siena podían, a un tiempo, enaltecer la función del Papado, y censurar como nadie los defectos del personal de la Curia romana.

En todo caso, más allá de los errores de formulación de sus teorías, lo que definía a los "agustinistas" no era la cantidad o el modo de atribuciones que otorgaban al Papado, sino su punto de partida. Su "punto de vista" era la

---

209. Daniel-Rops, *La Iglesia de la Catedral y de la Cruzada*, Barcelona, Luis de Caralt, 1956, p. 700.

210. Lubac, Henri, *Sunature. Etudes Historiues*, París Aubier, 1946. Se trata de una obra que fue censurada durante el Papado de Pío XII. Que, sin embargo, sirve para explicar el naturalismo, de contraste, de los teólogos de la Escuela Salmantina, tachados por Bayo, Jansenius y los suyos de "semipelagianos": *op. cit.,* p. 10 nota 2. En cualquier caso, el "agustinismo" que ahí se trata es ajeno a nuestro trabajo, como lo es la propia escuela la agustinista, franciscana, filosófica. Sucede que el cuño inventado por Arquilliére se presta a más de un equívoco.

neta primacía de lo sobrenatural. No en el sentido herético de un Bayo, un Jansenio o un Lutero de fideísmo negador del orden natural –como la ha estudiado Henri de Lubac, su controvertido libro "Surnaturel"[210], pero sí con su significación ortodoxa fijada por los Santos Padres. De esa perspectiva teológica cristocéntrica descendían a la consideración de todas las demás cuestiones, espirituales y temporales.

Tal defensa de la Teología fue, en definitiva, la que les valió la inquina de los racionalistas de su época. Egidio Romano, en su tratado "De regimine principum", ya lo advertía con toda claridad. Explicaba que había conocido en París:

> "A gente arrogante de su racionalidad, que sostenía que **la teología era superflua** a partir del momento en que conocimos la ciencia (aristotélica) de la naturaleza, en la cual se nos informa científicamente acerca de todo ente; y sostenían además que la ley evangélica y la ley divina son superfluas puesto que poseemos la ley humana y la ley natural que prohíbe todo vicio y prescriben toda virtud" (t. III, 2.30, p. 535).

Y el asunto de prescindir de la ley divina para consultar tan sólo a la ley natural, continúa siendo la piedra de toque actual de este debate.

También, en un enfoque global se puede afirmar que los derechos que adjudicaban al centro o cúspide de la comunidad cristiana no excluían los de la periferia o círculos concéntricos (emperador, reyes, príncipes, señores feudales, ciudades, corporaciones, etcétera). Salvados ciertos casos, que los hubo, no se daba la confusión de poderes mentada. Por eso la Edad Media es ajena al totalitarismo y al despotismo. La concentración potestativa, despojadora de los derechos de la comunidad, florece con la aparición del Estado Moderno, precisamente auspiciado por la tendencia separatista de poderes de los escritores antipapales.

Es en concreto, no en abstracto, como deben medirse las virtualidades de ambas doctrinas. Por sus resultados –"por los frutos los conoceréis"–, y no por su estructura teórica, se podrá apreciar las bondades o maldades de estas doctrinas. Los politólogos que lanzan loas a granel sobre los ensayistas de la ilustración, por ejemplo, suelen olvidar constatar el efecto real de sus argumentos en manos de los jacobinos de la etapa terrorista de la Revolución Francesa. Si uno escinde a Rousseau de sus discípulos

Marat y Saint-Just, el "Contrato Social" supone una bella lectura... Esta es una disciplina en que, a cada paso, se verifica el aserto de don Juan Vázquez de Mella sobre los autores que "levantan tronos a los principios y cadalsos a las conclusiones". Y lo cierto es que los escritores "agustinistas" no engendraron ninguna tiranía; aseveración que habría que ver de qué otras teorías políticas se podría predicar.

2. La nómina de escritores

El problema de la cantidad –amén de su calidad– no es acá irrelevante. Ya hemos visto que George de Lagarde, con toda soltura, ha alegado que la teoría "indirecta" (mejor dicho: antipontificia) es, "con certidumbre" la "teoría normal del medioevo". Parafraseándolo, Joseph Höffner no vacila tampoco en sostener que sería:

> "un gran error si se presentasen las ideas teocráticas como la doctrina por excelencia de la escolástica o incluso de la Iglesia Católica. Sus defensores eran, bien **funcionarios de la curia**, o bien, preciso es reconocerlo, **teólogos de segundo y tercer orden**. En vano se buscarán esas ideas en Santo Tomás de Aquino, ni en los grandes escolásticos. Con razón se ha calificado semejante tendencia de «**aberración»**"[211].

He aquí un juicio ponderado. Los mismos que han intentado restringir al máximo el número de Pontífices que sostuvieron su "plenitudo potestatis", son los que ahora los descalifican atribuyéndoles la torpeza de contar entre sus consejeros a teólogos de segundo o tercer orden y, para peor, aberrantes. En realidad, lo primero que deberían hacer es ajustar sus proposiciones a la lógica. Porque si los Papas no compartían tales doctrinas, no se entiende a título de qué se rodeaban de "funcionarios" exponentes de ellas...

---

211. Höffner, Joseph, *op. cit.,* p. 30.

212. Carro, Venancio D., O.P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, t. I, p. 235.

La amable presentación de Höffner no cede en nada a la del doctor Venancio D. Carro. Este declara que el "agustinismo" es una teoría "idealista":

> "muy propia para cautivar almas generosas y buenas y, también para tranquilizar a los que estaban bien situados en las curias pontificias o veían el problema a través de su patria romana e **italiana**"[212].

Curialistas italianos. Italianismo "avant la lettre". Tal vez, un rastro mental traslativo del españolismo o galicanismo de sus opositores, que debieron pensar que así como ellos servían con extraordinaria diligencia los apetitos de poder de sus respectivos príncipes, los contendientes no actuaban en beneficio de la Cristiandad, sino de la Romana o Ancona...

En el orbe intelectual hispano persiste esa noción de la exigüidad del contingente "agustinista". Tan sólo Juan Beneyto Pérez y Paulino Castañeda (que, por rara coincidencia, son peritos en la materia, y no repetidores vulgares, como otros, aun tomando la mayor distancia posible de estas doctrinas, les han hecho justicia histórica. Por ese motivo, Paulino Castañeda se ve precisado de aclarar de entrada:

> "No es infrecuente entre los autores modernos el atribuir la doctrina teocrática a la teoría del poder directo... a unos cuantos canonistas de nombre oscuro que apenas si merecen atención...".
>
> "Para el docto jesuita P. Capello, «el sistema de la potestad directa fue propuesto primeramente por Jean de Salisbury, y después por algunos otros». «Los que defendieron el poder directo, dice el P. Billot, apenas y aun ni apenas, merecen atención». «El sistema de poder directo, escribe el Cardenal Cavagnis, fue defendido por escritores de nombre oscuro...». Pero juzgamos **totalmente erróneo** el juicio de estos autores".
>
> "Para el canonista español Martín de Azpilcueta, la sentencia que concede al Papa «supremam potestaten mere laicam», es «communis et frequentis recepta», de tal manera que, en algún tiempo, él mismo «pro ea stabat»; y a la que siguen «mille, non creades, sed insigni authoritate doctores». Domingo Soto, al exponer la sentencia que atribuye a Cristo, en cuanto hombre, un reino temporal, añade: «Exquo principio, doctores plurimi canonici juris, idem Summo Pontifici tribunt temporalium

> dominium ac plenissimam potestatem». Belarmino añade por su parte que, entre los defensores de la teoría, «multi viri doctissimi inveniuntur». El doctor Francisco Peña, canonista distinguido y uno de los que con más ardor trabajaron para que las Controversias de Belarmino fueran incluidas en el Índice de libros prohibidos, basaba su petición en que, en dicha obra, el Cardenal se apartaba de aquella sentencia (tesis teocrática) que, además de haber sido definida por Santo Tomás, «es comunis canonistarum, legistarum et antiquorum patrem». Finalmente, el jurista español Castillo de Bobadilla califica a esta doctrina como la más segura y seguida".
>
> "No queremos decir que la teocracia haya sido la doctrina por excelencia de la Escolástica o de la Iglesia católica; pero todos estos testimonios que hemos alegado y que podríamos multiplicar, prueban con toda claridad que esta tendencia doctrinal tuvo su momento de apogeo en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; que no fue solamente patrocinado por autores «obscuri nominis», en expresión de Cavagnis; que hubo un momento en que fue **doctrina común** entre los canonistas, con raíces más profundas y trascendencia mucho mayor que la que suelen darle los autores modernos; y que incluso en los siglos XV y XVI... su influencia no se había extinguido todavía"[213].

Un "momento", una "época", conocida como la Edad Media; con varios siglos de pervivencia de esa "oscura doctrina"; tan "oscura" como el propio Medioevo...

En Francia, en el autorizado manual de Jacques Chevalier, se concede que fueron más de tres los "agustinistas". Se les otorgan estos párrafos:

> "1. Desde el siglo XI, **Pedro Damiano** («Opuscula», 23, PL 15, 474) no duda en conferir al Papa, rey de reyes y príncipe de los emperadores, los derechos del imperio terrestre, al mismo tiempo que los del imperio celeste, y en afirmar que la unción pontifical otorga al

213. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.,* pp. 3-5.

emperador la investidura del poder temporal. En la «Summa super titulis decretalium» (IV, 7, 10. Lagarde I, 97) **Enrique de Suza** el ostiense (+ 1271) proclama abiertamente «que no hay más que una sola cabeza; a saber, el Papa, y que no debe haber más que un solo señor, tanto en lo espiritual como en lo temporal». **Jacobo de Viterbo** (+1308), en su «De regimine christiano» (I, 3, ed. Arquillére), justifica la subordinación de lo temporal a lo espiritual, de lo imperfecto a lo perfecto, por la necesidad de mantener la unidad de la vida social, que exige «un solo principado, un solo jefe, una sola república», lo mismo que hay un solo Cristo y una sola Iglesia. **Egidio Romano** (+1316), en su «De ecclesiastica potestate» (III, 2), escribe: «Así como hay una sola fuente en el gobierno del mundo, un Dios del que derivan todas las demás autoridades, así también en el gobierno humano es preciso que no haya más que una sola fuente, una sola cabeza, en la que resida la plenitud de la potencia y que posea las dos soberanías, sin lo cual la potencia no sería completa». En la ley de naturaleza, las dos soberanías estaban siempre unidas: Cristo, al distinguirlas, no quiso romper la ley de unidad; quiso solamente, como decían ya **San Bernardo** («De consideratione», IV, 3) y **Juan de Salisbury** («Polycraticus», IV, 1-6), que fuese confiado a un poder distinto, pero subordinado, el cuidado de las cosas materiales. En fin, su discípulo agustino **Alejandro de Saint-Elpidius**, en su «Tractatus de ecclesiastica potestate» (III, 3-9), lo mismo que **Hugo de San Víctor** («De Sacramentis», II, 2), **Honorio de Autun** («Summa gloria», c. 9-18) y **Jacobo de Viterbo** (II, 7), escribe de la autoridad del Papa: «Praecedit potestatem temporalem, non solum dignitate, sed etiam tempore et causalitate». Se encuentran las mismas ideas en el franciscano español **Álvaro Pelayo**, el defensor de Juan XXII, que, hacia 1332, afirma en su «De statu et planctu Ecclesiae» (I, 37): «Non Ecclesia ab Imperio, sed Imperium ab Ecclesia»"[214].

Aquí, al menos, ya son diez los agustinistas.

214. Chevallier, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.*, pp. 3-5.

Bien, dada la insistencia en ciertos nombres, quizás convendría adelantarnos en la lista.

Uno, el más sonado, el de **Egidio Romano** (Aegidius de Roma Colonna, o Gil de Roma) (1247-1316), autor de "De potestate Papae" y "De ecclesiastica potestate" (1302). Fama principalmente devenida de la atribución que le hacen de la autoría material de la Bula "Unam Sanctam", historiadores como Jean Riviére o Richard Scholz[215]. Los politólogos modernistas toman su calidad de superior general de los eremitas agustinos para largarse a proponer comparaciones con Lutero, ex agustino. Joseph Höffer lo exhibe como una especie de neoplatónico-agustiniano, modelo del "agustinismo político"[216]. Tal deformación informativa exige comenzar con una noticia seria, como es la proporcionada por Martín Grabmann. Expone él:

> "Entre los **representantes clásicos de la Escolástica en su Edad de Oro** figura también con pleno derecho Egidio Romano (+1316), **Doctor Fundatissimus**, discípulo de Santo Tomás en la Universidad de París desde el año 1269 al 1272; superior general de la Orden Agustiniana del 1292 al 1295, y, por último, arzobispo de Bourges en Aquitania. Sus escritos se distinguen por la concisión del lenguaje, por la claridad de la expresión y por el vigor y originalidad de los razonamientos. En cuanto al fondo de los mismos, parece cierto que el autor se aproxima bastante a las enseñanzas de Santo Tomás, aunque sin someterse servilmente a su magisterio; pues en muchos puntos se acerca más a la antigua escuela franciscana, especialmente en aquellos en que ésta comparte con él el anhelo por apoyarse en la autoridad de San Agustín. Con todo, puede asegurarse que en Filosofía hace suyas las principales teorías del Angélico... Egidio Romano aparece citado innumerables veces, así por sus contemporáneos como por los escolásticos posteriores, **en compañía de su gran maestro**. Sus numerosísimas obras, impresas en gran parte, aunque separadamente, pues todavía falta la edición

---

215. Riviére, Jean, *op. cit.*, p. 396, Scholz, Richard, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stugart, 1903; Prólogo a la edición Weiman de De ecclesiastica potestate, 1929, p. XII.
216. Höffner, Joseph, *op. cit.*, pp. 22-25.

crítica y completa de este insigne escolástico, abarcan todos los ramos de la Filosofía y de la Teología, y gran parte del Derecho canónico. Entre las filosóficas se encuentran sus magníficos «Comentarios» a la enciclopedia del Estagirita, excelentes, sobre todo, los que se refieren a los libros «De anima» y a la «Metafísica»; numerosos opúsculos y «Cuestiones» originales, como los titulados «De materia coeli», y «De intellectu possibili», dirigidos uno y otro **contra las teorías de Averroes**; el tratado polémico «Contra gradus el pluralitatem formarum», y las dos obras notabilísimas por la densidad de su contenido metafísico «Questiones de esse et essentia» y «Theoremata de esse et essentia». Las principales obras teológicas de Egidio Romano son sus «Comentarios» a la Sagrada Escritura, al Examerón, al Cantar de los Cantares y a la Epístola «Ad Romanos»; un grandioso «Comentario» a las Sentencias, que dejó incompleto...; seis «Quodlibeta», y una serie de monografías dogmáticas: «De peccato originali»; «De praedestinatione, praescientia, paradiso et inferno», «De ressurrectione mortuorum», y «Theoremata de corpore Christi». Versan sobre cuestiones de Derecho eclesiástico los tratados «De renuntiatione Papae» y «**De ecclesiastica potestate**»; y esta última obra es célebre también porque abre una larga serie de escritos compuestos por escolásticos agustinos sobre las relaciones entre ambas potestades, y porque constituyen la base de la Bula «Unam Sanctam», promulgada por el Papa Bonifacio VIII en 1302. También dejó el gran escolástico agustino un tratado «De regimine principum» muy divulgado desde su publicación y traducido desde entonces a varios idiomas europeos"[217].

Este es, pues, el primero de los "oscuros" canonistas de la Curia italianizante, un aberrante de tercer orden, o un mero burócrata... sobre todo, para aquellos que no conocen su obra ni por las portadas. Tal vez, cuando ellos consigan escribir algo sobre la doctrina tomista de la distin-

217. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.,* pp. 104-105.

ción real de la esencia y la existencia, como lo hizo Egidio, podrán empezar a opinar de la materia...

Se trata, entonces, de uno de los más grandes escolásticos medievales, discípulo directo de Santo Tomás de Aquino "Discípulo fiel", tanto a la persona como a la doctrina de su maestro; aunque, por su independencia de carácter, o por su devoción a San Agustín, no se limitara a repetir al Aquinate, sino que elaborara su propia construcción filosófica-teológica[218]. Con todas las reservas que pudieran sugerir aquellas originalidades, desde un enfoque exclusivamente tomista, debe concluirse con S. Bonfitto que: "hay que admitir una relación íntima con el Santo (de Aquino). Bien pronto demuestra este fervor tomista"[219]. Conjeturamos que fue esa "compañía de su gran maestro" y sus obras contra el averroísmo, las que le granjearon la cordial enemistad que le dispensan los "aristotélico-tomistas" modernos, quienes no trepidan en emparentar sus tesis con las de los fideístas herejes Huss y Wyclif, condenadas por el Concilio de Constanza[220]. Aversión que se conecta con la que le profesan todos los galicanos. Egidio, "Doctor Fundatissimus" de La Sorbone, donde había heredado la cátedra que dictara Santo Tomás, había sido preceptor del futuro rey Felipe el Hermoso, para cuya educación escribiera su "De regimine principum". Colocado en tan alta situación, cuando se abrió el conflicto con Bonifacio VIII, no dudó un instante en adherir a Roma. Así, dice Beneyto Pérez, mostrando una:

> Aclara independencia de carácter..., fue uno de los pocos miembros del Episcopado francés que abandonaron al príncipe para acudir a la Curia y defender al Papa"[221].

---

218. Hocedez, E., S.J., *Gilles de Rome et S. Thomas*, en: "Mélanges Mandonnet. Studes d' Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Age", Bibliotéque Tomiste, t. I, París, J. Vrin, 1930, pp. 358-402. Como todos los de la escuela de Mandonnet, Hocedez trata de acentuar las diferencias del "teócrata" Egidio con Santo Tomás, sin proponerse mostrar las coincidencias.

219. Bonfitto, S., *op. cit.,* p. X.

220. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc.,* p. 127.

221. Beneyto Pérez, Juan, *Estudio Preliminar, a Glosa Castellana al "Regimiento de Príncipes" de Egidio Romano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. XIII.

Es esa conducta, análoga en la circunstancia a la de Juan Duns Scoto, y en el tiempo a la del obispo John Fisher y Sir Tomás Moro (otros teócratas), la que le acarreó el epíteto de "adulatio subdola", adulación alevosa, que le aplicara el conciliarista galicano Juan Gerson, y que reiterara Francisco de Vitoria (quien optó por no mencionar a Egidio, sino a sus discípulos). Sostener la potestad de la Iglesia es, para estos católicos, ser obsecuente del Papa...

A diferencia de sus cofrades, el historiador cristiano-progresista alemán Jürgen Miethke se ha esforzado por resaltar la importancia de Egidio. Fue, nos dice, "el teólogo más fructífero de su generación", "cabeza de escuela", cuyas inquietudes teórico-políticas "produjeron el tratado de teoría política medieval que fue más leído en ese período. Su espejo de príncipes, titulado «De regimine principum», se difundió por toda Europa con gran intensidad". Con respecto al tratado "De ecclesiastica potestate", escribe:

> "Egidio procura definir teóricamente el concepto central de la competencia jurídica de la función papal: la plenitud de poder o «plenitudo potestatis». A través de una serie de identificaciones Egidio comienza explicando los pasajes bíblicos que se refieren a la perfección; para ello recurre a la distinción entre la persona y su función social, es decir, entre perfección personal y «perfectio secundum statum»...".
>
> "El cargo del Papa reúne la suma y la esencia de todas las funciones y obligaciones eclesiásticas: todo el poder de la Iglesia está reunido en el Papa... una relación inmediata vincula al vicario de Dios en la tierra con Dios; ello hace que, tendencialmente, su plenipotencia sea idéntica al poder de Dios...".
>
> "Egidio atribuye al Papa –al que llama «summus hierarcha» en la tierra– no sólo la más alta y directa facultad de conducción dentro de la Iglesia, sino también la responsabilidad de todo el ejercicio del gobierno en el mundo... del mismo modo como Dios entendido como causa primera siempre puede actuar en forma inmediata en el curso de la realidad de los seres del mundo y puede transformar inmediatamente en milagros los efectos de las «causae secundae» (o causas subordinadas), así también el Papa puede ejercer su gobierno de dos maneras...

> También la tradición en la que se apoyaba Egidio apuntaba en la misma dirección... permitiéndole fundamentar la extensión del dominio papal en el mundo y sobre el mundo... La conclusión de ello es evidente: puesto que todo el poder de la Iglesia culmina en el Papa, también en él reside la suma del poder sacerdotal y el origen de toda legitimación posible del dominio político".

Miethke, aunque considera "utópicas" estas pretensiones, no deja de subrayar su "extraordinaria unidad", a "partir de un cosmos y de una Iglesia pensados unitariamente"[222].

Respecto de nuestra materia, debemos apuntar que Egidio nunca negó el orbe de las causas segundas naturales. Lo que afirma, tanto en "De potestate Papae", como en "De ecclesiastica potestate", es que, desde Melquisedec, todo reino ha sido instituido por el supremo sacerdote. Por eso, los príncipes de la tierra están, también, sometidos al Papa. Éste tiene las dos espadas, autónomas en la gestión, pero subordinadas en el dominio. Los bienes terrenales están "sub potestate Romani Pontificis collacata", desde que no hay dominio que no sea "sub Ecclesia et per Ecclesia". Dominio, se entiende: universal, eminente, potestativo y jurisdiccional. En esos sentidos, expresa:

> "En la Iglesia militante sólo puede haber una fuente de poder, sólo una cabeza, que posee la plenitud del poder... y las dos espadas, sin las cuales el poder no sería completo. De esta fuente se derivan todas las otras potestades" ("De eccl. pot." III, 2, p. 152).
>
> "El poder espiritual tiene que instituir el poder terrenal, y si el poder terrenal no se conduce bien, el poder espiritual podrá ser su juez... La ley divina consiste en conducir las cosas de abajo por las cosas de arriba por sus intermediarios" ("De eccl. pot.", cap. IV, p. 11).
>
> "Lo mismo que Dios tiene un poder («dominium») universal sobre todas las cosas de la naturaleza, con arreglo al cual puede hacer que el fuego no queme y que el agua no moje, lo mismo, que sin embargo, gobierna al mundo **según la ley común**, y, si no hay obstáculos por el lado espiritual, permite que las cosas sigan su curso, sin impedir que el fuego arda ni que el agua

222. Miethke, Jürgens, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Bs. As., Biblos, 1993, pp. 92-93, 91, 107, 108, 109, 110.

moje, asimismo el Soberano Pontífice, vicario de Dios, tiene, a su modo, un poder universal («dominium») sobre las cosas temporales, pero, deseando el ejercicio según la ley común, si no hay ningún obstáculo espiritual, es conveniente que permita a los poderes terrenales, a los cuales están confiados los asuntos temporales, terminar su curso y ejercer su juicio" ("De regimine principum").

Una glosa bien atinada del real pensamiento de Egidio en este orden es la que ofrece Rubén Calderón Bouchet, al decir:

"El Soberano Pontífice posee las dos espadas y en él reside la plena potestad. Es el sol que da la vida y movimiento a toda la sociedad y nadie puede mandar en su reino si directa o indirectamente no tiene esa potestad otorgada por el vicario de Cristo en la tierra...".
"La Iglesia Católica posee **«in radice»** el derecho de legitimar el gobierno y otorgar a los reyes la potestad que les permite reinar...".
"La autoridad de la Iglesia no termina aquí y se extiende a **todas las cosas inanimadas**. La razón es simple y Egidio la deduce de una premisa indiscutible: la Iglesia representa en la tierra el poder de Dios y éste es dueño y creador de todo, luego la Iglesia tiene bajo su administración toda la tierra. Esto explica su dominio sobre todos los bienes y el carácter delegado que tales bienes tienen en manos de sus dueños. Nadie es señor de algo si la Iglesia no se lo otorga. Para confirmar esta ocurrencia con una argumentación jurídica, apela a la noción de «**dominium universale et superius**», por el cual la Iglesia es soberana de todos los feudos y de todos los reinos y sólo ella puede otorgar el uso legítimo de los dominios inferiores...".
"Su doctrina concluye con un reclamo al orden feudal, para colocar a la Iglesia en el punto donde el régimen anterior ponía al Emperador".
"Los infieles no tenían derechos, y, como las propiedades con que se beneficiaban eran usurpaciones, la Iglesia podía disponer

223. Calderón Bouchet, Rubén, *Decadencia de la Ciudad Cristiana*, Bs. As., Dictio, 1979, pp. 93-4, 95. Lo del mundo partido "como una naranja" no se corresponde con el sentido de las Bulas Alejandrinas.

> de ellas en beneficio de sus adeptos. Cuando dos siglos más adelante un Papa, Alejandro VI, corte a la tierra como una naranja y otorgue una mitad a los españoles y la otra a los portugueses (sic), obedecerá a un principio doctrinal inspirado en este viejo maestro de fines del siglo XIII"[223].

La extremosidad con que Egidio aplica la idea tomista acerca de la simple "posesión", más que dominio de los bienes reales, nos muestra ya ésa su tendencia a una confusión de los órdenes, en algunos puntos. Y, en ese sentido es donde debe inscribirse su frase de que el Papa dispone de una "potestas sine ponderes, numero et mensura". Exageración evidente.

Empero, si se sopesan con cuidado sus aciertos y sus errores, parece justo convenir con Albert Rivaud que Egidio Romano:

> "Con el mismo espíritu de Santo Tomás redactó la primera justificación sistemática del poder pontificio en materia temporal"[224].

Según H.X. Arquilliére, quien compuso el primer gran tratado sobre la Iglesia, no fue Egidio sino su colega el Beato **Santiago (o Jacobo) Capocci de Viterbo** (+1308), quien también dedicó su obra "**De regimine christiano**" (1302) al Papa Bonifacio VIII[225]. Este religioso agustino, "Doctor speculativus" o "inventus", arzobispo de Nápoles, fue, dice Grabmann: "admirador y panegirista entusiasta de Santo Tomás de Aquino"[226]. Tomista riguroso, distingue siempre y con claridad el orden espiritual del temporal. Además: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. De modo análogo, el Estado, que nace del derecho natural, es perfeccionado por el poder espiritual. Este es causa, formal, final y eficiente del anterior, en razón de los medios ordenados al fin superior. El poder espiritual es la forma del temporal, como la luz es la forma del color.

---

224. Rivaud, Albert, *Historia de la Filosofía*, t. II, *Desde el escolasticismo hasta la época clásica*, Bs. As., Kapelusz, 1962, p. 153.
225. Arquilliére, H. X., *Le plus ancien traité de l'Eglise: «De regimine christiano» de Jacques de Viterbe*, París, 1926; cfr. Grabmann, Martín, "Historia de la teología católica", *cit.*, p. 130.
226. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.*, p. 130.

Uno está contenido virtualmente en el otro, por motivo del fin último. Todo lo temporal se ordena a lo espiritual. Lo temporal debe servir, ayudar y obedecer al fin espiritual. El poder espiritual instituye al temporal. Eso, porque después de la venida de Cristo, y su mandato a los apóstoles, la plenitud de potestad radica en la Iglesia y en Pedro:

> "Christus enim constitutus est Rex et Sacerdos. Apostolis quoque a Christo communicata est utraque potestas. Regia tamen potestas terrena precessit Evangelicum Sacerdotium, quamvis dici possit quod secundum perfecta institutionem".

Asimismo, el Romano Pontífice es sucesor de Pedro:

> "Nonsolum Iure divino, sed etiam Iure humano, quod est a terreno Principe".

Su conclusión es: "Un señor, un Dios":

> "unus princeps, unus principatus, unus rector, una res publica" ("De regimine christiano", I, 3, p. 118).

El mismo teólogo salmantino Venancio D. Carro se ve obligado a admitir que todo eso es tomismo puro. Pero, añade, "luego hace un viraje en falso"[227]. ¿Cuándo..? Cuando llega el capítulo de la potestad papal sobre los infieles. Viterbo afirma que en función de la comunicación con la Iglesia de todos los bienes, ésta tiene propiedad sobre las cosas. Quien se aparte del derecho divino, pierde la propiedad de "iure" sobre las cosas; que es lo que sucede con los infieles. Sentencia que puede ser discutible. Mas, no lo es la de la potestad en sí misma:

> "non in quantum infidiles sunt, sed in quantum possunt fieri fideles".

Desde que no es otra cosa que la adecuación de la sentencia de Santo Tomás de Aquino ("Sum. Theol.", III, q. 8, a.3 ad IM), de que la Iglesia abraza a todo el género humano.

---

227. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, p. 280.
228. Bréhier, Emile, *op. cit.*, p. 241.

Luego, podrá hablarse de una cierta extensión desmesurada de la potestad sobre las cosas, pero nunca objetar los principios potestativos de Viterbo, que son los mismos que su maestro Angélico. Y no debe olvidarse que, como anota Emile Bréhier, Santo Tomás "aprueba todas las leyes que colocan el poder civil al servicio de la Iglesia, especialmente la ley contra los herejes"[228].

Jürgen Miethke, a su vez, piensa que Santiago de Viterbo, a diferencia de Egidio, busca el "Estado ejemplar", con instrumental aristotélico. Tal reino paradigmático es la Iglesia:

> "no duda en calificar de plano a la Iglesia como un «regnum» describiéndola como el «Estado» perfecto. Frente a ella coloca el orden político temporal. Este posee –en ello se distancia de Egidio– una constitución propia y, consecuentemente, tiene una cierta independencia y legitimidad... (pero) se encuentra en un nivel de desarrollo más bajo que el de la Iglesia. Por ello, para su legitimación, el orden político temporal no requiere necesariamente –como en Egidio– de la instancia eclesiástica, pero **sólo puede alcanzar su «perfectio» si es ayudado a ello por el poder espiritual**. El derecho humano otorga poder a los reyes sobre sus súbditos considerados como hombres y el derecho divino les otorga poder sobre ellos en cuanto cristianos. Y dado que según San Agustín el poder político sólo es legitimado por la **justicia** que ante Dios sólo puede ser alcanzada a través de la Iglesia, de ello se concluye que el aparente reconocimiento de la autonomía del poder temporal no impide a Santiago sostener finalmente las pretensiones papales con la misma intensidad con que lo habían hecho Egidio Romano e, incluso, llevar la posición de Egidio aun más lejos. Santiago retoma la grandiosa arquitectura de las argumentaciones de Egidio y las reformula desde la perspectiva de la historia sagrada: Cristo había unificado en su persona los dos poderes –el real y el sacerdotal– en un

229. Miethke, Jürgen, *op. cit.,* pp. 112-113.

> nuevo nivel de perfección, por ello puede afirmarse que los obispos y especialmente el Papa, en cuanto sucesores de Cristo durante el período de la Iglesia en el mundo, **son reyes en el sentido más propio y excelso de la palabra**, pues todos ellos –y a la cabeza de ellos el Papa– pueden pretender ser **rey de reyes"**[229].

Esta es la breve síntesis del pensamiento de estos dos autores "agustinistas". Lo que los singulariza a Egidio y a Santiago, pues, en su concepción sacral del orden del mundo. El poder de Cristo, el poder de la Iglesia, "Corpus Mysticum Christi", y el poder del Vicario de Cristo sobre el "regnum terrae".

Considerando a estos dos autores medievales, un anti-agustinista decidido, como lo es el P. Frederick Copleston, anota que ambos fueron más allá que Bonifacio VIII. Para ellos no es que la Iglesia no posea la espada material, sino:

> "más bien porque la posee «non ad usum, sed ad nutum». En otras palabras, que así como Cristo poseyó todo el poder, espiritual y temporal, pero no hizo realmente uso de su poder temporal, así la Iglesia posee poder en materias temporales, aunque no sea oportuno que ejerza ese poder de una manera inmediata y continua. Así como el cuerpo está ordenado al alma y debe estar sometido al alma, así el poder temporal está ordenado al poder espiritual y debe estarle sometido, incluso en materias temporales; y la consecuencia lógica (de Egidio Romano) es que los reyes son poco más que lugartenientes de la Iglesia. «Todas las cosas temporales están colocadas bajo el dominio y el poder de la Iglesia, y especialmente del Sumo Pontífice». Esta teoría, fue seguida por Jaime de Viterbo en su «De regimine christiano», antes de septiembre de 1302. En 1287 se concedió a Gil de Roma la distinción honorífica de ser nombrado doctor de su orden durante su vida, no solamente con respecto a lo que ya había escrito, sino también con respecto a lo que escribiera en el futuro"[230].

230. Copleston, Frederick, S.I., *Historia de la Filosofía*, II, *De S. Agustín a Escoto*, 2a. ed., Barcelona, Ariel, 1974, p. 448. Aunque pueda inferirse la crítica, Copleston no pasa de la mera descripción.

La idea que Cristo no ejerció su poder temporal, y, por ello, tampoco Pedro puede hacerlo (que fuera adelantada por F. de Vitoria y su escuela), supone una concepción estática de la Iglesia militante en la tierra. Ignora, para el caso, la doctrina del acto y la potencia, y la dimensión existencial de la Iglesia en el tiempo histórico. Vladimir Soloviev, contestando a esa noción, usa la imagen de la bellota y la encina:

> "Sin género de duda, la bellota tiene una estructura sencilla y rudimentariamente; es imposible hallar en ellas todas las partes constitutivas de una gran encina, y, sin embargo, ésta ha salido **verdaderamente** de la bellota sin ningún artificio ni usurpación, sino con todo derecho y hasta con derecho divino. Porque Dios, que no está sujeto a las necesidades del tiempo, del espacio o del mecanismo material, ve en el germen actual de las cosas todo el poder oculto de su porvenir, y Él debió ver, determinar y bendecir en la bellotita la poderosa encina, como en el grano de mostaza de la fe de Pedro distinguió y anunció el árbol inmenso de la Iglesia católica que debía cubrir con sus ramas la tierra".
>
> "Habiendo recibido de Jesucristo el depósito del soberano poder universal que debía subsistir y **desenvolverse en la Iglesia en el curso de toda su duración sobre la tierra**, Pedro no ejerció personalmente el poder más que en la medida y formas que admitía el **primitivo Estado** de la Iglesia apostólica. La acción del príncipe de los apóstoles era tan poco semejante al gobierno de los Papas modernos como la bellota a la encina, lo que no empece que sea el Papado **producto natural, lógico y legítimo** del primado de Pedro... habría que estar privado de todo tacto histórico y aun del más simple buen sentido para buscar en la Iglesia primitiva... poderes fijados jurídicamente y que funcionaran según reglas determinadas. Siempre se pretende encontrar en la bellota las ramas de la encina"[231].

231. Soloviev, Vladimiro, *op. cit.*, ed. Sol y Luna. EPESA, Madrid, 1946, pp. 242-243, 246.

O sea, que el tema del "uso" o "ejercicio" de la potestad o espada temporal por la Iglesia y el Papado, no sólo se debe resolver por la escasa práctica que hizo Cristo de ella, o la ya más amplia que hiciera Pedro, o la un poco más dilatada de los Pontífices de los primeros siglos del cristianismo, sino conforme a las exigencias del desenvolvimiento histórico e interno que las circunstancias culturales le plantearon a los sucesivos ocupantes de la Silla Apostólica. En tal consideración existencial (que también podría verse como providencial), es donde debe insertarse el juicio a las doctrinas de Egidio y de Viterbo: en el contexto de la Cristiandad medieval. Además que una cosa es el derecho (esencia) y otra el ejercicio (existencia); como una es la potencia y otro el acto.

En suma: se trata de comprender con sentido histórico (no historicista), el camino que va de las distinciones de Gelasio, a las vinculaciones de San Agustín y a las subordinaciones de San Gregorio VII. Quien no disponga de ese don perceptivo, sólo verá en tales momentos contradicciones, cual si se examinara el punto como una mera cuestión de lógica formal, y no del "camino" y de la "vida", que, como la "verdad", se encaró en Cristo. Y lo más increíble es que sean los propios historicistas, tan prontos a exaltar cuanta novedad de los Tiempos Modernos proviene, los que opongan esas argucias estático-esencialistas.

Bien. No vamos a seguir con el análisis individual de cada autor de la doctrina pontificial. No nos vamos a detener, vgr., en Enrique Bartolomé de Suza, Cardenal Ostiense, con el que suelen arreglar el tema de todos los ignorantes de él. A ellos, los remitimos al estudio de Arturo Rivera Damas, **Pensamiento político del hostiense** (Zurich, 1964), donde se pone en su justo sitio a este gran escolástico. Nos vemos eximidos de esa labor personalizadora en razón de las obras precedentes que los han examinado con prolijidad. En el caso hispánico, las de Juan Beneyto

232. Castañeda A, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.*, Beneyto Pérez, Juan, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949; *Ideas políticas de la Edad Media*, Madrid, Ed. Nacional, 1942; *Textos políticos españoles de la Baja Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944. También, por supuesto, Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.*

Pérez y de Paulino Castañeda, en particular la de este último, donde se proporcionan todos los datos y textos necesarios[232]. Resumiremos esa información a sus más estrechos límites; haciendo algún añadido en muy determinadas ocasiones (con las apostillas biográficas de Martín Grabmann, de B. Llorca y otros).

Dicho lo cual, pasamos al listado pertinente de los escritores pontificales ("directos", "hierocráticos", "agustinistas-políticos" o "teócratas"), a saber:

1. San Isidoro de Sevilla (560-636)

"Etimologías", "Collectio Hispanica". En "Sententias" (II, 51), dice: "los príncipes seculares detentan el poder dentro de la Iglesia, a fin de contribuir a conservar la disciplina eclesiástica... Lo que la palabra de los sacerdotes no podía lograr había que intentarlo con «disciplinae terrorem».

2. Jonás de Orleans (780-842)

"De institutione regia" (831), del cual dice M. Grabmann, que es "una buena síntesis de la doctrina cristiana acerca del Estado, basada en las enseñanzas de los Santos Padres" (p. 33).

3. Hincmar, arzobispo de Reims (806-882)

"Fue más bien canonista que teólogo; pero es también una de las primeras figuras de la vida social de la Iglesia en aquel siglo. Cultivó los estudios históricos en sus «Anales del reino de los francos», desde el año 861 hasta el 882; fue notable poeta latino, y tomó parte en las disputas acerca de la predestinación" (M.G., pp. 34-35). Sus obras pontificales son: "Carta a Luis el Germánico" (852) y "Carta al Papa Adriano II" (870).

4. San Pedro Damiano (1007-1072)

Benedictino, Obispo de Ostia, Cardenal. Su pluma "estuvo sin descanso al servicio de la piedad monástica y de la reforma de la vida y costumbres cristianas. Escribió la obra «De fide catholica», en la que discurre sobre los misterios fundamentales del cristianismo, con tanta profundidad de pensamiento como interioridad y unción sagradas; y el tratado «De divina omnipotentia», en el que pretendió establecer las relaciones entre la Filosofía y la Teología expresando su pensamiento en la conocida fórmula «philosophia ancilla theologiae», con la que acentúa profundamente la subordinación de

la primera a la segunda" (M.G., p. 36). Sus obras pontificales son: "Disceptatio synodalis inter regis advocatum et Romanae Ecclesia defensorem", y "De privilegio Romanae Ecclesiae" (1000). El Señor ha dado a Pedro la soberanía temporal: "Terreni simul et coelestis imperii iura commisit". En la "Carta a Enrique IV", dice: "El príncipe es el ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme; pues no en vano lleva (el Pontífice) la espada, siendo ministro de Dios para tomar venganza de quien hace el mal".

5. Cardenal Humberto de Moyenmoutier

En "Adversus simoniacos" (1059) sostiene: "sicut praeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regal, ut puta caelistis terrestri".

6. Bonizon, Obispo de Sutri (1045-1090)

En el "Liber ad micum sive De persecutione Ecclesiae libri novem", se pregunta: "¿Qué mente es capaz de ignorar que la potestad real está sujeta al Pontificado?".

7. Manegold de Lautenbach (1008-1090)

Profesor de París, místico, "Opúsculo" contra Wolfelmo. "Liber ad Gebehardum" (1085). Apoya la destitución del emperador por el Papa.

8. Bernold de Constance (+1100)

"El procedimiento seguido... en sus escritos polémicos, en los que reunió gran cantidad de sentencias de los Padres al parecer contradictorias, dando al mismo tiempo reglas para armonizarlas y compararlas, se perfecciona y amplía en el tratado «Sic et non» de Abelardo" (M.G., p. 40). Su obra pontifical es "De damnatione scimaticorum" (1086), en la que expresa:

"Como todos forman parte del cuerpo de la Iglesia, puede el Papa apartar al rey de este cuerpo para que no mande a los cristianos".

9. San Ivo de Chartres (+1116)

"Obispo de la misma ciudad, juntó en sus escritos «Collectio trium partium» o «Tripartita», «Decretum» y «Parmonia», el Derecho canónico y la Teología, y transmitió a la ciencia de las leyes en los siglos posteriores gran caudal de doctrinas de los escritos de los Santos Padres" (M.G., p. 45). Su pensamiento pontifical está en "Pannonia" o "Parmonia" (1110).

10. Cardenal Deusdédit (+1087)

Arzobispo de Cantorbery. Autor de la "Collectio canonum", por orden de San Gregorio VII. Es autor del "Libellus contra invasores et simoniacos" (1087). En "Adversus Simoniacos" (1059) manifiesta que: "al igual que el alma domina al cuerpo y le dirige, así la dignidad sacerdotal es superior a la dignidad real, como el cielo a la tierra".

11. Anselmo de Lucca (+1086)

"Collectio canonica". Como todos los autores inmediatamente antes citados, defiende el "Dictatus Papae" de Hildebrando: "El Señor no se ha servido de los reyes para dar la ley a los sacerdotes, sino de los sacerdotes para dirigir a los monarcas y a los demás fieles".

12. Hugo de San Víctor (1096-1141)

Sajón o flamenco. "El mayor representante de la escuela teológica de San Víctor, y, tal vez, el teólogo más influyente del siglo XII". Este insigne teólogo supo unir admirablemente la ciencia sagrada y profana, la especulación escolástica y la interioridad religiosa, la investigación y estudio del saber antiguo con la vida de oración y trato íntimo con Dios, en cuyo ejercicio aprendió el arte de conversar con los hombres sin perder el recogimiento místico de su alma. Dejó doctrina excelente para la Teología... Su famosa obra "Didascalicon" fue por mucho tiempo una importante introducción a las ciencias y una verdadera pedagogía para los estudios superiores. Pero la obra maestra de Hugo pertenece también al género literario de las Sentencias y lleva el título de "De sacramenti christianae fidei"... Hugo de San Víctor puede ser, aun en nuestro tiempo, uno de los mejores guías para introducir a los principiantes en el santuario de la Teología agustiniana; pues no en vano le llamaron los contemporáneos "alter Augustinus" y "lingua Augustini"... Las afirmaciones de Hugo de San Víctor posee, según el mismo Santo Tomás de Aquino, valor de autoridades: "robur auctoritatis" (2-2, 5, 1)" (G., pp. 46, 47). El "segundo Agustín", en esa obra. "De sacramenti christianae fidei" (1411), dice que hay dos poderes: "Primum a Deo Sacerdotium institutum est, postea vero per sacerdotium, iubente Deo, regalis potestas ordinata":

Primero el sacerdocio instituido por Dios, después la potestad real ordenada por el sacerdocio, según el mandato divino. Así, la potestad espiritual "tiene que instituir la potestad terrena para que ésta sea" (potestatem terrenam **instituere** habet ut sit). En la Iglesia: "sacerdotalis dignitas potestatem regalem consecrat et santificans per benedictionem et formans per institutionem": la dignidad sacerdotal consagra la potestad real, santificándola por la bendición y formándola por la institución. Razón por la cual, la potestad inferior no puede juzgar a la superior: "Ipsa vero primum instituta est et, cum deviat, a sólo Deo iudicari potest": Ella fue instituida antes, y si se desvía sólo puede ser juzgada por Dios. Además, ese poder temporal del Papa es: "ex institutione divina". En estos textos se aprecia el carácter de antecedente de la bula "Unam Sanctam" y de las sentencias de Santo Tomás, quien tiene a Hugo de San Víctor "en alta estima". (M.G., "Santo Tomás de Aquino", p. 49). "Teólogo de alta categoría", según Et. Gilson.

13. San Bernardo de Claraval (1090-1153)

Fundador de 106 abadías. A quien llama Mabillon "ultimus inter Patres, primis certe non impar", es la personalidad que ejerce mayor influjo religioso en la vida social del siglo XII, el mejor predicador latino de toda la Edad Media, y el escritor que, guiado por San Agustín, funda en la misma Edad la doctrina mística en torno a la sagrada humanidad de Cristo (M.G., p. 42). "No hay en todo aquel siglo personalidad más relevante, más activa y más contemplativa que el abad de Claraval. Es el director espiritual de Europa, el Moisés de la cristiandad, el que está siempre en oración y siempre batallando contra los enemigos de la fe romana... Los «Sermones sobre el Cantar de los Cantares» son lo más alto y divino que ha producido la mística cristiana... cuyos escritos, empapados en la más tierna devoción a Cristo, han influido en la piedad cristiana más que los de cualquier otro autor de la Edad Media... Cuando Dante llega al empíreo, contempla la cándida rosa de los bienaventurados, ruega a su guía Beatriz (la ciencia teológica) le explique lo que tiene ante sus ojos; pero nota que Beatriz ha cedido el puesto a San Bernardo, que simboliza la contemplación más alta... Y el devoto por excelencia de la Virgen, «il suo fedel Bernardo», «a quien María hermoseaba con su luz», conduce al poeta hasta lo más luminoso de la rosa celeste... No

había en toda la cristiandad ni orador más ferviente ni personaje de mayor prestigio ante los reyes y los Papas que San Bernardo. Públicamente y en todas partes era venerado como un apóstol, un profeta y un taumaturgo. Con su doctrina iluminaba la Iglesia y disipaba las herejías... Quizás nunca haya habido en Europa un predicador de palabra tan arrebatadora y tan prodigiosamente eficaz. A su voz, obradora de prodigios sin cuento, se alzarán ejércitos de hombres de todas las clases sociales con ansia de exponer su vida expiando sus pecados", en la Segunda Cruzada: Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* II, pp. 641, 648, 650, 384, 385. Su posición pontifical está expuesta en varias obras: "Epístola a Conrado" (1153); en el tratado ascético–doctrinal "Liber de consideratione ad Eugenium" (1149), en cuyo libro IV, cap. 3 glosa a Lucas 22, 38 con la alegoría de las dos espadas: la material "sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus est Ille Sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum Imperatoris": "pero ésta para la Iglesia, aquélla por la Iglesia se debe usar. Aquélla por mano del sacerdote, ésta por la del soldado según la anuencia del sacerdote y el mandato del emperador". Sentencia que reitera en la carta 256, con la cita de San Juan 18, 11; y en el "Liber ad milites Templi", cap. II; y en la "Epístola a los habitantes de Milán". En síntesis, San Bernardo dice que con las palabras "Gladius tuum", de Cristo a Pedro, la espada es ciertamente de Pedro "Tuus ergo et ipse"; ambas espadas: "Uterque ergo Ecclesiae, spirituales, scilicet gladius et materiales": Por tanto, ambas de la Iglesia, la espiritual y la material. La material debe mantenerse en la vaina, manejada por el subalterno secular "ad nutum Papae". Estos son los pasajes principales de ese texto:

> "¿Quién eres? Sacerdote grande, sumo pontífice. Tú, el príncipe de los obispos, tú heredero de los apóstoles; por el primado, Abel; por el gobierno, Noé; por el patriarcado, Abraham; por el rito, Melquisedec; por la autoridad, Moisés; por la dignidad, Aarón; por el juicio, Samuel; por la potestad, Pedro; por la unción, Cristo. Tú, pastor de todos, no sólo de las ovejas, sino también de los pastores... Nada se excluye donde nada se distingue... Así, pues, según tus libros canónicos, otros fueron llamados a un cuidado parcial, tú a la **plenitud de la potestad**. La potestad de los otros se contrae dentro de ciertos límites; la tuya se extiende a los mismos que

> recibieron potestad sobre otros. ¿No tienes tú poder, si hay una causa por ello, para cerrar el cielo a algún obispo, disponerlo del obispado, y aun entregarlo a Satanás? Queda pues en pie tu privilegio, tanto en la entrega de las llaves como en el cuidado de las ovejas" ("De consid.", libro II, 7, 8; Pl., 182, 751 A-752 B).
>
> "El que te niega (la espada temporal), no me parece que mira con atención la palabra del Señor que dice: «Vuelve tu espada a la vaina». **Tuya es**, pues, **también ésta**, aunque quizás haya de desenvainarse con tu anuencia, pero no con tu mano. Si no, si de ningún modo te perteneciera, diciendo los Apóstoles: «Y aquí hay dos espadas», no respondiera el Señor, «Basta», sino «Sobra». **Las dos son, pues, de la Iglesia**, a saber, **la espada espiritual y la material**; sacar ésta **para** la Iglesia, aquélla **por** la Iglesia; aquélla por la mano del sacerdote, ésta por la mano del soldado, con la anuencia del sacerdote y por mandato del emperador" ("De consid.", Libro IV, 3; PL, 776).

Además, el Papa está "ad praesidendum principibus, ad imperandum episcopis, ad regna et imperia disponenda": Para presidir a los príncipes, para mandar a los obispos y para disponer a los reinos y los imperios. De ahí que concluya manifestándole a su asesorado, el Papa Eugenio III: "El que quiera encontrar un lugar no sometido a tu cuidado, tiene que salirse del mundo" (De consideratione, lib. 3, cap. 1).

14. San Anselmo de Cantorbery (1033-1109)

"Padre de la Escolástica", Anselmo de Bec, o de Aosta, primado de Cantorbery, explica Maurice de Wulf, "bajo el lema «Fides quarens intellectum», abrió la caballería del espíritu, es decir, la lucha por la plena posesión de la verdad cristiana; lucha virilmente seria y audaz, guiada por el entusiasmo de una fe infantil y animada del más tierno amor, mientras él, siguiendo a San Agustín, trataba de dar algunos dogmas capitales, en forma concisa, estrictamente lógica, un penetrante y sistemático desarrollo de su contenido, examinando sus más íntimos fundamentos" ("Historia de la filosofía medieval", I, 120). Como arzobispo de Cantorbery se enfrentó con el rey Guillermo II, en defensa de los fueros del Papa Urbano II, cuya supremacía expuso en "Opera omnia", 1033.

15. Santo Tomás Becket de Cantorbery (1118-1170)

El "Cantuarensi", arzobispo mártir de Inglaterra, asesinado en la catedral de Cantorbery por los barones del rey Enrique II, al resistir el Estatuto de Clarendon, que restringía las atribuciones pontificias. En sus "Epístolas al rey Enrique II" (1170), le expuso que el poder del rey para administrar los asuntos temporales le viene: "non a legibus, non a saecularibus potestatibus, sed a pontificibus". Porque como los pontífices han de dar cuenta de la conducta de los reyes a Dios, por eso, los reyes deben estarle sometidos.

16. Honorio de Autun o Augustodunensis (1090-1152)

Escribió "numerosos tratados litúrgicos, históricos, exegéticos y religiosos, así como el famoso libro "Elucia darium", que es un ensayo de Teología dogmática compuesto con uso del silogismo, y que ha tenido la fortuna de ser traducido a varios idiomas vulgares. Recordemos también su obra "Clavis physicae"..., y las disertaciones acerca del libre albedrío "Inevitabile" y "De libero arbitrio" (M.G., p. 43). Sus obras pontificales son: "De offendiculo" (1110-1120), y "Summa gloria de Apostolico et Augusto" (1125). En ellas sostiene que los reyes son ministros del Romano Pontífice, a quien pertenece la autoridad imperial.

17. Gerhoh de Reichersberg (1093-1169)

Monje bávaro que "escribió algunos tratados para promover la verdadera reforma de costumbres y otros acerca de las relaciones entre ambas potestades: "De aedificio Dei", "Contra Simoniacos", "De investigatione Antichristi", "De schimate ad Cardinales", etcétera; un extenso "Comentario" a los Salmos, una obra cristológica titulada "De gloria et honore Filii hominis", un "Liber contra haereses"... y por último un "Comentario al Examerón" (M.G., p. 56). En "De corrupto Ecclesiae statu", "Adversus Simoniacos" (1150), glosa a Jeremías y a San Pablo para demostrar que el Papa puede juzgar a todos los hombres y los reinos. Él "está lo mismo sobre los reinos que sobre la Iglesia" ("De corrupto Ecclesiae statu").

18. Plácido de Nonantola: "Liber de honore Ecclesiae", 1112

19. Rufino, de Bolonia

"Summa", al Decreto de Graciano, 1159. "El Sumo Pontífice, que es vicario de San Pedro, tiene derechos en el reino terrenal" ("Summa Decretorum", 1170, parte I, d. 22).

20. Vicente de Beauvais (+1264)

Dominico, autor de la "mayor enciclopedia medieval, dividida en tres partes... También nos dejó el mismo autor algunos tratados pedagógicos" (M.G., p. 78). Obra pontifical: "Speculum doctrinale", 1200, y "Speculum historiale".

21. Pedro el Venerable (1092-1152)

Abad benedictino, "gran reformador de la Congregación de Cluny. De su actividad literaria poseemos una colección de cartas muy interesantes para la historia de aquella época; escritos apologéticos y polémicos: "Adversus nefandam sectam sarracenorum" y "Adversus Petrobrusianos" (M.G., p. 44). La posición pontifical está en las "Epístolas".

22. Etienne de Tournai (+1203)

Abad de Santa Genoveva. Obispo, teólogo de la escuela de San Víctor. En "Disputationes" y "Summa", 1171, establece una relación de causalidad absoluta entre ambas potestades. Bien que las distingue: "En la misma ciudad hay dos principados y existe un doble orden de jurisdicción, uno de derecho divino y otro del humano" ("Summa Decretorum", 1190).

23. Placentino (+1191) **y Plinio** (+1207)

"Glosa «filio» al Código Iustinianeo", 1, 1, 8: "El Papa es mayor que el emperador, pues que el padre es mayor que el hijo".

24. John de Salisbury (1115-1180)

Asesor de S. Thomas Becket, gran humanista y filósofo, amigo de San Bernardo, y el Papa Adriano IV. Su principal libro "Policraticus" (1556), es tenido como el primer tratado de Política. "Su influencia es extraordinaria... El «Policraticus» comparte con el «De regimine» de Egidio Romano, al que precede, el título de libro más leído de toda la Edad Media... Esta obra obtiene una gran resonancia... por el impulso que da a la

versión organicista del orden político... compara la república con el cuerpo de un hombre... Para darle vida –escribe– es precisa la Religión, personificada en sus ministros y especialmente en el Sumo Pontífice" (J. Beneyto, *"Historia de las doctrinas políticas"*, pp. 180, 104). Toma el ejemplo de Samuel al deponer a Saúl, para sostener que el Papa puede deponer a los reyes, y que su poder es: "quoniam et in humano corpore ab anima vegetatur caput et regitur". Esto, porque: "El príncipe es el Ministro de los sacerdotes, y es inferior a ellos. Consta por la autoridad de la ley divina que el príncipe está sometido a la ley de la justicia. Siempre debe tener presente, en la mente y en los ojos, la ley de Dios" ("Pol.", CXCIX, p. 640). Luego, su conclusión es: "Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps" (4, 3).

25. Juan Graciano (+1160)

"Magister divinae paginae", monje de Bolonia, autor del "Decretum Gratiani" (1140), base científica del Derecho Canónico, que separa de la Teología. "Graciano vino a significar para el Derecho lo que su coetáneo Pedro Lombardo para la teología" (Llorca y otros, op. cit., p. 827). "La abundancia de conocimientos y la disciplina de la forma hicieron que éste pudiera ser, con méritos suficientes, el primer gran libro escolar de la ciencia de las leyes eclesiásticas en la Edad Media" (M.G., p. 168). En los principales Decretos compilados se lee: El Papa ha recibido "terreni simul et coelestis imperii iura", que Cristo "beato Petro aetrenae vitae clavigero... commisit" (D. XXII, c. 1). "El Papa no está bajo el emperador ni en cuanto a lo espiritual ni en cuanto a lo temporal. Pues la Iglesia y todas sus cosas están exentas de la potestad laica" (D. II, c. 10m q. 1, c. 6). Aunque el Emperador esté obligado a defenderla (D. II, c. 23, q. 5. c. 20; II, c. 11, q. 3, c. 22). Mas cierto es que la espada la obtiene del Papa. Pues si la Iglesia es un cuerpo, sólo una cabeza debe tener. También el Señor ha tenido las dos espadas (D. II, c. 96; II, c. 1, q. 3, c. 9). Es así que constituyó a Pedro su vicario in solidum en la tierra. La torpe alegación de F. de Vitoria contra el Derecho Canónico, es repetida por todos los salmantinos. Ignoran, cuando menos, que entre esos "decretalistas" tan denostados, figura Santo Tomás de Aquino, autor de dos opúsculos que

jamás mencionan: “In priman decretatem”, e “In secundam decretatem”, explicaciones de esas leyes eclesiásticas que hizo al estar como teólogo de la Corte Pontificia, de 1261 a 1264, bajo los Papas Urbano IV, Clemente V y Gregorio X (ver: S. Ramírez, “Introducción a Tomás de Aquino”, p. 25).

26. Hugucio de Pisa (+1210)

Sobresale entre los “decretistas”, maestro del Papa Inocencio III; “en la Suma que escribió por los años 1188 discurre ampliamente sobre cuestiones de Teología sacramentaria y disciplinar” (M.G., p. 45).

27. Alano Anglico

“Compilationes antiquae” (1210): “Verius et quod gladium habeat a Papa. Est enim corpus unum Ecclesiae; ergo unum solum caput habere debet... utrumque gladium Dominus ei reliquit... si plenitudinem potestates suae uti vellet”. Por lo tanto, el Papa es juez ordinario en lo espiritual y en lo temporal: “Glosa iuris” a la Compilatio Ia., 2, 20, 7.

28. Tancredo (+1235)

También maestro de Bolonia; con Alano redactaron la Compilación IV, que abarca todas las Decretales del Papa Inocencio III. En “De Judiciis” (1226), postula su pensamiento pontifical.

29. Alejandro de Hales (1185-1245)

“Doctor Irrefragable” de la Universidad de Oxford, profesor de la teología de la Universidad de París. Autor “de la primera y más voluminosa «Summa Theologica» de cuantas aparecieron en su siglo”, fundador de la escuela franciscana del siglo XIII (M.G., pp. 79-82). En esa “Summa universae Theologiae” (1200), proclama que: “a la potestad espiritual toca el instituir la temporal y corregirla” (P. III, q. 40, memb. 5; y P. IV, q. 10, memb. 5, art. 2). “Dios mismo –agrega– ha querido la unidad del gobierno, y ha delegado en el Papa el poder soberano” (IV, 10).

30. San Buenaventura (1221-1274)

“Es acaso la figura más alta y pura del franciscanismo después del fundador”. Apartó a su Orden de los errores del averroísmo latino, de

Siger de Bravante y del espiritualismo de Joaquín de Fiore. Fue encargado por el Papado de preparar el Concilio de Lyon de 1274. Fue proclamado "Doctor Seráfico" de la Iglesia Universal en 1587 (Llorca y otros, II, pp. 786-787). "Alma esencialmente mística, no sobresale tanto en el análisis minucioso y acabado de los problemas como en el arte de concebir y realizar síntesis generales de doctrina, en lo que supera el mismo Santo Tomás. Estas cualidades del Doctor Seráfico resplandecen sobre todo en el «Breviloquium»... podemos considerar esta obra del Santo como la quinta esencia de la Teología de aquella época... El «Comentario» de San Buenaventura a las Sentencias es tal vez, por la riqueza de la doctrina, el más importante de toda la Escolástica... puede ser considerado como segundo fundador de la gran familia franciscana... San Buenaventura es, con Santo Tomás, el mayor teólogo de la Edad Media, y, por la forma literaria de sus obras, el mejor y más atrayente escritor del siglo XIII... San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino representan por modo admirable las dos interpretaciones más universales del pensamiento cristiano" (M.G., pp. 83-85). Él, que fue superior general de su Orden, compuso, también, notas sobre el tema pontifical. Ellas están en: "Commentarii in quartuor libros sententiarum", "Opusculum de Ecclesiastica Hierarchia" (cap. II, I), y "Opusculum de perfectione evangelica" (124). Ahí, afirma: "potestas regalis subjacet spiritualitamen Romanus Pontifex solius Dei judicio reservatur". "Cum Christus utramque habuerit, Vicarius Christi in terra utramque ex Christo potestatem accepit. Ex quo aperte colligitur quod utramque potestas ad ipsum redicitur sicut ad unum hierarchum primum et summum": La potestad real está sometida a la espiritual..., sin embargo el Romano Pontífice se la reserva el solo juicio de Dios. Siendo que Cristo tuvo ambas, el Vicario de Cristo en la tierra recibió ambas potestades de Cristo... De lo que abiertamente se deduce que ambas potestades se unen al mismo como un único jerárquico primero y sumo. Además: "los pontífices pueden, por motivos suficientes, deponer a los reyes y emperadores" ("De Ecclesiae Hierarchia", pars. II, c. I).

31. Roger Bacon (1214-1294)

De la escuela franciscana de Oxford, "crítico agudo e implacable de las corrientes científicas y espirituales de su tiempo" (M.G., pp. 88-89). En: "Opus Majus" y en "Opus Tertium" (1265), se declara pontifical. Al Papa le corresponde la dirección del mundo: "habetis Ecclesiam Dei in potestae vestra et mundum totum habetis dirigere" (cap. XXIV, p. 87).

32. Enrique de Gante (1247-1293)

Fue primero profesor en la Facultad de Artes de París, donde escribió sus "Comentarios" a la Metafísica y al "Liber de causis", y, desde 1277, profesor en la Facultad de Teología de la misma Universidad... espíritu audaz y de gran influjo doctrinario, es un pensador de extraordinaria riqueza y fuerza de ideas que sabe exponer y utilizar con singular desenfado, con más libertad y brío que la mayor parte de sus coetáneos. Estas cualidades le granjearon el sobrenombre escolástico de "Doctor Solemne"... Hay que recordar también su original y grandiosa "Summa Theologica" (M.G., p. 113). En "Quodlibetum VI" (1290), dice del Papa: "sic ut regimen universalis Eclesiae tam in spiritualibus queam in temporalibus ad ipsum pertineret".

33. Enrique Bartolomé de Suza, Cardenal Ostiense (+1271)

"Profesor de París y luego cardenal y obispo de Ostia (por lo que también se le designa con el nombre de Hostiensis), fue un canonista que gozó de gran autoridad y mereció de los contemporáneos el sobrenombre de «Juris utriusque monarcha», por sus obras «Summa aurea» y «Lectura» sobre las «Decretales» de Gregorio IX" (M.G., p. 174). En su tiempo, fue además llamado "splendor canonici juris", "pater canonum", "fons et monarcha iuris", etcétera. Él asevera que el Papa cuenta con todo el "imperium": "dominum spiritualium et temporalium". Así, escribe: "Sicut luna recipit claritatem a sole, non sol a luna, sic regalis potestas recipit auctoritatem a sacerdotali non en contra... Imperatur ab Ecclesia imperium tenet et potest dici officialis eius, seu vicarius... Unus debe tantum esse caput nostrum, dominus spiritualium et temporalium, quia ipsius est orbis el plenitudo eius... Petrus utrumque gladius habuit" ("Summa aurea" 1.3, rubr. "Qui filii sint legitimi", fol. 319). También los gentiles deben estar sometidos al Papa, como a Cristo: "Mihi videtur quod in adventu Christi, omnis honor et omnis principatus et omne dominium et jurisdictio de jure et ex causa justa, et poder illum qui supremam

manum habet nec errare potest, omni infideli substracta fuerit et fideles traslata": Me parece que con la llegada de Cristo todo honor y todo principado y todo dominio y jurisdicción de derecho y por justa causa y por aquel que la tiene de la suprema mano y no puede errar, será quitada de todo infiel y trasladada a los fieles. También. "Roma es la madre de nuestra fe... El hijo de Dios ha transmitido esta soberanía real y sacerdotal, para siempre, a Pedro y sus sucesores. Por esto mantenemos con firmeza que, si se observa el derecho, los infieles deben ser sometidos a los fieles".

34. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

Ver: punto 7, de la parte general de este capítulo.

35. Bartolomé o Tolomeo de Lucca (1245-1326)

"Insigne historiador, autor de la «Historia ecclesiastica nova», de los «Annales» y del tratado sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado «Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii», reunió y expuso en su «Exameron» la Psicología del Aquinate" (M.G., p. 119). El confesor, discípulo y continuador de Santo Tomás, expone en su propio "De regimine principum" (1298): "Sicut corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, ita et temporalis jurisdictio principatur per spiritualem Petrit, et succesorum ejus".

36. Egidio Romano (Gil de Roma) (1247-1316)

Ya considerado.

37. Beato Santiago (o Jacobo o Jaime) Capocci de Viterbo (+1308)

Ya considerado.

38. Guillermo Durando (1237-1296)

Escribió en su "Rationale divinorum officiorum" la obra litúrgica más importante de toda la Edad Media. Es, además, autor de un "Comentario", a las "Novellae" de Gregorio X, de un "Breviarium" sobre las "Decretales", y de un "Speculum judiciale", muy usado en el estudio del Derecho y por el que obtuvo el sobrenombre de "Speculator" (M.G., p.

175). No debe ser confundido con Durando de San Porciano, antitomista, maestro de F. de Vitoria. La obra pontificial de Guillermo Durando es "Speculum juris" (1271).

39. Enrique de Cremona: "De potestate Papae", 1302

40. Engelberto de Amont (+1331)

Abad benedictino, de copiosa producción: "De fratiis et virtutibus", "Mariae", "De rebus ad fidem spectantibus", "De libero arbitrio", "De Providentia" (M.G., p. 146). En "De ortu et fine romani imperii" (1297), sostiene que la base del Imperio es la unidad del cuerpo de la Iglesia y de toda la república cristiana.

41. Agustín Triunfo de Ancona (1243-1328)

"Fue discípulo de Santo Tomás en París y después profesor en la misma capital. Puede decirse con verdad que es el teólogo más enciclopédico y fecundo de la escuela egidiana. Entre sus obras tenemos «Comentarios» a los libros de las Sentencias, a las Epístolas de San Pablo y a la Metafísica de Aristóteles; una larga serie de tratados filosófico-políticos acerca de las relaciones entre ambas potestades: «Super facto templariorum», «De potestate praelatorum», «De potestate Collegii mortuo Papa», y algunos más, y, finalmente, su obra maestra titulada «Summa de potestades ecclesiasticas», muchas veces impresa, en la que, al estudiar las relaciones entre la Iglesia y el Poder temporal, defiende con todo rigor, hasta sus últimas consecuencias, la doctrina de la potestad directa. En el tratado «De cognitione et de potentiis animae» nos dejó su doctrina del conocimiento y de Psicología, que coinciden con la del Angélico" (M.G., p. 130). Precisamente, en la "Summa potestate ecclesiastica" (1322), Triunfo enseña que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, tuvo realeza humana temporal, la cual depositó en el Romano Pontífice, de quien derivan todas las demás potestades. El poder universal de los Papas es único: espiritual que se extiende a lo temporal; los otros poderes son delegaciones suyas. También, él puede quitar los dominios a los infieles "ex justa causa". "Error est pertinacimente non credere Romanum Pontificem universalis ecclesiae pastorem, super spiritulia et temporalia universalem habere primatum": Error es de mente pertinaz no creer que el Romano Pontífice

sea el Pastor de la Iglesia universal y que tenga el principado universal sobre lo espiritual y lo temporal. A fin de entender estos postulados, hay que comenzar por un principio, dice Triunfo: "Hay que introducir el orden secular en la realidad de la salvación y de que ésta penetre, como principio ordenador, en el mundo" (Sum. Pot. Eccl., q. 45, 1 ad 2).

42. Alejandro de San Elpidio (+1326)

Obispo de Melfi y autor de las monografías "De iurisdictione imperii" y "De potestate ecclesiastica" (M.G., p. 131). En ese segundo libro (1324), afirma que la potestad del Papa es suprema. En consecuencia: "praecedit potestatem temporalem, no solum dignitate sed etiam tempore et causalitate": Precede a la potestad temporal no sólo en dignidad, sino también en el tiempo y la causalidad. Porque su potestad es de "iure divino". Controvierte a Marsilio de Padua.

43. Beato Juan Duns Scoto (1266-1308)

El "Doctor Sutil" de la Escolástica, profesor en Oxford, Cambridge, y La Sorbona; también conocido como el "Doctor de la Inmaculada", por su constante defensa del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. "La obra maestra de Escoto es su «Comentario» a las Sentencias de P. Lombardo, conocido con el título de «Opus oxoniense» por ser fruto de sus lecciones en la Universidad de Oxford" (M.G., p. 107). En el volumen "In IV Sententia" del "Opus oxoniense" (1303), Scoto sostiene que: "Ius naturale non obligat contra legem fidei". Y al adoptar este principio cristológico, extrae las conclusiones eclesiológicas consiguientes.

44. Guido de Bausio (+1313)

Archidiácono de Bolonia, por nombramiento de Bonifacio VIII. Por eso, se le conoce como "el Arcediano". Canonista, en su "Lectura in Decretales" (1280), anota que el Papa: "A potestatem habet plenariam super laicos et clerigos et utramque potestatem, spiritualem et temporalem videtur habere".

45. San Raimundo de Peñafort (+1275)

"Insigne canonista redactor, de las «Decretales»... La obra del santo dominico español llegó a obtener numerosas ediciones y fue por mucho tiempo el modelo de una larga serie de Sumas y manuales" (M.G., p. 79). Amigo de Santo Tomás, compuso por encargo de Gregorio IX el "Liber extra-vagantium" o "Compilatio sexta" (1234), decretales que fijan el poder pontifical.

46. Cardenal Mateo de Aquasparta (+1302)

"El más insigne de los discípulos inmediatos de San Buenaventura... cuya producción abarca «Comentarios» al libro de Job, a los Salmos, a los doce Profetas menores, al Evangelio de San Mateo, a la Epístola a los Romanos y al Apocalipsis; una rica colección de «Sermones»; un «Comentario» a las Sentencias, y unas «Cuestiones discutidas», notabilísimas tanto por la claridad de la forma como por la profundidad de las ideas" (M.G., p. 86). Presidió el Consistorio de Roma de 1302, en el que se opuso al rey Felipe el Hermoso, dijo: "Contra el mundo entero me atrevo a defender, aun con riesgo de mi vida, que el Sumo Pontífice, vicario de Cristo, tiene la plenitud de la potestad, porque Cristo, que es el Señor de todos ha dejado sus poderes a Pedro y sus sucesores... Como cabeza única de la Iglesia, es señor de lo espiritual y de lo temporal" (Llorca y otros, II, p. 604).

47. Cardenal Pedro Bertrand (+1348)

Obispo de Autun. Canonista. En "De jurisdictione ecclesiastica" (1331), dice que las cosas temporales se ordenan al fin último, como el arte ecuestre se ordena al arte militar.

48. Pedro Ancharano (1330-1416)

Canonista. Jurista seglar, profesor de Bolonia y Sena, comentó las "Decretales". Sus opiniones pontificales están en "Super Decretalium" (1370).

49. Francisco Toti de Perusia: "Contra Babarum", 1370

50. Juan Bacon (+1348)

Para el llamado "Doctor Resolutus", sería herético poner dos vicarios de Dios en la tierra; luego, el Papa es superior "in omni causa": "Commentaria in 4 Sententiarum", 1333.

51. Juan Andrea (o Andrés) dei Bussi (+1348)

Canonista seglar, profesor de la Universidad de Bolonia. "Mereció de los contemporáneos el título de «Pater et tuba juris canonici» por sus numerosos escritos, por la agudeza y penetración en la ciencia de las leyes y por sus extensos conocimientos de la historia de la misma, que sabe utilizar y apreciar críticamente cuando se le ofrece ocasión para ello. De sus obras recordaremos: «Commentaria novella», a las «Decretales»; un «Aparato» al Libro Sexto, considerado como la glosa ordinaria del mismo" (M.G., p. 175). En esta obra, que es de 1340, expone que el fin sobrenatural, que es fin del alma, ordena las cosas temporales. El Papa no puede dimitir de la potestad plena que Cristo tuvo y le delegó. Los infieles son ovejas de Cristo "per creationem", aunque no sean del rebaño. Por lo tanto, el Papa tiene poder y jurisdicción de "iure" sobre ellos, aunque no lo tenga de "facto".

52. Ricardo Fitzralph, el Amarcano (+1360)

Profesor y canciller de la Universidad de Oxford, arzobispo de Armagh. Inclinado, en ciertas materias, al averroísmo. Por eso, los salmantinos, entre los cientos de autores pontificiales, lo eligen. En "Summa, seu Lib. XIX in Quaestiones Armenorum et Graecorum", de 1347, dice que los infieles carecen de derecho de dominio.

53. Beato Ramón Llull (o Raimundo Lulio) (1235-1316)

"Doctor Iluminado", que "fue filósofo, teólogo, apologista, poeta, novelista, sabio enciclopédico y polígrafo, pedagogo, ermitaño, viajero, misionero y mártir, fue también místico, y de los grandes de la Edad Media" (Llorca y otros, II, p. 809). Enemigo declarado de los averroístas (por eso, los salmantinos no lo citan). Junto con San Raimundo de Peñafort, gran conocedor del tema de los infieles musulmanes. En su "liber de fine" o "De expugnatione Terrae Sanctae", 1305, propone la cruzada militar contra los sarracenos. Como ya lo había hecho en "Blanquerna", 1283, y en "Ars juris", 1283, obras pontificales.

54. Juan de Lignano (+1383)

Jurista seglar profesor de Bolonia, escribió tratados teológicos y un comentario a las "Decretales" y a las Clementinas, una "Concordia Decreti et Decretalium" (M.G., pp. 175-176). En "Consilia feudalia" indica que el Papa tiene la potestad temporal "habitu".

55. Egidio Spiritalis

"Libellus contra infideles et rebelles sancte Romane eclesia et summo pontifici": El Papa tiene en los negocios espirituales y temporales plenos poderes judiciales y de dominio, no sólo sobre los cristianos y fieles, sino también sobre los sarracenos, infieles y cismáticos.

56. Lamberto de Guerrici de Huy

"Liber de commendatione Johanis XXII".

57. Francisco de Mayronnes (+1328)

Discípulo de Duns Scoto, escribió un "Comentario" a la obra de Lombardo, otro a la "Ciudad de Dios" de San Agustín... Compuso además de una colección de "Quodlibetos" en los que hace gala de sus habilidades dialécticas, una obra con el título "De contemplatione", y otros varios escritos" (M.G., p. 127). En "Commentaria in 4 Sententiarium", de 1326, expresa que: en el momento en que las cosas temporales se ordenan a Dios, caen bajo la jurisdicción de la Iglesia, por necesidad del "unum supremum quod omnia".

58. Gregorio Ariminense: "II Sententia"

59. Juan de Nápoles (+1336)

"Es la mayor figura de la antigua escuela tomista, compuso unas «Cuestiones discutidas» y 14 «Quodlibetos» que constituyen un valiosísimo auxiliar para entender el sistema tomista" (M.G., p. 120). En "Quaestiones variae Parisiis disputate", dice que la autoridad secular procede de Dios, pero no de modo inmediato. El Papa, Vicario de Dios, es quien confiere la potestad civil.

60. Álvaro Pelayo (1280-1352)

Franciscano español, "penitenciario después del Pontífice Juan XXII, se puso decidido de parte de éste contra Luis el Bávaro; finalmente fue obispo de Silves, en Portugal... Sus obras principales son: «De statu et planctu Ecclesiae», varias veces impresa y los tratados «Speculum regnum» y «Collyrium adversus haereses», el último de los cuales es importantísimo para conocer las herejías y las corrientes cismáticas de aquel tiempo» (M.G., p. 128). «Defendió valientemente los derechos del Pontificado. Nadie antes que él desenmascaró las herejías que se ocultaban en el «Defensor pacis». Y es digno de notarse que fuese un franciscano de los celantes, y no un lacayo del Pontífice, el primer adversario de Marsilio de Padua; un apóstol ardiente de la reforma eclesiástica contra un reformador laico». «Sus teorías hierocráticas resaltan en frases como éstas: «El Papa puede privar a los reyes de su reino, y al emperador de su imperio... Toda jurisdicción se deriva del Papa, como de fuente y cabeza... El Papa es monarca universal de todo el pueblo cristiano, «et de iure totius mundi»; así que todo hombre, quiera o no quiera, está sometido al Papa, como a superior... Todo lo rige, dispone, ordena y juzga como le place..., incluso quitando su derecho a quien quiere..., porque su voluntad es ley» (Llorca y otros, III, pp. 93, 94). En esta síntesis salmantina, se omite el punto de partida de Álvaro Pelayo en su famosa «De statu et planctu ecclesiae» (1332). Lo que él dice allí es que: Cristo es «naturalis Dominus et Rex noster». Su representante visible en la tierra es el Papa: «Papa Vicarium est Dei. Sed Domini est plenitudo ejus. Ergo et Papae... sed Christo data est omni potestate..., et dicit «omnis»; ergo nihil excipit": El Papa es vicario de Dios. Pero es del Señor su plenitud. Por lo tanto al Papa se le dio la potestad total, y se dice "toda", por lo tanto **no se excluye nada**. Además, aunque el Papa ceda el ejercicio del poder temporal, se reserva la supremacía. No hay dos ciudades, sino una única república cristiana. En el orden secular, por razón del fin, el Papa puede, en ciertas circunstancias, intervenir, como en el caso de las Cruzadas. El emperador es "el vicario del Papa para todo lo que concierne a los asuntos temporales". Porque lo accesorio, lo temporal, sigue necesariamente a lo principal, lo espiritual.

61. Pedro López de Ayala

Canciller de Castilla; posición pontificia en "Quaetio de potestate Papae", 1302.

62. Bartolo de Sassoferrato (1313-1357)

El rey de los juristas medievales; de ahí el dicho: "nemo bonus iurista, nisi sit bartulista". Citado, falsamente, como imperialista o cesarista. En el "Commentaria In Digestum, Quaestiones, Consilia" de 1350, dice que el Papa es: "Imperator dominus universalis totius orbis"; porque: "Adveniente Christo Imperium Romanorum incepit esse Christi Imperium et ideo apud Christi Vicarium est utrumque gladius, scilicet spiritualis et temporalis": Emperador señor universal de todo el orbe. Llegado Cristo comenzó el Imperio de los romanos a ser Imperio de Cristo, y por lo tanto, del Vicario de Cristo son las dos espadas, la espiritual y la temporal.

63. Pedro Baldo de Ubaldis (1327-1400)

Discípulo y émulo de Bartolo. Profesor de Bolonia y de París, gran comentarista del Código Justineaneo. En "Lectura in Decretales" y en "Commentarius in uso feudorum", 1391, afirma que el Papa es: "supra jus, contra jus et praeter jus... est omnia et super omnia".

64. Francisco de Eximenis (1340-1409)

Patriarca de Alejandría. En "Regiment de princeps", 1384 y "Crestia", expone que para salvarse es necesario admitir que el Papa es señor universal, al cual está sometido el poder temporal. Cristo transmitió a Pedro toda su potestad, lo instituyó monarca para todo el mundo, para todas las cosas y para todos los órdenes. El Papa delega su potestad temporal, sin renunciar al poder.

65. Conrado de Megenberg (1309-1374)

"Oeconomica" (contra Marsilio) y "De translatione Imperii", en favor del Papado, de 1354.

66. Juan Antonio de San Jorge. "Super Decretum"

Cristo no dijo a Pedro que tirase la espada material; no dijo "superfluere", sino "sufficit". Por tanto: "utriusque jurisdictio est in habitu penes Papam... est habitu et potentia et directio jure dominium totius mundi tam in temporalibus quam is spiritualibus": Ambas jurisdicciones están en poder del Papa... Es de él por propiedad y la potencia y el directo

derecho, el dominio de todo el mundo, tanto en lo temporal como en lo espiritual.

67. Pierre Jacobi. "Practica aurea"
El Emperador "hagbet illius gladii materialis executionem a Papa".

68. Pablo de Castro (+1441): legista
"Consilia": "quia Deus esto Dominus et ipsius Vicarius super imperium est... jurisdictio temporalis imperii pendent ab Ecclesia".

69. San Vicente Ferrer (1350-1419)
Dominico, "quizás el mayor de los misioneros populares de aquella edad, ciertamente el más portentoso por el nimbo sobrenatural que lo circundaba, por los milagros que sus coetáneos le atribuían y por la autoridad inmensa que gozaba ante Papas, reyes, obispos, teólogos y gente del pueblo" (Llorca y otros, III, p. 528). Asesor de Pedro de Luna (Benedicto XIII). En "De moderno Ecclesiae schismate", declara que los príncipes tienen que defender con la espada al Papa.

70. Santa Catalina de Siena (1347-1380)
Doctora de la Iglesia. Estigmatizada mística. En las "Lettere", de 1376, escribía a la Signoría de Firenze, que "quien no obedece al Papa, «nuestro Padre», Cristo en la tierra, incurre en el bando de la muerte".

71. Antonio de Butrio (1338-1408)
Canonista seglar profesor de Bolonia, Peruggia y Ferrara, "escribió un «Comentario» a las «Decretales» que aparece citado con mucha frecuencia en los trabajos de época posterior" (M.G., p. 176). "Super Decretalium".

72. Pedro de Monte, Obispo de Brescia (1442-1457)
En "De potestate Romani Pontificis et genealis concilii, Monarchia", de 1450, dice que el Papa es: "generalis et unicus Christi Vicarius, tam in spiritualibus quam is temporalibus". Idem en: "Contra impugnantes Sedis apostolicae auctoritatem", dedicado al Papa Nicolás V.

73. Cardenal Jacobacio

En "De Consiliis", el Papa es "monarcha totius orbis et habet utrumque gladice... et jurisdictione super infideles".

74. Cardenal Dominico Tuschi

En "Practicae Conclusiones juris", el Papa "suprema habet omnium potestatem".

75. Pablo de Santa María (1350-1435)

"El Burguense", teólogo, autor de "Scrutinium Scripturarum libri II" y "Additiones" a las Apostillas de Nicolás de Lira (M.G., p. 151). Obra pontifical: "Add. 3, c. 1 supra Matthei".

76. Juan de Imola (+1436)

Jurista de Bolonia, "comentó los tres primeros libros de las «Decretales», el Libro Sexto y las Clementinas" (M.G., p. 176). En el "Commentarius super Clementinis", dice que el Papa tiene "utrumque gladium".

77. Nicolás de Tedeschis (o Tudeschi) (+1435)

"El Panormitano", arzobispo de Palermo. Alcanzó gran renombre por su "Comentario" a las "Decretales" al Libro Sexto y a las Clementinas... abad benedictino, llamado también el "Abbas Siculus" o "moderno", que había sido célebre profesor en las Universidades de Bolonia, Parma y Sena antes de abrazar el Estado religioso, y que en los últimos años de su vida fue arzobispo de Palermo, por lo que también es designado con el nombre de "el Panormitano" (M.G., p. 176). No obstante ser conciliarista, escribió: "Papa sit summus et omnes sint ei subjecti". Sostuvo que Cristo sí ejerció la espada temporal al echar a los mercaderes del templo.

78. San Antonino, Arzobispo de Florencia (1389-1459)

De la antigua escuela tomista dominica. En "su voluminosa «Summa theologica» dedicó varios capítulos a ensalzar la supremacía papal" (Llorca y otros, III, pp. 346-347). "Escribió, además del «Chronicon» o Suma historial, una importantísima «Summa theologiae moralis» de gran valor desde el punto de vista práctico, y notable también por la atención que concede a las cuestiones sociales y económicas" (M.G., p. 120). El P. Pedro de Leturia, S.I., considera su enorme influencia en América: "Nota

sobre la influencia de San Antonino de Florencia en el mundo hispánico" ("Archivo Ibero-americano", 1942, 2, pp. 69-72), réplica de la F. Vitoria y su escuela. En el "Repertorium litterale sumae", dice que el Papa tiene la plenitud de la potestad, que es directa en lo temporal, y que se extiende sobre los infieles. "Omnia subiecisti sub pedibus ejus, oves et boves universas, insuper et pecora campi". Lo sujetaste todo bajos sus pies; no sólo las ovejas (cristianos) y los bueyes (judíos), sino también los animales del campo (gentiles).

79. Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470)

Campeón español del anticonciliarismo. El primero en aplicar las formas clásicas a nuestra historia, escribió un tratado teológico en su "De mysterio SS, Trinitatis", y el filosófico, y satírico "Speculum vitae humanae" (M.G., p. 152). "Férvido defensor del pontificado... sostuvo la causa de Eugenio IV en sus legaciones ante el emperador y ante el rey de Francia (1440-1442) y representó a Nicolás V en su embajada al duque de Borgoña (1448). De su variada producción destaquemos sus diálogos «De remediir schismatis»...; «Contra tres propositiones Concili Basilensis»; «Dialogues de potestate Romani Pontificis et generalium conciliorum»; «Defensorium Ecclesiae et status ecclesiastici»; «De remediis afflictae Ecclesiae». Rodrigo Sánchez Arévalo debe señalarse como uno de los más distinguidos campeones contra la doctrina conciliar" (Llorca y otros, III, p. 346). Aunque el pontificalismo está en toda su obra, merecen destacarse: "Liber de origine ac differentia principatus imperialis et regalis", 1468; "Clypeus Monarchie Ecclesiae", y "Defensorium Ecclesiae et status ecclesiastici", 1466. En éste, dedicado al futuro Papa Alejandro VI escribe: "Quod potestas Ecclesiae et Romani Pontificis et ejus principatus et super omnes principatus imperatorum et regnum non solus in spiritalibus sed etiam in terrenis et temporalibus".

80. Dionisio de Rykel, El Cartujano (1402-1471)

"Doctor Extático", de la Cartuja de Roermond. Es "seguramente el teólogo más fecundo y más enciclopédico de los últimos años de la Edad Media en Alemania. En él encontramos también admirablemente unidas la erudición escolástica y la interioridad religiosa... la última edición completa de sus obras comprende 42 volúmenes... Escribió «Comentarios» a toda la Sagrada

Escritura... y a la «Suma Teológica» del Angélico («Summa fidei orthodoxae»), y, como obra maestra entre todos sus trabajos dogmáticos, un «Comentario» a las Sentencias... También compuso el Cartujano «Compendios» de Filosofía y Teología escolásticas... según el modelo de la «Summa contra Gentes» de Santo Tomás... En casi todos los escritos de Dionisio el Cartujano se observa la fidelidad con que procura atenerse a las doctrinas del Doctor Angélico" (M.G., pp. 149-151). "Encerrado en su celda, aunque visitado de vez en cuando por altos personajes que venían a consultarle, Dionisio Cartujano vive entregado a la contemplación –son frecuentes sus éxtasis y visiones– y a la tarea de leer y escribir. Lo lee todo y lo asimila todo, principalmente de filosofía, de teología, de exégesis bíblica" (Llorca y otros, III, p. 657). En "De regimine politicae", 1470, escribe: "Papa in quo est utriusque potestatis atque dominii plenitudo, et apex, hoc est, tam spiritualis quam saecularis potestatis".

81. Francisco Silvestre de Ferrara, el Ferrariense (1474-1526)

General de la Orden Dominicana, profesor de Bolonia. Autor del "Comentario" clásico a la "Suma contra gentiles", de Santo Tomás de Aquino, impreso en la edición "leonina" (M.G., p. 193). En "Comentaria in 4 Sententiarum", dice que uno solo debe presidir la Iglesia Militante, como uno solo preside la Triunfante.

82. Juan Capréolo (1380-1444)

"Princeps thomistarum". "Con su importante comentario de la «Suma», Capréolo es casi el creador del tomismo, es decir, de un sistema teológico completo que se apoya en una interpretación particular de Santo Tomás" (M.D. Knowles, "Nueva Historia de la Iglesia", II, p. 451). "La mayor personalidad de la escuela tomista francesa en su segunda época pertenece al siglo XV y se llama Juan Capréolo, que mereció el sobrenombre de «Princeps thomistarum». Éste acometió la ardua empresa de rebatir las censuras de los adversarios de la doctrina del Angélico, depurarlas de las interpretaciones menos acertadas de algunos antiguos tomistas, y demostrar que las enseñanzas del santo son sólidas en sí mimas, y contienen ya virtualmente la respuesta a las dificultades presentadas después contra ella... No hay obra más a propósito para formarse idea de lo que eran los torneos escolásticos de aquel tiempo en toda su extensión y pompa, que estas «Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis», escri-

tas en forma de «Comentario» a los libros de Pedro Lombardo. Desde el punto de vista histórico, puede considerarse la obra de Capréolo como la más perfecta e importante de cuantas ha producido la escuela tomista en defensa de la doctrina del Aquinense» (M.G., pp. 122-123). Posición pontifical en "II Sententia", 1440. Lo que le valió el silenciamiento de los salmantinos hispanos, quienes han difundido la idea de que antes de Cayetano no había una gran síntesis tomista.

83. Silvestre Mazzolini Prierias (+1523)

Dominico, maestro del Sacro Palacio, gran controversista antiluterano, su "Summa summarum", conocida como "Summa Silvestrina", que alcanzó 40 ediciones, es un compendio de moral práctica (M.G., pp. 177, 188). Afirma que el Papa, con plena potestad, tiene el "dominio universal, espiritual y temporal". Compuso, también, un opúsculo "De indis recenter inventis", opuesto en sus conclusiones a Vitoria.

84. Cipriano Benet (1460-1530)

Dominico teólogo español, que publicó en Firenze "De non mutando paschate". "De Concilio", "De Ecclesiastica potestate", "Pont. Maximi Auctor". En "De prima orbis Sede", 1512, dice que el dominio temporal del Papa se extiende a los infieles: "ut terram a infidelibus occupatam reducat ad Christum".

85. Mateo de Afflitto (1430-1510)

Jurista de la Universidad de Nápoles; en su "Commentaria super tribus libris feudorum", fija su posición pontifical.

86. Santo Tomás Moro (1478-1535)

Jurista, humanista, mártir. El autor de "Utopía" fue condenado a muerte por Enrique VIII por negarse a jurar la Ley de Supremacía real. En "Utopía", 1516, había escrito que la fe de los tratados se asienta en la "reverencia y temor que (los reyes) sienten ante los Papas, los cuales, así como no inician nada que no llevan a cabo lo más concienzudamente, así también ordenan a los gobernantes que cumplan sus promesas y a los recalcitrantes los obligan por medio de censuras y de severas reprimendas". Defendió el libro de

Enrique VIII sobre los "Siete Sacramentos", que proponía la supremacía pontificia, con el seudónimo de Guilielmus Rosseus, en 1523. En 1534, en respuesta a Thomas Cromwell, le dice que la lectura de aquella obra del rey "y de otras muchas que he consultado en esos diez o más años, he llegado a tomarle afición a los argumentos de todos los Santos Doctores desde San Ignacio, discípulo de San Juan Evangelista, hasta los de nuestros días, latinos y griegos, que se muestren unánimes y de acuerdo en este problema, cuya solución también ha sido confirmada por los concilios generales. Sinceramente, jamás leí ni oí nada sobre el tema que se inclinara hacia la solución contraria y que me hiciera creer que mi conciencia iba a quedar tranquila, todo lo contrario, me pondría en un grave peligro si me decidiera por la opinión adversa que niega que la supremacía (papal) haya sido instituida por Dios. De todos modos, si la negáramos no obtendríamos, como ya te manifesté, provecho alguno que pudiera provenir de dicha oposición, pues la supremacía es, por lo menos, una sabia institución de la Cristiandad y una causa principalísima en la evitación de los cismas, confirmada por una sucesión ininterrumpida durante más de mil años, pues han pasado casi mil desde los días de San Gregorio". Dictamen confirmado en "A Dialogue Concerning Heresies", 1528. Y corroborada por su declaración después de ser encontrado culpable en el juicio: "Ya que esta acusación se basta en un acta parlamentaria en abierta repugnancia con las leyes divinas y de su Santa Iglesia, cuyo gobierno supremo o parte alguna del mismo no puede intentar trasladarse a los hombros de ningún príncipe terrenal, pues de derecho sólo corresponde a la Sede de Roma, preeminencia espiritual que por boca del mismo Salvador fue solamente concedida por especial prerrogativa a San Pedro y a sus sucesores, obispos de dicha sede, a los ojos del derecho esta acusación no es suficiente para condenar a un correligionario. Para demostrarlo, entre otras razones y citas, declaro que este reino, que es miembro y pequeña porción de la Iglesia, no puede publicar una ley particular que se oponga a la ley general de la universal Iglesia Católica de Cristo... También se opone al sagrado juramento que Su Majestad y todo otro príncipe cristiano prestan con gran solemnidad en su coronación; y hemos de añadir, además, que este reino de Inglaterra no puede negar su obediencia a la Sede de Roma, igual que un hijo no puede negarla a su padre natural" (Ernest Edward Reynolds, "Santo Tomás Moro", Madrid, Patmos-Rialp, 1959, pp. 233, 484).

Por lo mismo, en la cárcel escribió: “Nadie puede llegar descabezado a la gloria de Cristo. Y Cristo es Nuestra Cabeza. Por lo tanto, si queremos llegar allí, a Él debemos estar unidos y como miembros suyos le debemos seguir. El Papa es cabeza de Cristo en la Tierra”. Por lo que más vale entrar decapitado en el reino de los cielos que ir de cabeza al infierno por negar su supremacía (cfr. Andrés Vázquez de Prada, “Sir Tomás Moro”, 4a. ed., Madrid, Patmos-Rialp, 1985, p. 454; cfr. Peter Berglor, “La hora de Tomás Moro. Solo frente al Poder”, Madrid, ed. Palabra, 1993).

87. Alfonso de Castro (1493-1558)

Controversista franciscano español, “profesor en Salamanca y teólogo del Tridentino, el cual es conocido por la obra «Adversus omnes haereses libri XIV», que ha sido impresa varias veces” (M.G., p. 189). Fue capellán de Carlos V. Su posición pontifical está en su “Opera omnia”, 1578, y en “De justa haereticorum punitione”, 1549.

88. Tomás Campeggi (o Campegio) (1500-1564)

Obispo de Feltre, teólogo de Trento. Autor de “De auctoritate conciliorum”, 1561; “De auctoritate et potestate Romani Pontificis”, 1562, dice: “quod etsi Papa utrumque habeat gladium”.

89. Juan Fáber (1504-1558)

Teólogo dominico, polemista antiluterano. Famoso por su tratado “De missa evangelica et de veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistiae sacramento”, 1555. Teólogo de la Universidad de Ingolstadt. Posición pontifical en: “Lex cunctos populos, de Summa Trinitate”.

90. Miguel de Aninyon (o Aninñón) (n. 1528)

Jurisconsulto. Tratado “De unitate ovilis et pastoris”, 1578, ed. En Zaragoza y Venecia.

91. Juan de Azor (1533-1603)

Moralista jesuita, profesor en Roma, autor de una suma ética titulada “Institutionum moralium”, reimpresa muchas veces y traducida a todos los idiomas (M.G., p. 233). Es uno de los poquísimos tomistas genuinos en la España del siglo XVI que detecta el P. Santiago Ramírez, O.P. en su estudio sobre “El Derecho de Gentes”, pp. 185, 187, 190.

92. Francisco de Peña (1540-1612)
Auditor de la Sacra Rota. Capellán de San Pío V. “De temporali regno Christi”, 1611. A su instancia, las obras de Belarmino, Vitoria y Suárez fueron al “Índex”.

93. Antonio de Santarelli (1569-1649)
Jesuita, profesor de Teología en Roma, autor de una “Vida de Jesús” y otra de la Virgen. Tuvo el honor de que su libro “De haeresi, schismate, apostasia, etc.”, de 1525, fuera condenado por la galicana Sorbona, y quemado por orden de la monarquía regalista. Allí dice: “In Romano Pontífice, jure divino, est utrasque potestas spiritualis et temporalis”.

94. Luis de Páramo (n. 1545)
Doctor en Teología, autor de una famosa “Carta de la monarquía de Sicilia”. Obra pontifical: “De origine e progressu officii S. Inquititionis”, 1598.

95. Serafín de Freitas
Portugués, profesor de Valladolid, autor de “Alegaciones jurídicas” y “De justo imperio Lusitanorum asiático”, 1625.

96. Restauro Castaldo: Jurisconsulto
“De imperatore”, 1519: la supremacía papal temporal es aceptada de modo absolutamente general por todos los juristas.

97. Juan de Pineda (+1593)

Exégeta franciscano. Obra pontifical; "La monarquía eclesiástica" o "Historia universal del mundo desde su creación", Salamanca, 1588.

98. Fernando de la Bastida

Teólogo jesuita de Valladolid; participó en la controversia con Báñez. "Antídoto contra las consideraciones de fray Paulo de Venecia", León, 1609.

99. Francisco de Sosa (n. 1617)

Franciscano, profesor de teología en Salamanca: "Discurso contra dos tratados que sin nombre de autor se estamparon cerca de la censura que el Papa Paulo V pronunció contra la república de Venecia".

100. Melchor Goldast (1578-1635)

Historiador medievalista alemán. Autor de: "Constitutionum imperlium collectio". Obra pontifical: "Monarchia S. Romani Imperii", Hannover, 1613. En igual posición los otros autores de los grandes "Annales eclesiásticos": Raynaldus, el Card. Baronio, Rohebacher, Raumer y Muratori.

Paramos el listado.

Listado incompleto, por supuesto.

No hemos colocado en él los nombres de otros "teócratas" o "agustinistas", como vgr.: Juan de Falkenberg, Domingo de Sanseverino, el Card. Volaterrani, Dominicus Venetus, Robert Holcot, Isidoro de Milán, Dodechinus, Arnulfo obispo de Luxell, Laurentius, los canonistas Zenzelinus, Felinus, Martinus Laudensis y Sancius ("El Papa manda a los hombres, vivos y muertos, en el cielo y en la tierra": "Episcopus et Referendarius Pauli II"). Guglielmo Amidanis da Cremona (enemigo de Marsilio de Padua), Guido Hernani de Rímini, Domingo de Dominicis, Andrés de Isernia, Guillermo de Sarzano, Guido Terreni, Hermann de Schildesche, Guillermo de Auvernia, Alejandro Tartagni, Hipólito Marsigli, el Cardenal dominico Guillermo Pedro de Godino (+1336), Segismundo Napolitani, Santiago Latomus, Jean Porthaise, Jean de Montaigne ("De Parlamentis"), Petrus de Andlo ("De Imperio Romano Germánico", 1460), Jean Boucher ("De justa abdicatione Henrici tertii", 1589), Jean Igneo ("In aliquot constitutiones principum", 1541), Juan Barguñó ("De potestate

papae"), S. Aufrerio ("De potestate saecularium"), Alfonso Álvarez Guerrero ("De jure Romanum Pontificum", 1585), Miguel de Ulcurrum ("Catholicum opus imperiale regiminis mundi", 1525), Alejandro Carreiro ("De potestate Papae"), Jerónimo Baldo ("Liber de coronatione imperatoris"), Oldrado de Ponte ("Consilia", 1576), Conrado de Summenhart, el würtembergense ("De contractibus", 1490), Guido Vernani, Marcuardo de Suza, Martín Zalva, etcétera.

Tampoco hemos incluido en este listado a ninguno de los grandes tratadistas españoles que sostuvieron la plenitud de la potestad pontificia, a raíz del descubrimiento de América. Porque ellos serán estudiados en su oportunidad en función de su oposición a la Escuela Salmantina. Pero, no podemos menos de mencionar aquí sus nombres principales: Matías de Paz, O.P., teólogo de prima de Salamanca, autor de un "Comentario" a la Suma Teológica, y de: "De dominio regum Hispanie super Indos", 1510; Juan López de Palacios Rubio, jurista, consultor de los Reyes Católicos, autor del "Tratado del esfuerzo bélico heroico", 1524, "De justitia et Jure obtentionis ac retentionis regni Navarrae", 1514, y "De las Islas del Mar Océano", 1514; a Juan López de Segovia, Juan de Casanova, Fr. Bernardino de Mesa, Fr. Bernardino de Arévalo, Lic. Gregorio, Fr. Domingo de Santa Cruz, Juan Ginés de Sepúlveda, Fr. Vicente Palentino de Curzola, Martín Fernández de Enciso, Luis Carvajal, Tomás Bocio, Juan de Solórzano Pereira, Francisco Ugarte de Hermosa y Salcedo, Rodrigo de Arriaga, Pedro de Ribadeneyra, Francisco Quevedo Villegas, Jerónimo Castillo de Bovadilla, Fr. Jerónimo de Loayza, Bartolomé Albornoz, y la "luz de Trento", el P. Diego Laínez, S.J.

Simplemente hemos querido redondear en cien el número de doctores, teólogos, escrituristas, moralistas, canonistas, filósofos, juristas, historiadores, ensayistas y humanistas, medievales y renacentistas, de todas las partes de la Cristiandad, que en sus obras defendieron la supremacía pontificia.

No son, desde luego, cuatro curialistas italianos y oscuros. Entre los "aberrantes" figuran varios santos: San Isidoro de Sevilla, San Pedro Damiano, San Ivo de Chartres, San Bernardo de Claraval, San Anselmo de Cantorbery, Santo Tomás Becket, San Buenaventura, San Raimundo de Peñafort, San Vicente Ferrer, Santa Catalina de Siena, San Antonio de Florencia, Santo Tomás Moro, y beatificados: Santiago de Viterbo, Juan Duns Scoto, Ramón

Llull... Todos ellos en la línea eclesial que va de San Gregorio Magno a San Gregorio Hildebrando. Algo que podría hacer meditar a ciertos creyentes... Máxime cuando en el otro listado el único escritor elevado a los altares es Roberto Belarmino.

No eran, además, simples canonistas. Los mayores teólogos-filósofos de la Alta Escolástica están allí: Alejandro de Hales, Roger Bacon, San Buenaventura, Enrique de Gante, Guillermo Durando, Tolomeo de Lucca, Silvestre de Ferrara, Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Juan Duns Scoto, Raimundo Lulio, Juan de Nápoles, Juan Bacon, Juan Capréolo... Y los máximos jurisconsultos, Bartolo, Baldo, Juan Andrés, junto a todos los grandes catedráticos de Bolonia.

Ni, que sepamos, Jonás de Orleans, Hincmar de Reims, Humberto de Moyenmoutier, Manegold de Lautenbach, Bernold de Constance, Deusdedit, Thomas Becket, Gerhoh de Reichersberg, Etiene de Tournai, Vicente de Beauvais, John de Salibury, Engelberto de Amont, Richard Fitzralph, Pedro López de Ayala, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Álvaro Pelayo, Dionisio de Ryckel, Juan Fáber o Melchor Goldast, eran italianos... Los que sí eran italianos eran Santo Tomás de Aquino y todos sus "teócratas" discípulos directos.

Ni, por último, eran de una sola orden religiosa, o clérigos, o laicos, o de un solo siglo, o de un solo lugar, ni "reaccionarios". No surgieron como reacción contra los editores conciliaristas o antipapales. Anota al respecto Paulino Castañeda:

> "La doctrina de la teocracia pontifical no fue una reacción violenta contra Marsilio y Ockham, como han escrito algunos autores modernos. Se enseñó en la Iglesia mucho antes de que estos autores publicaran sus teorías sobre las relaciones entre la

233. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.,* p. 242. Pero, antes de este reconocimiento, ha asentado que: "Hoy nadie defiende la teocracia pontifical. Es una teoría arcaica e irreconciliable con la misión sobrenatural de la Iglesia. El Papa no podía jurídicamente conceder las tierras de los infieles a los príncipes cristianos", *op. cit.,* p. 187. Luego dirá que la Donación Papal era el título del dominio español americano. Si éste carecía de valor, no queda en claro cuál fuera en realidad el buen título. De todos modos, Castañeda es un ejemplo de lo que puede la tiranía intelectual salmantina.

> Iglesia y el Estado. Esta doctrina que llegó a ser común entre los canonistas, tuvo a la vez defensores de nota en el campo de la Teología, y desde luego, más importancia y raíces más profundas de las que le suelen atribuir no pocos autores modernos"[233].

Autores modernistas, mejor dicho. Quienes han contado con un buen motivo para tratar de tapar el cielo con un harnero.

Cuando menos, con Jürgen Miethke, se deberá convenir en que:

> "ellos merecen la atención de la historia de las ideas políticas porque representan la concepción de **amplios sectores** de la vida pública de la época y porque... ofrecen una importantísima información sobre conceptos e intuiciones del pensamiento político de la época"[234].

Si eran sólo cuatro "aberrantes" los que habían sostenido la plenitud de la potestad papal, bien se les podía tildar de "extremistas" y "confusionistas", sin que nadie protestara. Y, sobre todo, así podían reincidir, alegremente, en sus tesis de que la Iglesia nunca tuvo defensores de su jurisdicción temporal eminente.

Creemos que, con el listado proporcionado, tales coartadas ya no valdrán nada. Como hemos liquidado antes su tópico de la supuesta oposición de Santo Tomás de Aquino a estas doctrinas pontificales. Y, como destruiremos su noción historicista de que después de los escritores medievales, nadie volvió por los fueros de la Santa Sede.

Por ahora, a modo de síntesis del pensamiento pontifical o "agustinista" (que nadie rechazará tan honroso patrocinio), pongamos estas palabras del consejero legal de los Reyes Católicos sobre el tema de la donación americana. Dijo el doctor Juan López de Palacios Rubio:

> "La Iglesia es el Cuerpo Místico de todos los cristianos. El modo de constituirse el poder público en las sociedades humanas sufrió esencial mudanza con la Encarnación de Cristo. Desde entonces, todas las soberanías de la tierra quedaron destruidas, quedando la plenitud de la potestad en manos de Cristo, y de su Vicario en el mundo. Luego, el Romano Pontífice es Señor

234. Miethke, Jürgen, *op. cit.*, p. 131.

> del mundo en lo espiritual y en lo temporal, corriendo de su cargo el amonestar, corregir y hasta deponer a los reyes cuando se salen de las vías de la justicia" ("De justitia et Jure obtentionis ac retentionis regni Navarrae", 1514).

Eso es, conceptos más o conceptos menos, lo que todos los cristocentristas pensaban (y piensan) del poder político.



Los teóricos antipapales

"Cristo, en cuanto hombre, no fue rey temporal"
Juan Quidort de París, **De Potestate Regia et Papali**, cap. 8.

El jurista-historiador español Antonio Truyol Serra asevera que la doctrina del "poder indirecto" era la "communis opinio" de los autores católicos medievales (incluido Santo Tomás), y la que profesó oficialmente la Iglesia por boca de los Papas, "si prescindimos de algún documento verbalmente excesivo"[235].

Del "teocratismo" de los pontífices medievales ya hemos dado buena cuenta en el capítulo histórico. De San Gregorio VII a San Pío V, casi todos sus documentos son "verbalmente excesivos".

Respecto de la pléyade selecta de teólogos, filósofos, juristas, politólogos, historiadores y canonistas, incluido Santo Tomás, que defendieron la potestad plena del Papa, acabamos de saber algo.

Nos restaría por averiguar dónde están esos doctores de la Iglesia, de los que habla Truyol, que serían legión, y que pensaban lo contrario de los detestados "agustinistas".

Paulino Castañeda los ha buscado con empeño. No ha dejado de anotar y comentar a ninguno. ¿A quiénes ha encontrado, pues..?

Desde luego, a los cesaropapistas o "imperialistas", escribas a sueldo de los emperadores alemanes o de los reyes franceses. No es ésta una nómina muy interesante para ser reproducida (salvo, quizás, Arnaldo de Brescia). Ni siquiera les importa mucho a los partidarios del poder "indirecto". El motivo es obvio: los "imperialistas" usan de los mismos argumentos teocráticos, pero en beneficio de sus amos políticos (del "Estado", en terminología moderna).

235. Truyol Serra, Antonio, *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Cultura Hispánica, 1946. Eso de los "excesos verbales" de los Papas es un típico argumento salmantino. Toman por abuso lo que no era más que el uso. Y, encima, le echan la culpa a los canonistas asesores. En esto son perfectamente fieles a Vitoria.

Y hasta en algún caso, por ejemplo el de Hugo Fleury, terminan reconociendo la "auctoritas" eminente del Romano Pontífice.

Hay que avanzar mucho más en el proceso histórico para dar con los teóricos antipapales propiamente dichos.

El primer "imperialista" que propone una formulación de trascendencia a los fines secularistas ulteriores es Dante Alighieri. Luego de él, sí, aparecen los "separatistas" de ambas potestades. Juan de París, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, el séquito de galicanos de Pierre Dubois y Juan Gerson, los conciliaristas con Nicolás de Cusa, hasta encontrarnos con algunos escolásticos "indirectos" (Durando de San Porcina, seguro y con graves dudas: Pedro de Palude, Juan de Torquemada, Cayetano), y los nominalistas terminalistas (Maior, Santiago Almain), predecesores inmediatos de la Escuela Salmantina, de Vitoria a Suárez.

Hasta el Renacimiento, en realidad, la nómina de escritores antipontificios es decididamente exigua. En modo alguno parangonable –ni en calidad ni en cantidad– con la de los "curialistas hierócratas". Con todo, como cuadra a la ecuanimidad científica, no obstante gozar de extraordinaria publicidad previa, les pasaremos revista, por su orden.

1. Dante Alighieri (1265-1321)

Por la genial "Divina Comedia", Dante es considerado como un gran representante de la concepción católica del universo.

No entramos a criticar esa valoración. En todo caso, sí destacamos que no aceptamos la definición corriente de "tomista" para el tratado "Monarchia", que es el que acá debe ser analizado.

Sabido es que Dante, en tanto militante "gibelino" actuó y escribió contra los derechos del Papa. Pero ese dato histórico no dice todo. Pudo haber sido como los otros "imperialistas", enemigo de los "güelfos" curialistas, sin que ello lo apartara de la común tradición de la Cristiandad.

No. De lo que se trata es de esa nota suya que subraya Beneyto Pérez:

> "por cuanto Dante reivindica la **mundanidad** del orden político, anticipa y explica... personajes tan distintos... como Marsilio y Maquiavelo"[236].

236. Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.,* p. 197.

Mundanidad. Esa es la clave. La que lo lleva al dualismo, al paralelismo y al separatismo. Hay que esperar a Dante, apunta Jean Touchard, para que:

> "los dos órdenes (temporal y espiritual) sean distinguidos absolutamente, no jerarquizados. En la «Monarquía» profesa –a la manera del averroísmo...– una **dualidad de fines**".

Dualismo. La doble verdad. Averroes. Tal el signo de ese libro. Ahí, el "Imperio merece la predilección de Dante", aunque "en otros momentos de su obra –por ejemplo en la «Divina Comedia»– se la retira para conferírsela a la Iglesia"[237].

Es un punto en el que hay coincidencia entre los tratadistas de las ideas políticas. Así, Pedro Calmon destaca el naturalismo de Dante:

> "En la acepción teológica, la Ciudad de Dios, materializada en la Iglesia, domina la tierra que quiere integrarse con ella. Para la simbología del siglo XIV, son autónomas y crecen **paralelas**... No temió Dante proponer que el sol de lo espiritual, fuese luna... marcó el pasaje del Estado, de la «paz religiosa», en que se formara, hacia los regímenes jurídicos de la «paz política»... Restaba al Papado la cualidad ecuménica de vigilar, en el orbe cristiano, la paz de los reinos, quedando el Emperador –sucesor germánico de los Césares– con la preeminencia nominal («majestas») sobre los príncipes. Éstos retomaron la totalidad del poder, cuyo complemento teórico les fue concedido en el siglo XVI con la doctrina de la autoridad ilimitada de Maquiavelo y el concepto de soberanía de Bodin"[238].

Walter Ullmann advierte que ese naturalismo tiene una dimensión cósmica. Dante, dice, concebía la "humanitas" constituida por cristianos

237. Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1983, 5a. ed., pp. 157, 160; cfr. A.P. de D'entréves, *Dante as a political thinker*, Londres, Oxford University Press, 1952.
238. Calmon, Pedro, *op. cit.*, pp. 79, 80; cfr. Priéur, León, *Dante et l'ordre social*, París, 1923, p. 150.
239. Ullmann, Walter, *Principio, etc., cit.*, pp. 257, 258.

e infieles como la totalidad del cosmos, y, por ende, fuera de la autoridad papal. Luego, en la práctica:

> "significaba la separación del poder jurisdiccional del Papa del funcionamiento del Estado universal. «Humanitas» y «Christianitas» venían a ser entidades claramente diferenciadas, a pesar de que su origen en Dios era común. Podría hablarse aquí de una **cosmología teísta**"[239].

Es esa cosmología o cosmogonía teísta –que viéramos bautizada en Heinrich Rommen–, del "bien del cosmos", que dijera Vitoria, o el humanismo de la religión natural de Bodin. Un mundo sin Cristo; pero con un dios Primer Motor Inmóvil. Un retorno al aristotelismo pagano. Los Carlyle opinan que Dante abandona la enseñanza de los Padres de la Iglesia, para quienes las instituciones sociales eran remedios a los estragos provocados por el pecado original, por Aristóteles[240]. De esa misma raíz, anota Sabine, proviene la "radical distinción entre lo espiritual y lo temporal"[241]. En tal sentido –estima García Venturini– "De monarchia significa una fractura del orden medieval"[242]. Máximo Diego Hernando aprecia que Dante dio un paso "notable hacia el pensamiento político «moderno», alejándose del medieval en el que todavía se enmarcaba la obra de su contemporáneo Engelbert de Admont, por cuanto frente al principio de la unidad absoluta de filosofía y teología que había defendido la escolástica medieval, él abogó, tomando en parte tesis del averroísmo, porque cada una de estas disciplinas tuviese su esfera propia e independiente. Y de esta manera sentaba las bases para que se estableciese una neta separación entre Iglesia y Estado"[243]. Pero es Ernest H. Kantorowicz quien penetra mejor en este asunto. Expone que, si bien Dante no enfrentó "humanitas" con "Christianitas":

> "sí **las separó** la una de la otra; **sacó lo humano del recinto cristiano y lo aisló** como un valor en sí mismo: quizás la

240. Carlyle, R. W. y A. J., *History of Mediaeval Political Theory*, Edimbourg, Blackwood, 1936, t. II, p. 144.
241. Sabine, George H., *op. cit.,* p. 222.
242. García Venturini, Jorge L., *Politeia*, Bs. As., Troquel, 1978, p. 118.
243. Diago Hernando, Máximo, *El imperio en la Europa Medieval*, Madrid, Arco Libros, 1996, p. 62.
244. Kantorowicz, Ernest H., *op.cit.,* p. 434.

aportación más original del Dante al campo de la teología política"[244].

Además, observa lo que ciertos autores (como Ullmann) atribuían al influjo de Santo Tomás, no es más que aristotelismo radical o averroísta. Es el separatismo dualista de Siger de Bravante, aplicado a la política. Así, Dante:

> "aceptaba en su conjunto las enseñanzas de los dualistas... Sobre el «separatismo» de Dante no cabe duda alguna... Era **cualquier cosa menos tomista**, a pesar de que utilizaba constantemente las obras de Santo Tomás".

Está claro que era un averroísta-latino, ya fuera por las enseñanzas de Remigio dei Girolami o las de Cino de Pistoya. Luego, a partir del dualismo, podía extraer múltiples consecuencias. Una, que los infieles no pertenecían "in potentia" a la Iglesia. Esto, al secularizar el ideal de Iglesia Universal, sustituyendo la noción de "cristiandad" por la de "humanidad". Como deja a Cristo por Adán, buscando el retorno a:

> "la imagen original del hombre en la tierra independientemente de la perfección trascendental del hombre en Cristo y por la gracia".

En suma, dice Kantorowicz, está en su énfasis en la "natura, non gratia", en el autosuficiente perfeccionamiento racional[245].

Jürgen Miethke detalla esa nota antropológica que apunta a los fines diversos y autónomos del hombre. "La felicidad –escribe Dante– de esta vida, que consiste en la realización de la virtud («virtus») propia (del hombre) y que es representada por el **paraíso terrestre**; y la felicidad de la vida eterna". Aquí la jerarquía tomista de los fines desaparece: "Es absolutamente claro que **el fin natural de ninguna manera depende de la felicidad eterna**, pues el primer fin es concebido por Dante como una felicidad autónoma e independiente de la eterna; el fin del hombre natural está **coordinado** con

245. Kantorowicz, Erne/st H., *op. cit.*, pp. 426, 427 nota 18, 422, 434, 439, 451, 452, 459.
246. Miethke, Jürgen, *op. cit.,* pp. 142, 143, 144; cfr. Vinay, G., *Interpretazione della «Monarchia» di Dante,* Firenze, 1962; Nardi, B., *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944 y *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967.

esta felicidad, pero **no subordinado** a ella, ya que el fin natural tiene para Dante un valor **autónomo**". Por la vía averroísta del "paraíso terrestre", el Estado Universal viene a ser "una suerte de segunda Iglesia"[246]. Todos los naturalistas posteriores –entre ellos, los de la Escolástica Tardía– harán hincapié en esa autonomía de lo temporal que no se subordina a lo sobrenatural, sino que tan sólo se "coordina" con ello.

Entonces, queda claro que Dante no es tomista, al menos en esta obra de su vejez. Explica el P. Copleston que:

> "hizo suyas doctrinas no solamente de otras fuentes escolásticas, sino también de filósofos musulmanes, especialmente de **Averroes**, al que admiraba particularmente. Como el Dante no podía colocar a Avicena y Averroes en el Paraíso, les dio entrada en el limbo...; pero a Siger, como era cristiano, le situó en el Paraíso"[247].

En su libro sobre el Dante, Etienne Gilson es categórico en el dictamen:

> "La influencia ejercida por Averroes fue tan vasta, profunda y polimorfa que no puede decirse que Dante haya escapado a ella... y si se piensa en el lugar que reservará más tarde en la «Divina Comedia» al averroísta latino Siger de Bravante, uno se inclina a considerar el separatismo formal y sin oposiciones que enseña Dante como una forma benigna y muy atenuada del separatismo material y rico en conflictos que profesaban los averroístas latinos de su tiempo... Por eso, tomó de la Iglesia el ideal de la cristiandad universal y **lo secularizó**... ha destruido abrupta y completamente el concepto de la indisputada unidad de lo temporal en lo espiritual... construyendo una imitación secularizada del concepto religioso de la Iglesia"[248].

¿Y qué es la Modernidad sino ese intento de desacralizar, de profanar, los dogmas cristianos..?

---

247. Copleston, Frederick, S.I., *Historia de la Filosofía, cit.*, vol. cit., II, p. 424.
248. Gilson, *Etienne, Dante et la Philosophie*, París, J. Vrin, 1939, pp. 214, 212, 166.
249. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica, cit.*, t. III, *Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica*, Madrid, BAC, 1967, p. 63.

En tanto que moderno, no-medieval, Dante pone su utopía al servicio de los magnates del poder terrenal. En su caso, del Emperador Enrique VII, al que adula sin reatos: "Sanctissimo, gloriosissimo atque feliccissimo triunphatori et domino singulari, domino Henrico, divina Providentia Romanorum Regi et semper Augusto", lo llama en una carta[249].

Por cierto, que asocia esas obsecuencias al Emperador con sus oblicuos ataques a la Santa Sede. Sesgados, porque opta por embestir contra los canonistas, oponiéndolos a los teólogos, y adjetivando con lenguaje irreverente:

> "los llamados Decretalistas, que ignorantes de Teología y Filosofía, se arriman con toda intención a sus Decretales..., cuya obstinada codicia extinguió la luz de la razón... y niegan desvergonzadamente", etcétera[250].

Una nota típica de los autores antipapales. Dante, Ockham, Marsilio y Lutero, indica George Sabine, manifiestan "enemistad hacia el derecho canónico"[251].

Con motivos de esas censuras de Dante a los doctores de la Curia, es que Villemain dijera: "Es Lutero anticipado en tres siglos" ("Literatura francesa en la Edad Media").

La Iglesia le devolvió las atenciones a Dante. En 1559 se publicó en Basilea el tratado "Monarchia":

> "La Santa Sede la condena. Guido Vernani, canciller de la Universidad de Bolonia, es su concreto impugnador en «De potestate summi Pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighiero florentino», escrita en 1327, pero muy poco difundida, ya que sólo ha sido publicada a mediados del siglo XVIII".

---

250. Alighieri, Dante, *Tratado de Monarquía*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. 151.
251. Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.,* p. 196.

También, en 1329, el Cardenal legado Bertrand du Poyet pretendió hacer quemar los huesos de Dante como reo de herejía.

Como fuere, lo seguro es que este profeta o predecesor de la mundanidad nos muestra ya en germen o esbozo los caracteres que tipificarán a todos los escritores antipontificios, aquellos que, según Truyol Serra, son los representantes del pensamiento católico oficial...

2. Guillermo de Ockham (1280-1350)

"Ockham, mi padre", dijo Martín Lutero:

No sólo es el padre de la Reforma Protestante, del nominalismo filosófico, de la "vía moderna" de la Teología, del naturalismo renacentista, sino de la sociedad "laica" de la Modernidad. Cabe, pues, ocuparse de este caballero con algún detenimiento.

Comencemos por la noticia biográfica que nos proporciona el sabio historiador Martín Grabmann:

> "El espíritu crítico y aun escéptico que cada día se mostraba, más pujante, y que encontró manifestación inequívoca en la multitud infinita de opiniones, hasta en los problemas teológicos, preparó el terreno al **nominalismo**, cuyo maestro y fundador fue Guillermo de Ockham. La nueva y avasalladora corriente filosófica tuvo pronto repercusión en las cuestiones propias de la Teología, como era fácil de prever; consiguió la dirección del pensamiento escolástico en las Universidades alemanas, de fundación entonces reciente, y, por algún tiempo, en la misma Universidad de París, siendo conocida generalmente con el nombre de «via nova». La doctrina teológica de Lutero está bajo el influjo de la Filosofía y Teología nominalista de Guillermo de Ockham y de Gabriel Biel. El punto filosófico de donde parte el nominalismo es la doctrina lógica de la «suposición» de los términos, es decir, de la posibilidad de cambio recíproco de los conceptos y las palabras. El principio común en su Epistemología consiste en desvirtuar la facultad de abstraer del entendimiento humano, y en negar el conocimiento de lo universal, para enseñar que sólo el conocimiento de lo concreto es posible y propiamente científico. Esta doctrina implica una actitud esen-

cialmente **antimetafísica**, cuya consecuencia inmediata fue la noción puramente experimental de la ley de causalidad, que **socava y destruye las pruebas racionales de la existencia de Dios, del monoteísmo y de la inmortalidad del alma**. Así se llegó a dudar del valor de las bases metafísicorracionales de las verdades de fe, con lo que se abrió camino al fideísmo y se estableció como última norma de moralidad la voluntad de Dios, que es fundar un **positivismo moral** que hiere en esencia los cimientos metafísicos de la Ética... Guillermo de Ockham (así llamado por el lugar de su nacimiento, Ockham u Ockam, no lejos de Londres), y conocido por sus contemporáneos con el título de «venerabilis inceptor»... profesó en la Orden franciscana; estudió en Oxford, aunque no fuera, como se ha creído, discípulo de Duns Scoto, y después enseñó en París. Desde Avignon, donde estaba sometido a prueba y examen de doctrinas a partir del año 1324, por razón de algunas teorías contrarias a la fe, huyó a Munich en 1328, acompañado de Bonogracia y del general de la Orden, Miguel de Cesena, y en la citada capital, corte de **Luis el Bávaro**, escribió sus tratados políticorreligiosos y terminó sus días por los años de 1349 ó 50...".

"Fue G. de Ockham un cerebro agudo y crítico en extremo y, sin duda alguna, el pensador que ejerció mayor influencia desde los comienzos del siglo XIV hasta Lutero...".

"Sus opiniones acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en las que sigue un camino paralelo a **Marsilio** de Padua, implican asimismo **una ruptura con las enseñanzas de la tradición cristiana**; pues afirma que el poder del Romano Pontífice no se extiende en ningún sentido a las cosas temporales, ya que en el orden de la vida terrena está sometido a la autoridad del Emperador, y que

252. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.,* pp. 117, 138, 139. Aunque algunos autores discuten el alcance del nominalismo del Ockham real, lo que importa es el influjo del Ockham histórico. Ver también: García Villoslada, Ricardo, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1969 y Torelló, R. M., *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*, en: *Pensamiento*, Madrid, n. 9-11, 1953-1955.

> éste recibe toda su potestad de manos de los Príncipes electores; por lo cual no necesita la confirmación del Pontífice"[252].

Hay, pues, primero en Ockham una renuncia al orden objetivo de la creación cognoscible por la razón. La substancia es reducida a un "substratum" incognoscible. Luego, lo único verdadero son las experiencias sensibles, proporcionadas por la inducción científica. De igual modo, no se podría acceder al conocimiento de la causa final. Las leyes de la empirie ocupan su lugar. Tal relativismo, trasladado al plano teológico conduce a la negación de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, por ser una entidad incognoscible. Ella es reemplazada por la perceptible "Asamblea de los fieles", que resuelve por simple mayoría de votos las normas religiosas. De análoga manera, se comporta democráticamente la comunidad civil.

Los nominalistas, herederos de Ockham, entre ellos Juan Buridan, Nicolás de Oresme y Pedro de Ailly, radicalizaron sus propuestas morales, cayendo en el subjetivismo. El empirismo y la anarquía religiosa fueron los principales legados del franciscano inglés, que cortó los caminos por los que la mente se orienta a Dios.

Ahora de este aspecto filosófico de la producción de Ockham, en el tratado dirigido por Hubert Jedin se anota, siguiendo a F. Ehrle, que el nominalismo se caracterizó en:

> "su núcleo más íntimo un desenfrenado impulso hacia lo nuevo, unido a una fuerte tendencia de la crítica puramente escéptica y disolvente... el punto de partida epistemológico del nominalismo, que significa **una separación del pensamiento y del ser**... Según Ockham tenemos conocimiento inmediato e intuitivo de la cosa particular. Apenas emitimos juicios, nos servimos de conceptos que forma nuestra mente o intelecto. A las ideas universales no corresponde nada universal en las cosas, ni hay naturaleza universal...".
>
> "Para Ockham **no hay en el fondo diferencia entre el acto natural y sobrenatural**, uno y otro son «eiusdem rationis» (I Sent.

253. Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1973, t. IV, pp. 559, 561, 564.

> d. 17 q. 1 K). Por la fuerza puramente natural puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas. Con esto y con su difusa especulación de que la gracia habitual **no es necesaria** para la bienaventuranza se hace Ockham sospechoso de **pelagianismo**"[253].

Con tales errores teológicos y filosóficos eran esperables las consecuencias políticas.

Con razón, apunta Emile Bréhier:

> "Esta disociación entre las cosas de la fe y las cosas del siglo **destruye la idea de la cristiandad**, fundada en la dependencia jerárquica de todas las formas sociales respecto a la Iglesia. Si el aristotelismo tomista (sic) había introducido la idea de una naturaleza que obra según sus propias reglas, Guillermo va mucho más lejos al confiar a esa naturaleza una especie de derecho tan divino y tan directamente vinculado con Dios como el derecho de la religión. De este modo separa la razón de la fe"[254].

Además, como hemos visto, Ockham huyó de Aviñón en compañía de otros franciscanos espiritualistas, cuyas tesis heréticas serían condenadas[255]. Eran los discípulos de Joaquín de Fiore, quien quería un Papa "angélico", con fieles más angélicos todavía; rigoristas morales que anunciaban la "edad del Espíritu Santo", y que degenerarían en la secta cismática de los "fraticellis". De tal "espiritualismo" pasó, sin transición, a la muy terrenal y pragmática defensa del Emperador Luis de Baviera; a cuyo efecto empezó una larga campaña denigratoria contra el Papado, con numerosos opúsculos.

De ahí que, con justicia, Alberto Caturelli diga que:

> "Un empirismo agnóstico en filosofía y una justificación de la omnipotencia del Estado, fundadas en un divorcio radical entre razón y fe, caracterizan la actitud del pensamiento de Guillermo de Ockham...

---

254. Bréhier, Emile, *op. cit.*, p. 287.
255. Saranyana, José Ignacio, *op. cit.*, p. 279.

> Así como la razón es independiente de la fe, análogamente el Estado es independiente respecto del poder espiritual; pero Ockham va más lejos puesto que sostiene la **autonomía absoluta del Estado**. Por otro lado, tampoco al Pontificado le pertenece un poder absoluto en materia espiritual puesto que si todos los fieles pueden errar (los artículos de la fe no son evidentes por sí mismos) también puede equivocarse el Papa. La Iglesia entonces tiene por eje a Dios, no al Papa. Ockham y Marsilio de Padua distorsionan por completo el sentido escriturístico del primado de Pedro y, por consiguiente, del Vicariato del Papa...
> El verdadero propósito ockhamista es **justificar el absolutismo del Estado** que viene a suplantar a otro supuesto absolutismo que sería el absolutismo del Pontificado... se perfila (en Ockham, Marsilio y Jandún) el ya bastante próximo **absolutismo laico del Estado occidental**"[256].

Ese es el "quid" del problema. Los que no quieren la benevolente guía del sucesor de Pedro, procuran el entronizamiento de la estatolatría. Por supuesto que todo eso al sólo efecto de mejor atacar al Papado. Pedro Rodríguez Santidrián, quien lo considera "el mayor adversario de la supremacía del Papa", califica a sus opúsculos como "obras de guerra". Por lo demás, Ockham es más consecuente que muchos de sus seguidores. Él no sólo niega la potestad temporal de los Pontífices, sino también la espiritual, y, del mismo modo, la infalibilidad doctrinal. Por cierto que arriba a esas consecuencias luego de haber puesto en duda la calidad de Rey de Cristo y de haber negado que Cristo transmitiera todo su poder al Papa[257].

A tal efecto, Ockham va a dar los pasos intelectuales pertinentes. Rubén Calderón Bouchet los ha estudiado con toda la prolijidad y exactitud. Así, nos dice que lo que en Dante es pasión partidaria, en Ockham

---

256. Caturelli, Alberto, *La filosofía medieval*, Universidad Nacional de Córdoba, Departamento de Acción Social, 1972, pp. 339, 345-346.
257. Ockham, Guillermo de, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, 1992, pp. XXII, XXI, XXIII; cfr. Baudry, L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, París, 1949.

se transforma en ira de ideólogo polemista. El llamado "venerable inceptor" es, en verdad, un "filósofo mediocre y un teólogo algo menos que discreto". Cuando huye de Aviñón a la Corte de Baviera "era ya un hereje". Después va a ampliar sus proposiciones. Primero, niega la plenitud de la potestad papal:

> "algunos doctores –para adquirir beneficios– le dan tanta amplitud que suprimen toda jurisdicción laica... Esto contradice, evidentemente, a la Sagrada Escritura".

Aquí estamos ya con los que serán manidos argumentos de todos los modernistas: "Dad al César", etcétera, y "Mi Reino no es de este mundo". En segundo lugar, como lo harán todos sus discípulos:

> "inventa una tesis papista sobre la que descarga el peso de su indignación y ni siquiera se toma la molestia de estudiar la doctrina sostenida por los Pontífices... Combate el Papado bajo una acusación fraguada por él mismo y sostenida con toda la pasión avivada por la contienda".

Tercero, reduce la potestad papal:

> "a título **ocasional**, sobre todo en razón del pecado".

Desde que se trata de una cuestión de hecho, colocar restricciones de derecho a esas "ciertas ocasiones", supone que el Pontífice:

> "en verdad no la posee nunca, porque siempre puede discutirse la oportunidad de su intervención, apelando al hecho de no ser oportuna".

Que es, precisamente, lo que harán sus herederos del "poder indirecto". Y, como casi todos ellos, apuntará más alto en su fundamentación: negará la realeza humana temporal de Cristo. No lo hace por las claras, sino de ese modo oblicuo que consiste en aseverar que Cristo no ejerció su potestad temporal:

> "Christus autem inquantum homo mortalis, nunquam judicium sanguinis aut saecularem potestatem exercuit, sed talem potestatem etiam occasione sibi data aba aliis declinavit".

Tras lo cual:

> "afirmó en otra cuestión que Cristo hombre no tuvo dominio ni propiedad temporal sobre las cosas. Si la Iglesia es heredera directa de la naturaleza humana de Cristo, mal puede heredar prerrogativas que Cristo mismo se rehusó".

Premisa agitada por todos los "indirectos", y por los salmantinos en particular. Y, como ellos, lo que le niegan a la Iglesia, se lo conceden al Estado:

> "Para Guillermo de Ockham el planteo tradicional de la idea de imperio estaba muerta y se hacía menester entenderla de otra manera. El concepto de Dante de un imperio universal, todavía grande en la desmesura de su ambición romana, perdía toda grandeza bajo la pluma de este **pedante animador de querellas**".
>
> "Ockham consideraba legítima la pretensión universal del imperio y, a falta de misión religiosa, le reconocía una universalidad fundada en exigencias político naturales. El Imperio era la expresión normal de una tendencia radical a la paz. Su fundamento jurídico debía buscarse en la **naturaleza** y por lo tanto para aclarar su relación con la Iglesia se imponía la aplicación del principio: «**gratia non tollit natura**»".
>
> "La Iglesia de Cristo, depositaria de la gracia, no puede suprimir ni limitar la autonomía imperial. Si alguien le hubiera dicho que **la gracia perfecciona intrínsecamente las inclinaciones naturales y las eleva a una más noble participación con Dios**, hubiera abusado de la inocencia teológica de nuestro

---

258. Calderón Bouchet, Rubén, *op. cit.*, pp. 163, 142, 152, 153, 154, 158, 159, 156.

259. "Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestatem"; "Opus nonaginta diarum"; "Tractatus contra Johannem XXII"; "Compendium errorum Joh. XXII"; "De dogmatibus John. XXII (segunda parte principal del Diálogo)"; "Tractatum contra Benedictum XII"; "Alegationes de potestate imperiali"; "An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum"; "Octo quaestiones super potestate et dignitate papalis"; "Tractatus de imperatorum et pontificum potestate"; "Epistola ad fratres Minores apud Assisium congregatos"; en: Grabmann, Martín, "Historia de la teología católica", *cit.*, pp. 138-139. Cúmulo panfletario que se podría resumir con sus palabras al emperador Ludovico IV de Baviera, en 1328: "Defiéndeme con la espada y yo te defenderé con la pluma".

> insigne bachiller. Jamás se planteó un problema de esta índole y su límpida mirada inglesa estaba firmemente dispuesta a sostener sus posiciones en los límites del mundo sensible"[258].

Calderón Bouchet se ha tomado un trabajo que pocos, que sepamos, lo han hecho en el orbe politicológico castellano: leer los opúsculos políticos de Ockham[259]. Por eso ha podido presentarnos el cuadro completo del asunto. Cosa que no hacen, por lo común, los tratadistas habituales, quienes se limitan a trazar los lineamientos generales del nominalismo. Contando con esta disección esmerada, podemos nosotros asegurar que en Ockham ya está todo el arsenal ideológico de los salmantinos.

Sólo cabría añadir, con Miethke, dos argumentos de Ockham que también obtendrán gran magnitud con los salmantinos. Uno, la especulación con el "Estado de naturaleza pura", y dos, la personería de los infieles. Así: "Ockham comienza a participar de la polémica de la pobreza presentando una teoría de la propiedad en el Estado original del hombre, es decir, **antes** del pecado de Adán. Esta teoría le servirá simultáneamente **como regla** y modelo genético. Antes del pecado original el hombre gozaba, en el Paraíso, de un dominio incondicional sobre las otras creaturas. Este dominio se corresponde con la situación de la creatura racional en el mundo creado que Ockham compara con la situación de

---

260. Miethke, Jürgen, *op. cit.*, pp. 156, 158. Agrega este autor un dato sobre el proceso por herejía que se le siguió a Ockham en Aviñón en 1324. Dice que la "comisión de teólogos elaboró una larga y grave lista de artículos y descubrió, en las lecciones que Ockham había dado sobre las «Sentencias» de Pedro Lombardo, «errores», «errores evidentes», «doctrinas peligrosas», «doctrinas ridículas» y hasta «proposiciones heréticas». El informe posterior redactado por el teólogo cisterciense Jacques Fournier –que más tarde fuera el Papa Benedicto XII– no fue más favorable que el dictamen de la comisión. Sin embargo, por motivos que desconocemos, Ockham no llegó a ser condenado. La posterior carrera triunfal de la teoría del conocimiento, de la lógica y de la filosofía natural de Ockham en las universidades de la baja Edad Media hizo que la condena de las ideas ockhamistas se transformara en una empresa absolutamente olvidada": *op. cit.,* p. 155. Lo que contribuye a explicar el influjo sobre Vitoria y la benevolencia de los salmantinos posteriores. La traducción del "Breviloquium" al castellano es: *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Madrid, Tecnos, 1992.

los ángeles". Respecto de las instituciones políticas, menta una doble potestad, de dominio y gobierno, y dice que Dios atribuyó esa doble potestad "no solamente a los cristianos, sino también a los infieles". La "duplex potestas" pertenece, pues, a la originaria constitución antropológica"[260]. Remisión a un supuesto Derecho Natural que le facilita la negación del derecho divino de la Iglesia. Con razón, pues, P. Rodríguez Santidrián ha elegido como título de su traducción del "Breviloquium" el de "Sobre el gobierno tiránico del Papa". Porque este hereje veía tiranías donde no las había, y era obsecuente con las que sí estaban. Achaque común de los naturalistas, que heredarán los salmantinos.

Alguno de ellos lo han presentido. Por lo cual, hacen esfuerzos desesperados por distanciar a Ockham de Marsilio. Así, por ejemplo: Castañeda, y, también, Carro. Este último, no obstante constarle que ambos escritores medievales eran considerados como "predecesores de los conciliaristas del siglo XV y de todos los herejes y cismáticos en esta materia", luego dice que Ockham es:

> "bastante certero al impugnar el poder temporal (del Papa)... difiere de Marsilio en algo fundamental: admite la distinción entre los dos poderes... buscando su coordinación y armonía"[261].

Casi un Padre de la Iglesia, diríamos.

En realidad, cual lo apunta Jean Touchard, Ockham no es "menos corrosivo" que Marsilio. Aunque no es escéptico –como al parecer lo fue Marsilio de Padua– "tiene el arte de ser disolvente".

Una de sus principales destrucciones se refiere al origen de la autoridad:

> "Teniendo en cuenta la evolución «laica» de la sociedad, Guillermo de Ockham admite, pues, como fuente de derecho, junto a Dios, a **la naturaleza** y a los compromisos humanos. Este es uno de los aspectos más progresivos de su pensamiento"[262].

---

261. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.*, t. I, pp., 274, 273. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.*, t. III, p. 92, glosan las ideas político-eclesiásticas de G. de Ockham, sin otra censura que la de decir que: "De la Iglesia tiene Ockham un concepto demasiado espiritualista". Lo que supone que de Ockham tienen ellos un concepto demasiado concesivo.

262. Touchard, Jean, *op. cit.*, p. 167.

Lo expresa, claro, un apologista suyo.

Porque, más valiera que hubiera sido escéptico como Marsilio, y no pervertidor de la doctrina teológica. Wilhelm Neuss, subraya el alcance de ese "espiritualismo" que está presente en el "Breviloquium" y en "De potestate papa et clerici", de Ockham:

> "Para él, la Iglesia es solamente la **invisible** comunidad de los elegidos. En lugar de la fija autoridad doctrinal de la Iglesia, se apoya en pasajes de las Sagradas Escrituras individualmente interpretados. En cuanto al primado del Papa, niega él su fundamento divino y su contenido. El concilio está, para él, sobre el Papa... (es) una doctrina **subversiva** sobre la organización eclesiástica general"[263].

Si eso es así, como lo es, se entiende muy bien por qué los salmantinos, con reservas o sin ellas, se pueden mirar en el espejo del "venerabilis inceptor". El enemigo de los papas Juan XXII y Benedicto XII. El que murió cuando la Peste Negra, sin reconciliarse con la Iglesia. Porque:

> "En su fondo, la tesis de Ockham tiende a quitar a la Iglesia su jurisdicción y hacerla recaer en el poder civil. A la realización de este propósito convergen sus esfuerzos y todas sus confusiones"[264].

¡Padre de Lutero!

Y, porque, cual lo sostiene Jacques Chevalier:

> "para legitimar el matrimonio adulterino del hijo de Luis de Baviera, se hace **el abogado de la omnipotencia del Estado** en materia civil y política".

De quien quiso liberar el pensamiento humano de la Razón Divina, y lo esclavizó a:

> "la omnipotencia sin freno del Estado, a la arbitrariedad del Príncipe".

---

263. Neuss, Wilhelm, *Historia de la Iglesia*, Madrid, Rialp, 1961, t. III, p. 479.

264. Calderón Bouchet, Rubén, *op. cit.,* p. 170. Por lo que, agrega, como otros herejes, "debió morir como ellos, religiosamente excomulgado", *op. cit.*, p. 144.

265. Chevallier, Jacques, *Historia del pensamiento, cit.*, t. II, pp. 466, 480, 478. Otras obras de interés sobre Ockham son: Rábasde Romeo, Sergio, *Guillermo de Ockham y la filosofía del*

Del mismo que, con sus métodos lingüísticos, en el orden especulativo, no deja:

"objetivamente, ni verdad ni bien en sí".

Motivos suficientes para que el Papa Juan XXII calificara su tesis como:

"doctrina **pestífera**"[265].

O sea: Padre de Lutero.

3. Marsilio de Padua (1275-1343)

Bajamos un peldaño. En el plano descendente de mundanidad –aunque en la terminología de Ullmann esto se denomine teoría "ascendente"–, luego de Guillermo de Ockham viene su contemporáneo Marsilio de Padua.

Después de los eruditos análisis de Jean Riviére, de Richard Scholz y de Georges de Lagarde, amén de otros muchos de los especialistas[266], el tema de Marsilio está casi agotado, y lo más conducente resulta efectuar una breve síntesis de su significación política.

Marsilio es una versión agravada de Ockham. Lo que en el inglés es ira de polemista, en el padovano es odio de sectario. El destino de aquél es trágico, el de éste, cómico, pasó de farsa de opereta bufa. Si bien ambos coincidieron en la Corte de Baviera, al servicio del rebelde emperador Ludovico (o Luis), uno se mantuvo más en su función intelectual, mientras que el otro descendió a los más bajos menesteres.

Hay que ver la obra y el hombre.

---

siglo XIV, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966; De Andrés, Teodoro, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969; Bottin, Francesco, *La scienza degli occamisti*, Rímini, Ed. Maggio, 1982; Ghisalberti, Alessandro, *Introduzione a Ockham*, Roma-Bari, ed. Laterza, 1976.

266. Scholz, Richard, *Marsilio von Padua. Defensor Pacis*, Hannover, 1932-1933, 2 vols.; García Gué, J. R., *Teoría de la ley de la soberanía popular en el «Defensor Pacis» de Marsilio de Padua*, en: Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1985, n. 43; Battaglia, F., *Marsilio de Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze, 1928; Saitta, G., *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bolonia, 1949; Riviére, Jean, *Marsilio de Padua, art.,* en: Dic.Théol. Cath. 10, 153-177.

267. Prélot, Marcel, *Historia de las ideas políticas*, Bs. As., La Ley, 1971, p. 228.

268. Chevallier, Jacques, *Historia del pensamiento, cit.*, t. II, p. 529.

La obra es escasa; se reduce al "Defensor pacis", de 1324. Es un libro inspirado en un aristotelismo "puro o radical", dice Marcel Prélot[267]. "A la inversa de Santo Tomás –anota Jacques Chevalier–, que interpreta a Aristóteles a la luz de Cristo, que lo corrige allí donde es preciso y que orienta su doctrina, no hacia la naturaleza o hacia el hombre, sino hacia Dios, medida de todo, norma suprema, Marsilio, con los averroístas, con los naturalistas... exige al «filósofo por excelencia», al «oráculo de la sabiduría pagana», al «divino Aristóteles», la doctrina total de la verdad"[268]. En Padua se había formado con el averroísta Pedro de Abano. Georges de Lagarde advierte que se trata de un Aristóteles "visto por Averroes", netamente racionalista, y deformado por el romanismo de los legistas franceses del clan de Nogaret, con quienes alternó; un romanismo revestido "de un manto aristotélico"[269]. Marsilio, apunta Beneyto Pérez, no tiene "preparación jurídica, civil ni canónica"; el "resorte que lo mueve" es su "odio a la organización clerical". Al servicio de ese odio surge el "Defensor pacis"[270]. Calderón Bouchet explica que el propósito de Marsilio era el de "destruir el poder de la Iglesia para asentar sobre bases firmes el poder civil". Si se mete con la Escritura, con San Bernardo de Claraval, lo hace como un sofista. No obstante, le otorga el mérito de libelista ardiente:

> "Su doctrina política carece de vigor, incurre en contradicciones y no pasa de ser la apología mediocre de **un plumífero** al servicio del imperio, pero su crítica a la curia romana tiene una fuerza de argumentación y está alimentada por **un odio tan grande** que pone fuego al estilo y le inspiran páginas dignas de figurar entre las más violentas de una antología de autores anticlericales"[271].

---

269. De Lagarde, Georges, *op. cit.*, t. II, pp. 32 y ss., 195. De Lagarde lo caracteriza como un mentiroso, que apela a la engañifa de la soberanía popular para asegurar la voluntad del príncipe.
270. Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.*, p. 198.
271. Calderón Bouchet, Rubén, *op. cit.*, pp. 184, 185, 186, 188, 191, 192, 201.

Es, en efecto, un gran insultador. Así, llama a la Curia Romana "horripilante cueva de ladrones..., receptáculo de malvados y negociantes", etcétera. En un plano más serio, señala estos puntos principales, según Luis Martínez Gómez: "sacerdotes, obispos y Papa no tienen en este modo poder alguno coactivo, con potestad o facultad de mandar... Nadie en la Iglesia está sometido a otro con jurisdicción coactiva... todos los obispos son de igual mérito y autoridad... es impropio decir que Pedro es «cabeza de la Iglesia»... El emperador (cristiano) es la suprema instancia", etcétera.

Pero, lo fundamental es este pasaje: "Cristo no vino al mundo a disponer de un reino carnal o temporal o juicio coactivo, sino de un reino espiritual y celeste"[272].

También saca conclusiones falsas de la expresión de Cristo a los fariseos: "Dad al César lo que es del César"; y se aplica a poner restricciones por su cuenta al "atar y desatar" en el tema del clavigero de la comisión petrina (Mt. 16, 18-19). Es una exégesis con prisma naturalista.

Marsilio sostiene que la potestad pontificia es una usurpación fraudalenta, desde que –según su escasa ciencia bíblica– Cristo no habría establecido el Primado Romano. Luego, tampoco habría sucesión apostólica. El poder de la Iglesia sería puramente espiritual. Así, expone:

> "La Iglesia no tiene por misión el gobernar las cosas de este mundo; no debe ocuparse más que de la vida eterna; la vida actual es del dominio del Estado. El Evangelio es una ley puramente espiritual; Jesucristo no ha venido a gobernar la tierra, sino a predicar el

---

272. Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XXVII, XXXIII, XXXIX y 142. En un tratado moderno y "progresista" de la historia de la Iglesia, a pesar de conocerse que Marsilio estuvo influido por los legistas franceses, por Averroes y Aristóteles, se concluye que el "Defensor Pacis" era demasiado radical para obrar de inmediato; pero, indirectamente, tuvo grande y amplio influjo, sin decir una palabra sobre el sentido negativo o positivo de tal influjo: Jedin, Hubert, *op. cit.*, t. IV, p. 583. Asimismo, respecto de todas estas teorías antipontificias en general (y, en particular, la de Juan de París), se afirma que había en ellas "un empeño justo, al que pertenecía el porvenir": *op. cit.*, t. IV, p. 577. Tal los manuales galicanos al uso...

reino de los cielos" ("Defensor Pacis", ed. Goldast, parte II, cap. 15, p. 216).

La Iglesia es impotente, el Estado es omnipotente:

"El legislador civil es el órgano de la universalidad de los ciudadanos; a él sólo pertenece el poder de hacer las leyes; los decretos de los Pontífices romanos o de cualquier otro obispo no tienen fuerza más que cuando son aprobados por el Estado. Solamente el Príncipe tiene jurisdicción sobre los individuos y las corporaciones laicas o eclesiásticas. Ninguna excomunión, pues, puede ser pronunciada sin su autoridad. Él solo tiene el derecho de convocar los concilios. Si las necesidades del Estado lo exigen, puede hacer uso de los bienes de la Iglesia" (idem parte III, conclusión, pp. 6, 7, 15, 16, 22, 27).

La obra mereció la condena papal contenida en la bula "Licet juxta doctrinam", de 1327. En ella, el Pontífice Juan XXII censuró a sus autores, Marsilio y el averroísta Juan de Jandún, su asesor, como "heresiarcas manifiestos y notorios"; y reprendió al Emperador por haber dado acogida en su corte a éstos:

"**hijos de perdición y frutos de maldición**, Marsilio de Padua y Juan de Jandún, quienes, desde muchos años atrás, se han apartado de la verdad para consagrarse al estudio de **fantasmagorías**"[273].

Después de esa definición eclesial, nada más cabe señalar de la obra.

En cuanto al personaje, se sabe que fue rector en París, aunque no se conocen sus estudios regulares, fuera de los de medicina. Se ignora "dónde, cuándo y durante cuánto tiempo estudió Medicina". Pero sí se sabe que entre 1315 y 1320 Marsilio "estuvo al servicio de algunos «signori» de la Italia septentrional, en particular de Matteo Visconti de Milán y de Cangrande della Scala, señor de Verona, a quien en la época muchos en Padua consideraban una

273. Denzinger, Enrique, *op. cit.*, n. 495; completado en: Calderón Bouchet, Rubén, *op. cit.,* p. 178.

amenaza a la propia independencia". "En París recibió el influjo de Guillermo de Nogaret; quizás frecuentó algún conventículo de valdenses, y se hizo amigo de Juan de Jandún, que enseñaba filosofía aristotélica, con colorido averroísta". En 1326, ambos huyeron a Baviera. "Desde ese momento Marsilio será el consejero de Ludovico; lo acompañará en Trento, en Milán, en Roma, y lo mismo después de su viaje a Italia". El objetivo de esos viajes es deponer al Papa y efectuar una coronación laica de Luis en Roma. En la ciudad Eterna actúa una banda de 52 sujetos bajo el comando de Sciarra Colonna, "el mismo del atentado de Agnani contra Bonifacio VIII". Y fue este bribón quien, "en su calidad de primer ciudadano de Roma y representante del pueblo, colocó la diadema imperial sobre la cabeza de Ludovico". Allí estaba Marsilio de Padua aplaudiendo al nuevo emperador de tipo laico, coronado según las teorías del "Defensor pacis". No contentos con esa bufonada, convocan a una asamblea o parlamento de clérigos y laicos de igual catadura, que deponen al Papa. "La sentencia había sido compuesta por Marsilio de Padua y Fr. Ubertino de Casale". "Faltaba aun por representar el último acto de esta farsa o comedia". Por voto popular eligen al franciscano Pedro Rainalducci de Corvara como pontífice y le otorgan el título de "Nicolás V". Al poco tiempo, este pobre individuo fue abandonado por todos, "hasta Miguel de Cesena y Ockham le abandonaron tristemente". Corvara fue a Aviñón, y ante el Papa Juan XXII, pidió perdón por sus culpas, abjurando de su "coronación democrática", que manejara el titiritero Marsilio de Padua[274]. A todo esto, Marsilio y Juan de Jandún se hacían otorgar canonjías. "Juan se hizo nombrar obispo de Ferrara, mientras Marsilio fue nombrado encargado especial de asuntos espirituales («vicarius in spiritualibus») y, más tarde en Munich, actuó como médico de cabecera en la corte. Después del fracaso de la campaña a Roma de Luis, Marsilio debió enfrentarse en Munich con la competencia cada vez más fuerte de otros consejeros del monarca... y con los disidentes franciscanos del grupo de Miguel de Cesena, Bonogratia de Bergamo y Guillermo de Ockham... Es

274. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, pp. 82-86; Miethke, Jürgen, *op. cit.,* pp. 147-148, 149.
275. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, p. 84.

verdad que el emperador nunca lo separó totalmente de su entorno, pero sí parece haber insinuado tácticamente esa separación a la curia de Aviñón durante sus negociaciones con ella. Murió en Munich antes del 10 de abril de 1343".

Ese es el hombre.

Queda al juicio global.

Dicen Llorca, García Villoslada y Montalbán:

> "Eclesiásticamente es de un radicalismo revolucionario, sólo superado por los protestantes del siglo XVI... El liberalismo moderno exaltó la figura del político Marsilio de Padua hasta el exceso"[275].

Expone Beneyto Pérez:

> "En resumen, para Marsilio, el organismo político dispone de autonomía doctrinal... A Marsilio se debe, por tanto, la primera concepción de un **Estado completo**, que incluye la moral, hace autónomo lo jurídico y mantiene la unidad de sus miembros. Es así, antecedente de Hobbes y de **la línea totalitaria**"[276].

Por su lado, Jürgen Miethke destaca ciertos caracteres, como el aristotelismo, el contractualismo, el conciliarismo y el irracionalismo de la obra de Marsilio. Dice que:

> "El aristotelismo contenido en el tratado mueve aun en la baja Edad Media a Nicolás de Cusa a utilizarlo como compendio de la filosofía social aristotélica...".
>
> "Marsilio va más allá de Aristóteles... Aquí se anuncian las teorías contractualistas modernas...".
>
> "A la luz de la definición aristotélica de ley Marsilio afirma que una ley es tal en virtud de la fuerza coactiva que sanciona su cumplimiento. Por más racional que sea un precepto, si carece de fuerza coactiva, nunca será ley. Incluso una ley irracional, si está dotada de coactividad, será ciertamente una ley incompleta, concede Marsilio, pero no por ello será una ley menos **válida**... La decidida inclusión de la Iglesia en el ámbito de una sociedad entendida según los cánones aristotélicos... dio a los conciliaristas

---

276. Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.*, p. 199.
277. Miethke, Jürgen, *op.cit.*, pp. 149-152.

más de un valioso argumento... Ello implicaría **la utilización de las doctrinas de Aristóteles para analizar y comprender la constitución de la Iglesia**"[277].

Y concluye Calderón Bouchet:

"Si Marsilio de Padua tiene algún mérito relevante es haber llevado **una guerra implacable contra la Iglesia Romana** y su organización en orden a la sociedad de su tiempo. En realidad su democratismo, y en esto no difiere mucho de la democracia moderna, **es un pretexto laico, que oculta muy mal su anticristianismo decidido**"[278].

Además:

"No es difícil extraer las consecuencias políticas de este pensamiento: la religión puede ser un instrumento en manos del Estado, pero el gobierno civil nunca puede ser puesto al servicio de la religión. La idea del imperio cristiano ha desaparecido para siempre de la mente de este ideólogo...".

"Su crítica a la primacía papal es directa y fulminante. No hay primacía fundada en la Escritura. Existe una mala costumbre nacida de una usurpación y totalmente dependiente de la voluntad imperial...".

"El razonamiento es ya moderno y la puntería certera. **Si se quiere destruir la Iglesia se debe comenzar por la primacía de Pedro. Todos los herejes lo han sabido**"[279].

Es muy cierto. Lamentablemente, no todos los herejes han hablado tan claro como Marsilio de Padua, y, por lo tanto, no han sido declarados herejes como él. Sin embargo, la intención final es la misma: destruir la Iglesia, atacando la primacía de Pedro.

---

278. Calderón Bouchet, Rubén, *Consideraciones en torno al concepto de democracia en la Edad Media*, Mza., Universidad Nacional de Cuyo, Separata del Boletín de Estudios Políticos, 1957, p. 213.
279. Calderón Bouchet, Rubén, *Decadencia, etc., cit.,* pp. 207, 210.

4. Juan Quidort de París (1260-1306)

El averroísmo-latino fue una tendencia filosófica muy insidiosa y peligrosa. Se declaraba cristiana y, no pocas veces, tomista. Aprovechaba la circunstancia de que el Aquinate había sido el gran comentarista del Estagirita para alegar que el aristotelismo era la médula de la "filosofía perenne". Dicho lo cual, de inmediato, acentuaba las notas racionalistas y naturalistas de la "Política" del filósofo griego, y las daba como cristianas y tomistas.

Cuando se indaga por los filósofos medievales que se manifestaban como averroístas, son muy pocos los nombres que aparecen: Siger de Bravante, Boecio de Dacia, Juan de Jandún y alguno más. Ante un listado tan mínimo, se tiende a restarle importancia al movimiento. Sin embargo, cuando se leen las condenas eclesiásticas por la preponderancia del averroísmo en la Universidad de París, sobre todo en su Facultad de Artes, la consideración cambia. Había allí mucho más de lo que salía a la superficie.

Christopher Dawson destaca la importancia del fenómeno, observando que era frecuente la confusión entre el "racionalismo aristotélico de los averroístas" y el "aristotelismo cristiano de los tomistas":

> "La influencia de Santo Tomás sobre el moderno pensamiento católico nos inclina a exagerar la perfección de su victoria y le hace aparecer a nuestros ojos como el dictador filosófico del mundo medieval. **Olvidamos el inmenso prestigio del averroísmo**, que mantuvo la tradición de un aristotelismo no cristiano durante toda la baja Edad Media, y que, aun en el último período del Renacimiento, era el oponente más formidable de la nueva ciencia europea"[280].

La oposición entre los filósofos seglares y los de las Órdenes mendicantes en París, y la interna en éstos, entre franciscanos adheridos a San Agustín y dominicos partidarios de Santo Tomás, agravó el conflicto. Permitió que algunos averroístas se lucieran defendiendo al Aquinate contra los discípulos de San Buenaventura, y así adquirieran patente de "tomistas".

---

280. Dawson, Christopher, *Ensayos acerca de la Edad Media*, Madrid, Aguilar, 1960, pp. 184-185.

Era en la Universidad de París donde esa infiltración resultó más alarmante. Martín Grabman la ha seguido en sus diversas épocas. Así, con su impacto sobre la Antigua Escolástica, advierte que:

> "El averroísmo latino que aparece poco más tarde en París demuestra cuán fundados eran los temores y cuán justificada la actitud de reserva, manifestada en el Sínodo provincial celebrado en París el año de 1210; en las disposiciones del legado pontificio, cardenal Roberto de Courcon, en el año 1215; en el nombramiento de una Comisión para examinar los escritos aristotélicos, hecho por el Pontífice Gregorio IX en 1231, y en otras medidas semejantes de fecha posterior... Esta corriente (averroísta) prolonga su vida hasta los comienzos de la Edad Moderna, especialmente en Italia, a pesar de las prohibiciones y censuras que fulminara contra ella desde el año 1270 al 1277 el célebre obispo de París, Esteban Tempier".

En el siglo XIV el problema fue más grave:

> "... la destrucción de esta alianza fecunda (de razón y fe) trajo consigo poco a poco pero siempre de modo más visible, la descristianización de la cultura espiritual, la «laización» de todas las disciplinas. El averroísmo latino de la Universidad de París, que proclamaba la independencia absoluta de la razón ante todo dogma y Teología, y que sólo reconocía derecho de existencia al saber humano, prolongó su vida por largo tiempo... a pesar de la lucha que en el orden científico le declararon los grandes teólogos del siglo XIII, por ello floreció después en las Universidades italianas, especialmente en la de Padua, donde alcanzó un puesto de preponderancia en la Filosofía del Renacimiento. El olvido del estudio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, de que se ha nutrido la verdadera Teología en todas las épocas gloriosas de su historia; el predominio de la Dialéctica..., y la solución de continuidad con la tradición de la Antigua y Alta Escolástica fueron otras tantas causas que contribuyeron a desfigurar el ver-

281. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.*, pp. 64, 65, 116.

> dadero aspecto de la ciencia divina... En las extensas introducciones teológicas que los escolásticos del siglo XIV pusieron al frente de sus «Comentarios» a las Sentencias se puede observar, de ordinario, un cambio muy profundo en la noción de algunos principios básicos para el estudio de las disciplinas sagradas"[281].

Esa introducción de Grabmann, nos permite comprender las distinciones que luego traza en la escuela tomista francesa del siglo XIV. Ya que el tratar, concretamente, de Juan Quidort de París diferencia los trabajos que, según él, pertenecen a esa escuela tomista ("Correctorium corruptorii fratris Thomae", "Quodlibetos", y "Comentario" a las Sentencias de Pedro Lombardo) de los que "quedan fuera del pensamiento genuinamente tomista", en particular su "De potestate regia et papali", en la que "defiende la independencia absoluta del Estado frente al Poder eclesiástico"[282].

Cual lo recuerda Paulino Castañeda, Quidort:

> "recibió el encargo del Rey Felipe, el Hermoso, de impugnar la célebre Bula «Unam Sanctam». Así nació su tratado «De potestate regia et papali»"[283].

Jürgen Miethke precisa que, a diferencia de Juan Duns Escoto, Juan de París:

> "no dudó en comprometerse firmando un petitorio, promovido por el rey de Francia, en favor de la formación de un concilio para esclarecer el conflicto entre el Papa y el rey...".
>
> "Es un hecho que durante los dramáticos meses en que se agudizó el conflicto entre el Papa y el rey desempeñó un papel muy destacado como representante de la Universidad de París, que tomó partido abiertamente en aquel conflicto y que procuró explicar su posición públicamente. Es posible que, además, Juan

282. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.*, p. 121.
283. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.*, p. 221.
284. Mirthke, Jürgen, *op.cit.,* p. 115.

> haya influido en el obrar concreto y en la formación de la opinión de la corte francesa"[284].

Aun con un análogo origen al de los tratados posteriores de Ockham y Marsilio, la argumentación de Quidort es mucho más sutil, y, por lo mismo, más engañosa.

Quidort comienza por reconocer la superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Pero, de inmediato, lo llena de tales restricciones que torna inoperante esa supremacía.

De igual modo, no niega el principio de Unidad de la Cristiandad. Se limita a decir que el Papa no es la Cabeza, sino Cristo. O sea: que destruye la visibilidad de la vicaría temporal de la Iglesia Militante en la tierra.

Tampoco incluye las interacciones entre la gracia y la naturaleza. Lo que hace, al proponer su tesis de los poderes "paralelos" e independientes en absoluto, es dejar a la gracia sin función concreta alguna en la vida natural y temporal.

No desdeña los precedentes canónicos del Magisterio romano. Simplemente, los escoge para torcer su significación. Así, hace hincapié en la decretal "Per Venerabilem", de Inocencio III –en sus palabras "non intendimus iudicare de feudo"–, y en la expresión "ratione peccati". ¿Para qué..? Para alegarlas como confesión de una limitación de la potestad plenaria. Por supuesto, sacándolas de contexto, y haciendo abstracción pura y llana de todas las demás normas pontificales.

De esa manera, restringe la jurisdicción de la Santa Sede a una especie de "arbitraje" o "intervención accidental". Lo que los galicanos posteriores (Bossuet o Fénelon) llamarán "al poder directivo" del Romano Pontífice, sin coactividad ni "imperium". Remanente o concesión graciosa que deja, una vez destruida la causalidad entre lo temporal y lo espiritual, a fin de ameritar su condición de "teólogo católico".

Quidort ha sido exaltado modernamente como un favorito de los politólogos católicos "anti-agustinistas". Jürgen Miethke, vgr., tiende a emparentarlo con Santo Tomás. Claro que para él la doctrina tomista política padece de "una auténtica debilidad" y de un "débil equilibrio" entre lo temporal y lo espiritual. Entonces, aparece Juan de París, quien:

> "lo hace formulando sus sólidos puntos de vista desde una perspectiva tomista y asumiendo posiciones que el mismo Tomás no habría llegado a sostener...".
> "Juan fundamenta en conceptos aristotélicos la autonomía del orden político frente a las pretensiones eclesiásticas. Guardando distancia y casi con frialdad presenta las posiciones de Tomás y llega incluso a agudizarlas en favor de sus propios objetivos... el programa de Juan presenta una concepción **«dualista»** fundamentada teológicamente en el sentido de que ella sostiene el mismo y común origen de Dios de ambos poderes y de que afirma que **ambos tienen el mismo rango**... Juan puede constatar y conceder una primacía de rango del poder espiritual, pero sin concluir de ello una subordinación jerárquica. Juan parcializa las vacilantes afirmaciones de Tomás de Aquino... garantiza que cada una de ellas puede tener una estructura propia y distinta de la otra... mientras los derechos y la misma existencia del sacerdocio... entran en vigencia recién con la aparición de Cristo, en cambio el «regnum», es decir, el gobierno político, existe desde la primera aparición del hombre en virtud del derecho natural... del «animal sociale et politicum». Las formas concretas del ejercicio del gobierno... pertenecen al **«ius gentium»**, es decir, al derecho común a todos los pueblos, tanto cristianos como paganos... tanto la multiplicidad de diferentes Estados independientes unos de otros como también el carácter universal de la Iglesia **resultan de la antropología aristotélica**... Juan desarrolla una teoría claramente populista de la formación del gobierno... hasta un punto al que Tomás no había llegado... También en la Iglesia, la decisión acerca de quién debe ser Papa debe ser el resultado de una elección... y puede ser sometido a un proceso de destitución llevado a cabo por los mismos que lo eligieron"[285].

También, por tales sutilezas, ha merecido de Walter Ullmann el honor de ser tenido como el genuino divisor de aguas entre la concepción medieval y la "vía moderna". Claro que Ullmann, conforme al esquema erróneo que ha trazado sobre Santo Tomás, preferirá exhibirlo como un

285. Miethke, Jürgen, *op. cit.*, pp. 88, 116-117, 118, 119, 120, 121.

continuador del Aquinate, y hasta como una especie de caballero valeroso de la "antiteocracia". No obstante esos equívocos, bien vale la pena leer su caracterización de Quidort, puesto que en varios aspectos es exacta.

Dice Ullmann que la solución de Dante era imperfecta; que se necesitaban criterios "más radicales", una "reorientación" de la teoría. Función que cumplió Quidort:

> "El propósito manifiesto de Juan de París era mostrar que el Papa, en función de tal, no poseía derechos para intervenir en los asuntos de los reinos, con la cual su objetivo principal consistía en demostrar el carácter autónomo de estos últimos".

Esta autonomía ya existía. Lo que, en verdad, procuraba Quidort era una "división radical entre lo natural y lo sobrenatural", una dicotomía entre derecho y moral. Esto es:

> "como el gobierno papal, por su propia naturaleza, no tenía nada que ver con el Estado natural, el Papa no poseía jurisdicción sobre nadie en el Estado: las leyes de la naturaleza militaban contra ello".

Ya sabemos que esas "leyes de la naturaleza", no son otra cosa que las normas del aristotelismo radical, o puro, o averroísmo. Al ser el tratado de Juan de París una obra naturalista, Ullmann saca la lógica conclusión de que: "es en sus postulados básicos precursor de Marsilio de Padua"[286].

Tal inferencia es justa. Pero, no olvidemos que la construcción intelectual de Quidort es más afinada. Ullmann nos trae este resumen:

> "consideraba a la ley natural como eventual fuente del poder de gobernar el reino... Juan iba más lejos (que Santo Tomás) cuando... yuxtaponía la Iglesia a su concepto de reino. Para él, la Iglesia era pura y simplemente un cuerpo místico... y cuando tal se hallaba en agudo contraste con el cuerpo político natural. Puesto que la Iglesia era puramente mística, sus ministros, de modo parecido, tenían funciones puramente sacramentales... la única función de los ministros eclesiásticos estriba en administrar los sacramentos a los creyentes... el Estado tendía tan sólo a fines naturales, y aunque la naturaleza era de Dios, no tenía nada que ver con la jerarquía eclesiástica...".

286. Ullmann, Walter, *Principios, etc.,* pp. 260, 261, 262, 263, 264.

Por esas proposiciones, juzga Ullmann que:

> "La significación del **avance** que este trabajo supuso reside en que pudo **equipararse lo temporal a lo natural y lo espiritual a lo sobrenatural**... Dado que lo temporal podía equipararse con lo natural, cabía incluso decir que era autónomo, por cuanto se mantenía, por así decirlo, de acuerdo con unas leyes propias y que eran las leyes de la naturaleza. Más aun, se encaminaba hacia un fin que le era propio...".

Desde luego que tal naturalismo se apartaba de la tradición de la doctrina cristiana. Quidort era bien consciente de esa circunstancia. Ullmann lo aplaude por su actitud:

> "Juan calificaba la doctrina anterior, que tanto hizo por desprestigiar, de «argumentación rústica y primaria», afirmación sin duda valiente si tenemos en cuenta las doctrinas oficiales del Papado. No menos valentía se necesitaba para prescindir de la teoría papal de la plenitud de poder y calificarla de «frívolo argumento»...".
>
> "Esta teoría se apartaba por completo de la tradicional, según la cual la propiedad derivaba de la gracia y quedaba por tanto dentro de la jurisdicción papal. Lo que Juan deseaba expresar era la diferencia entre la obligatoriedad de la ley y la no obligatoriedad de la moral: los clérigos podían aconsejar y exhortar a los fieles, pero no tenían poder coercitivo alguno... Juan afirmaba enfáticamente que no existían lazos de unión entre la Iglesia y el Estado, porque el poder del rey derivaba de Dios a través de la elección del pueblo. Más articulada aparecía todavía su tesis de la soberanía del pueblo en su afirmación de que el rey había accedido al poder «por voluntad del pueblo» («rex est a populi voluntate»)..., con Juan de París nos acercamos a la teoría ascendente populista propiamente dicha...".

Se debe tener presente que este "valiente", que escribía por cuenta de Felipe el Hermoso, conoció las argucias de Nogaret para hacer convali-

dar por los "Estados Generales" las ambiciones reales. Hecho histórico que suscita su aparente "democratismo". Mas, su "populismo" iba, en realidad, contra la Cabeza de la Iglesia. Explica Ullmann:

> "También los poderes políticos del Papa podían ser eliminados por el pueblo... La idea que subyacía en todo ello era que el poder tan sólo podía adquirirse mediante el consentimiento de aquellos que debían ser gobernados... La antigua tesis de San Pablo de que el príncipe no sostenía la espada sin motivo era ahora interpretada a la inversa: poseía la espada para combatir toda interferencia de los clérigos... Por último, según Juan, el Papa estaba capacitado para excomulgar a un creyente cristiano, si bien esta excomunión no debía tener repercusión alguna en la vida civil...".

Lamennais o Marsilio, casi no podían haberlo dicho de mejor modo. Porque Quidort es un profeta y un adelantado del liberalismo político y del modernismo religioso. Walter Ullmann, que lo admira sin reatos, traza esta semblanza final:

> "Juan tuvo que luchar contra el más recalcitrante tradicionalismo y contra los hábitos mentales que culminaban en la sacrosanta posición del Papa. Sus teorías podían pasar muy bien por **revolucionarias**. Sabemos que se hizo sospechoso de **herejía** por una nota del inquisidor Bernard Gui, quien también nos informa de que Juan murió en 1306 en Burdeos, camino de la curia papal, donde tenía que dictársele **sentencia definitiva en el proceso que se le seguía por hereje**"[287].

---

287. Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 191, 192, 193-194. Cfr. Glorieux, P., *Répertoire des Maitres en Théologie de Paris au XIIIe. siécle*, París, 1933, pp. 60. Miethke, Jürgen, *op. cit.*, p. 114, indica que: "En 1305 fue censurado por el obispo de París y por una comisión de teólogos a causa de una obstinada doctrina eucarística y, como consecuencia de ello, fue sancionado con la prohibición de enseñar. Juan apeló esta medida ante el papa Clemente V y murió en la curia de Burdeos, el 22 de septiembre de 1306, antes de que su apelación hubiera sido resuelta".

288. Pacaut, Marcel, *op. cit.,* p. 194, nota 25. Por supuesto que la intención "ad hominem" de Quidort es atacar a Egidio Romano. Ver, al respecto: Riviére, Jean, *op. cit.,* pp. 281-296.

Herejía: eso es lo que surge, sin hesitar, de las lecturas transcriptas.

Si, como dice Marcel Pacaut, corrigiendo a Jean Leclercq, esto no es una "vía media", sino una evolución, que se ha precipitado, dando paso a los conceptos modernos y a la ruina de la Edad Media[288], se entiende muy bien por qué la Iglesia procesaría como hereje a ese dominico sutil.

El mismo Leclercq, por su lado, descarta que Juan de París pudiera ser tomista. Era un averroísta, de la especie del "averroísmo théocratique", puesto que sostiene que: "no sólo el poder real proviene directamente de Dios sin la mediación del Papa, sino que lo mismo sucede en relación con los prelados"[289]. En efecto, su democratismo (teórico) era ilimitado. Lo registra de esta forma Walter Theimer:

> "Juan tomó una posición radicalmente contraria al Papa. No sólo combatió sus pretensiones a una soberanía universal sobre toda la cristiandad, sino incluso la supremacía del Papado dentro de la propia Iglesia. De acuerdo con la posición **ultrasecular** de Marsilio, exigía un gobierno conciliar, e incluso colegios eclesiásticos electivos para cada provincia. El Papa era electivo, y por ende debía poder ser depuesto. Es curioso que Juan de París aplicara al Estado esta postura democrática en forma **infinitamente más templada**. Con Aristóteles, a quien tampoco entonces podía dejar de citar ningún pensador político, recomendaba la forma de gobierno «mixta», lo que en ese tiempo quería significar un gobierno con representación por clases. Los Estados grandes generales franceses, divididos en brazos, habían sido reunidos entonces por primera vez en la forma que conservaron a lo largo de varios siglos. Juan proclamaba también inequívocamente **la soberanía del Estado nacional**; era éste una «unidad natural», y no había ningún motivo para someterlo a un ente superior, de carácter universal. Su patriotismo de francés rechazaba cualquier gobierno supranacional, incluso en forma eclesiástica; en todo caso, Francia no debía al emperador obediencia alguna"[290].

289. Leclercq, Dom Jean, *op. cit.*, pp. 73-76.
290. Theimer, Walter, *op. cit.*, p. 80.
291. Miethke, Jürgen, *op. cit.,* p. 121.

Quidort era "valiente", pero no tonto. El democratismo a ultranza venía bien para la Iglesia; en cuanto a Francia bastaba con los Estados Generales, manipulados por Pedro Flotte, Pedro Dubois y otros legistas del clan Nogaret. Y, en este sentido, cuenta con razón Jürgen Miethke cuando asevera que Juan de París "no solamente aprobaba anticipadamente una **acción violenta** –como el atentado de **Agnani** de 1303–, sino que la fundamentaba teóricamente e, incluso, casi la **fomentaba**"[291]. Un antipapista, pues, con toda la barba.

Daniel-Rops aclara que Juan Quidort sostenía que "el fundamento del Estado estaba tomado del Derecho natural y que su fin podría alcanzarse incluso sin dirección cristiana, pues le bastaba con aplicar los mandamientos de la razón y de la moral elemental, no teniendo la Iglesia que ocuparse más que de los fines sobrenaturales del hombre"[292]. Es exactamente lo mismo que, después de él, sostendrán todos los racionalistas-naturalistas, ilustrados o ignaros. Y tal criterio no tiene en absoluto nada que ver con Tomás de Aquino, puesto que es la base del aristotelismo remozado por Averroes y adaptado por Siger de Bravante. Josef Pieper, observa que, al contrario de la fórmula tomista de "distinguir para unir y no para separar", los averroístas separan para desunir:

> "entienden y propagan de tal modo a Aristóteles, que desde el principio se formula una total indiferencia, como principio, frente a la verdad de la Revelación cristiana... Con ello se afirma... en primer lugar, la tesis de la independencia y separación por principio del filosofar frente a la Teología y la fe. Aquí, por primera vez en la Cristiandad, va a negarse formalmente el principio, válido desde San Agustín y Boecio, de concordancia de «ratio» y «fides», y precisamente por maestros clérigos de la Universidad más significativa de la propia Cristiandad"[293].

Ese fue el gran golpe del averroísmo. Tomar las cátedras de Teología para negarla, o, para oponerla a la Filosofía en nombre de la autosuficiencia de la razón natural. Si esa escisión se admitía, todo lo demás –incluida la negación de la autoridad pontificia– vendría por añadidura.

---

292. Daniel-Rops, *op. cit.,* p. 704 y ss.
293. Pieper, Josef, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1973, pp. 381, 350-351.

Serían deístas, que invocarían a Dios, para suplantar a Cristo; particularmente al Cristo que más les molestaba: Cristo Rey, y, de consiguiente, su Vicario en la tierra.

Bien, ya conocemos el significado de Juan de París en la historia de las ideas políticas. Pero... por modo alguno esa es la noción que de él nos ha transmitido la Escuela Salmantina. Conforme a sus doctores, Quidort fue muy buen discípulo de Santo Tomás, y por lo mismo, buen maestro de Francisco de Vitoria.

El P. Venancio D. Carro dedica largas páginas de su obra a elogiar a Quidort. Entre otras cosas dice que "no se ha hecho aun la justicia debida al teólogo Parisiense", cuyo pensamiento sería "un calco de lo escrito por Santo Tomás", y que "hace honor a los principios de Santo Tomás". El comportamiento "tomista" de Quidort sería en síntesis el siguiente:

> "En el capítulo 6 nos dirá que la potestad civil no depende de la espiritual, del Papa, como de su causa (causaliter)... El Papa no es dueño de los bienes temporales... Un paso más y Juan de París nos dirá que el Papa no tiene poder de jurisdicción en lo temporal para sentenciar en los pleitos seculares sobre asuntos civiles. Para defender su tesis **niega que Cristo, en cuanto hombre, fuese rey temporal (cap. 8), como niega transmitiese toda su potestad a San Pedro y a los Papas** (cap. 10)... Es ridículo, escribe Juan de París, atribuir ese poder al Vicario de Cristo...".
> "En otros términos, la fe y el derecho divino no anulan el derecho natural y el humano... Son, por lo tanto, **dos soberanías, no dos potestades subordinadas**... De la potestad de consagrar (del sacerdote) no se infiere tengan poder alguno en lo temporal. Es una potestad «totaliter spiritualis», y así «per talem potestatem nihil habent iurisdictionis vel dominii in temporalibus». La potestad de las llaves sólo a través del foro de la conciencia puede reflejarse en cosas temporales. Tampoco el derecho a predicar la fe nos confiere algún poder en lo temporal, a no ser **«indirecte»**... Esta potestad es

294. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, pp. 298, 300, 303-304, 305, 306, 309. Esta defensa de Quidort quizás sirva de prueba de la ortodoxia del máximo teólogo-historiador del salmantismo contemporáneo.

> puramente espiritual, no es potestad dominativa... No puede negarse, a pesar de ciertos fallos (¿?), que la doctrina de Juan de París en los comienzos del XIV supone **un avance no despreciable. Otros se encargarán de continuarlo**"[294].

Claro que sí. Como dice nuestro Martín Fierro, ningún vicio termina donde comienza. Ningún error, ninguna herejía, como la cizaña bíblica, ha dejado de crecer. Carro piensa –y lo dice– en Vitoria y Soto como continuadores de Quidort. Mas, cualquier mediano conocedor de la historia de las doctrinas políticas sabe que los "avances" de la Modernidad no se detuvieron en las exposiciones de la Escuela Salmantina. Roto el dique de prelación de lo sobrenatural, las aguas del naturalismo se desbordarían en múltiples direcciones. Advendrían el racionalismo y naturalismo propiamente dichos de la ilustración, el evolucionismo darwiniano, el criticismo kantiano, el devenir dialéctico de Hegel y Marx, el freudismo psicoanalítico, y cuantos demás gajos han rebrotado del árbol aquél. Lo que por los Tiempos Modernos, al menos, no volvería es Cristo Rey a ser el guía de las comunidades humanas. Y tal "avance" hay que agradecérselo, entre otros, a Juan Quidort de París.

5. Galicanismo y conciliarismo

Juan Gerson (1363-1429)

Dice Jacques Chevalier: "fue el alma del concilio de Constanza, donde se hizo proclamar en 1435 la tesis galicana de la superioridad del concilio sobre el Papa. Su obra, liberada ya de las formas y las técnicas escolásticas", presagia al advenimiento del Humanismo renacentista[295].

La primera falsedad que establece Gerson es que Jesucristo no habría dado las llaves a San Pedro individualmente, sino a la Iglesia en la persona de Pedro. De ello infiere que el Papa, por sí, es falible, y que los concilios están sobre el Papado, ya que aquellos recibirían su poder directamente del Espíritu Santo. Entusiasmado por el método del concilio de Constanza, del voto por naciones, pide se adopte, por analogía, para el Papado, al desear convertir la

295. Chevalier, Jacques, *Historia del pensamiento, cit.*, t. II, p. 493.

Iglesia en una institución democrática, en la que el Papa no sería más que un rey constitucional. Debe recordarse que en el mencionado Concilio de Constanza participaron 18,000 miembros, lo que da una idea de las posibilidades de regir la Iglesia por este mecanismo multitudinario. Tesis que se sostendrá en el conciliábulo cismático de Bale. Posición que se mantendrá a través de Richer y el galicanismo posterior, de Febronio y del josefismo modernos, y que eran la base del individualismo y regalismo eclesiológicos de la Universidad de París.

Jean Charlier ("Gerson") es, pues, emblemático de esas dos tendencias confluyentes: el galicanismo y el conciliarismo. Su tesis principal se sintetizó en la frase: "lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos". De ahí que Walter Ullmann, siempre pronto a exaltar a los heterodoxos, ponga sus conclusiones:

> "... ahora (con Gerson) era el Papa quien recibía su poder de abajo... puesto que se decía que la cabeza pertenecía al cuerpo... ello equivalía a recortar las funciones legislativas del Papa".
>
> "Una vez más, la aparición de una doctrina política, como el conciliarismo, ya que indudablemente se trataba de una doctrina política, aparece en estrecha relación con la realidad de una situación dada. La teoría ascendente del gobierno consiguió, al menos, un triunfo en el terreno teórico, en un aspecto que había parecido hasta entonces inexpugnable. Se comprende quizás todavía mejor el grado de receptividad que se dio a esta teoría si se tiene en cuenta que **fueron clérigos de la más alta posición dentro de la Iglesia quienes la difundieron**. Marsilio y Bartolus no podían haber deseado un mayor éxito"[296].

Acá cabría la ironía de Etienne Gilson de que hasta a los clérigos les haría bien estudiar algo de teología...

O, mejor, advertir que una cosa es el pontificalismo, y otra muy distinta –y, como en este caso, opuesta– el clericalismo. Porque, precisa-

296. Ullmann, *Walter, Historia, etc., cit.,* pp. 210, 211. La referencia a Bartolo de Sassoferrato es totalmente errónea, desde que el gran jurista defendió, por igual, al Papa y al Emperador.

mente, el tema del galicanismo y conciliarismo podría subtitularse la "rebelión de los clérigos", obispos y cardenales contra el Papado.

En el capítulo histórico hemos abundado sobre ambos fenómenos, y no es del caso reiterar aquí cuanto allí escribimos. Por tanto, nos limitaremos a decir unas pocas palabras acerca de las figuras principales de estas tendencias coincidentes. A cuyo efecto, seleccionamos a Pedro de Ailly, Pedro Dubois, Juan Gerson y Nicolás de Cusa.

Pierre Dubois (1260-1323)

Este jurista es el típico galicano. Abogado de Coustances, toda su obra está dedicada a Felipe el Hermoso. Sus principales opúsculos son: "Deliberatia", "Summaria, brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abreviationis guerrarum ac litium regni Francorum", "Supplication du peuple de France contre Boniface VIII", de los años 1300 a 1302. Era un averroísta, discípulo de Siger de Bravante. "Un panfletario a las órdenes de Felipe IV, fantasioso y apasionado", lo ven Llorca, García Villoslada y Montalbán[297]. Enemigo de los Papas Bonifacio VIII y Clemente V. No pasa de ser un "publicista", según R. Scholz, que en 1306 preconizaba la idea de poner a Europa "al servicio de la política francesa de hegemonía", dice W. Theimer[298]. Un escriba, como la pinta Juan Beneyto:

> "Cuando Pierre Dubois detenta el Rectorado de la Sorbona, el «studium» deja de ser áncora de libertad y se convierte en **medio de dominación**. La Universidad de París asocia a su empresa la designación de «fille du Roy», y Nogaret, Durand, Flotte, Florián y Plasians son más amigos del rey que de Platón... Este rey que sujeta a los intelectuales hace resurgir actitudes tiránicas, perdiéndose la preocupación por el monarca perfecto"[299].

Dubois propondrá la abolición del "Patrimonio de San Pedro", la confiscación de los bienes de la Iglesia, la sustitución de los monasterios

297. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, p. 39.
298. Theimer, Walter, *op. cit.*, pp. 80-81.
299. Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.,* pp. 101, 136-137.

por liceos, y la supresión del celibato eclesiástico. Por todo, eso será un personaje favorito del anticlericalismo galo decimonónico, en especial de Ernesto Renán.

Pierre de Ailly (1350-1425)

El "Aliaco" de los españoles. Cardenal, Canciller de la Universidad, "águila de los doctores de Francia", conciliarista de Constanza. Escribió: "De reformatione Ecclesiae Romanae", "De potestate ecclesiastica" y "Traité de la puissance eclesiastique", aunque su obra famosa es de cosmografía: "Imago mundi". Nominalista, obispo de Cambrai. Sostuvo que:

> "De Cristo le viene (a la Iglesia) la vida y el poder de congregarse en concilio, aunque sea sin el Papa. De Cristo procede inmediatamente la jurisdicción de los obispos, no del pontífice romano. La Iglesia de Roma, como cualquier iglesia parcial, puede equivocarse; solamente la Iglesia universal es infalible y está fundada sólidamente en la roca de Cristo, **no en la arena de Pedro**. El concilio puede congregarse sin el Papa, puede juzgarlo, deponerlo y elegir otro, pues el Papa es para la Iglesia y no la Iglesia para el Papa"[300].

Sin comentarios.

Juan Charlier de Gerson (1363–1429)

Ya hemos dicho bastante de este alumno y sucesor de Ailly en la cancillería de la Sorbona. Sobre todo de su actuación en el Concilio antipapal de Constanza (1415). Cabe añadir que fue nominalista de la escuela de Ockham. Que, como Dubois, planteó la sumisión de los demás países a la hegemonía de Francia, en su "Sermo pro pace". Y que fue el jefe del

---

300. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, p. 233.

301. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.,* pp. 141-142; Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.,* pp. 126, 166; Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, pp. 645, 654.

movimiento conciliarista, condenado en la bula "Laetentur coeli", del pontífice Eugenio IV, ratificada por la bula "Execrabilis", de Pío II, en 1459. Sin perjuicio de ello, uniendo "por extraña manera", dice Grabmann, su nominalismo con una mística sincera, produjo en esta materia obras importantes. Su producción antipapal, "moderada" según sus biógrafos, se halla en: "De auctoritate Concilii", "De unitate ecclesiastica", y "De auferibilitate Papae ab Ecclesia". Su obra de místico, corresponde al último período de su vida[301].

Nicolás de Krebs o de Cusa (1401-1464)

En este cardenal germano, que estudió en Padua, más que en Gerson, se advierten dos períodos bien diferenciados en su vida. Uno, primero, que corresponde a su actuación en el Concilio antipapal de Basilea, y que se traduce en su obra "De concordanthia catholica", de 1433. Y el segundo, a partir de 1437, cuando abandona el conciliarismo y se convierte en defensor del Pontificado, etapa en la que escribe su célebre obra "Docta ignorancia", de teología. Nunca fue escolástico, sino amigo de los humanistas y neoplatónico. Su libro conciliarista fue el que tuvo repercusión política, cual indica Beneyto:

> "El conciliarismo sigue y precede al absolutismo de la misma manera que Nicolás de Cusa precede a Maquiavelo o a Bodino"[302].

---

302. Beneyto Pérez, Juan, *Historia de las Doctrinas Políticas, cit.,* p. 167.

303. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, p. 655. El análisis del pensamiento de Nicolás de Cusa sirve de fiel para verificar las inclinaciones de los tratadistas. Por ejemplo Jürgen Miethke, glosa "in extenso" sus postulados conciliaristas: "¿Quién duda de que todo el concilio está por encima del Papa?"... "Así puede decirse que el concilio universal que representa a la Iglesia católica, tiene su poder inmediatamente de Cristo y por ello está, desde todo punto de vista, por encima del Papa y de la sede apostólica"... "el Papa no tiene un poder sacerdotal de atar y desatar mayor que el que poseen otros sacerdotes y obispos", etc. Tales reproducciones textuales son justas y necesarias para la ubicación histórica del personaje. Pero, después, al registrar su cambio de posición –"a pesar de los fuertes reproches de sus antiguos amigos, Nicolás abandonó el partido de la mayoría conciliar de Basilea transformándose en vocero y defensor del papa Eugenio IV"–, se desentiende de la exposición de la obra ulterior. Esto en razón de que: "Para la teoría política es importante sobre todo la energía, fantasía y constancia con que el erudito de 32 años reunía argumentos en favor" del conciliarismo: *op. cit.,* pp. 189, 190, 191. De lo que se infiere que si un escritor es antipapal es importante; de lo contrario, no lo es...

Sin que se tuviera en cuenta su abjuración posterior. Y abandonará el conciliarismo:

> "para sostener el primado pontificio, no por conveniencias políticas, sino movido por la fuerza misma de su pensamiento, que no descansaba en lo múltiple, sino en lo uno"[303].

Nada más nos interesa destacar de estos escritores. Salvo, el anotar que su movimiento fue estéril:

> "El concilio era para aquellos hombres la panacea universal, que, sin embargo, durante más de un siglo veremos que no aportó ningún remedio a los males de la Iglesia"[304].

Es que, como ya lo afirmara San Ambrosio, "Ubi Petrum, ibi Ecclesiam". Y los demás, desparraman.

6. La Baja Escolástica

Hacia el siglo XIV, la Escuela entró en decadencia.

Martín Grabmann apunta varias causas de ese fenómeno intelectual, entre ellas:

> "la preferencia excesiva por las cuestiones dialécticas o puramente filosóficas, con menoscabo del método propio y tradicional de estudiar la Teología y hasta con olvido del depósito revelado, (una prueba) nos la suministra el hecho de que fuera entonces costumbre muy general la de limitarse a comentar **los dos primeros libros** de la obra de Pedro Lombardo y prescindir de los dos últimos, de fondo más dogmático y positivo"[305].

No es mal indicio éste de ver si un autor comenta los dos primeros o los dos últimos libros de las "Sentencias" teológicas recopiladas por Pedro Lombardo, a fin de verificar su apego o desapego por el genuino tomismo.

---

304. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.*, t. III, p. 263.
305. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.*, p. 117.

En la propia Orden dominica, el aprecio por el Aquinate no era excesivo. Comenta Manser:

> "El nominalismo de Ockham, que amenazaba a toda la ciencia cristiana y crecía gigantescamente, junto con los principios eclesiástico–políticos del «Defensor pacis» de Marsilio de Padua, que aparecieron en 1325, presagiaban malos tiempos. Pero lo más decisivo en esta cuestión fue para la Orden (dominica) la intervención de la suprema autoridad eclesiástica. Clemente VI prohibió al Capítulo General de la Orden, reunidos en 1346, apartarse en cualquier punto de la doctrina de Tomás de Aquino. Es muy significativo que fuera la propia curia pontificia la que en una época difícil y apenas setenta años después de la muerte del Aquinate, **impusiera a la Orden como obligación** la doctrina de Santo. Tomás. ¡Cuántas veces se ha repetido después este grito de angustia!"[306].

Había, pues, una crisis de la Escolástica, que favoreció las desviaciones, ya fuera hacia el humanismo, el nominalismo, el averroísmo, o, más comúnmente, hacia posiciones eclécticas o ambiguas. La base del problema radicaba en la escisión de la Filosofía y la Teología, que, en el plano político, produciría el dualismo entre lo temporal y lo espiritual, entre lo natural y sobrenatural.

Para peor, tal dualismo se exhibía cual el gran aporte de Santo Tomás, en función de Aristóteles, a la Escolástica. Esos "tomistas" de la decadencia, sólo estaban atentos a que no se los confundiera con el "agustinismo" filosófico o político. A ese objetivo sacrificaban la "Sacra Scientia" y pregonaban un semirracionalismo naturalista, que atribuían al Aquinate.

El P. Frederick Copleston, al hacerse cargo de la cuestión, y desde el punto de vista de los neo-tomistas contempóraneos, cree que el "quid" del asunto radicaba en lo que denomina como "precariedad" de la síntesis tomista.

En ese sentido expone que el punto conflictivo se radicaba en el tema de los fines del Estado y de la Iglesia y su relación con la filosofía aristotélica. Santo Tomás, dice, "está convencido, como todo cristiano, que el hombre **tiene sólo un fin último**, que es el sobrenatural". Luego, debía modificar la "concepción aristotélica del Estado", puesto que Aristóteles no pudo tener, y

---

306. Dr. P.G.M. Manser, *op. cit.,* p. 73.

de hecho no tuvo, en cuenta ese fin sobrenatural. Entonces, el Aquinate pone los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, en la relación de lo superior y lo inferior. De ello infiere la subordinación del poder del Estado a la Iglesia. Copleston piensa que esa concepción tomista adolecía de inestabilidad, del "inestable carácter del equilibrio entre ambos poderes" en la Edad Media. Es decir, siempre para su punto de vista, que: "la teoría de los dos poderes, tal como la expuso Santo Tomás, por ejemplo, contenía dentro de sí los gérmenes de tales divergencias". En consecuencia, en la Baja Edad Media, la Escolástica produjo la disgregación de la síntesis del Aquinate:

> "Por un lado, la importancia de la primacía de lo sobrenatural, que fue reconocida por todos los pensadores cristianos, podía fácilmente, dadas las condiciones históricas concretas, conducir al tipo de concepciones defendidas por Gil de Roma o ser usada como apoyo de las mismas. En este caso la teoría de los dos poderes aunque aceptada verbalmente, fue cercenada en favor del poder espiritual. Por otra parte, los elementos aristotélicos de la teoría del Aquinatense podían, si se ponía énfasis en ellos, conducir a cercenar la teoría de los dos poderes en favor del Estado; pues Aristóteles nada supo de un fin o institución sobrenatural, y entendió la autonomía plena del Estado en un sentido diferente del que lo entendió Santo Tomás. El hecho de que el desarrollo posterior se realizara fue debido en gran parte a la evolución histórica de los Estados nacionales en la Edad Media; pero la posibilidad se hallaba dentro de la teoría misma"[307].

Por cierto que, si se admite la unidad material del objeto del saber teológico y de la filosofía –tal, vgr., como lo hace Etienne Gilson–, esa aporía desaparece. No obstante, históricamente, las cosas sucedieron como las presenta Copleston. Los dos poderes descritos por Santo Tomás, podían ser distinguidos para unirlos jerárquicamente conforme a sus respectivos fines, o

---

307. Copleston, F., *La filosofía medieval*, Bs. As., Huemul, 1964, pp. 148, 152-153. Congruente con su actitud, Copleston denomina a la teoría tomista del poder como "indirecta": "La tiene, pues, para usar términos posteriores, un poder indirecto sobre el Estado". Conclusión que es de su cosecha, claro, no de Santo Tomás.

ser distinguidos para separarlos o independizar sus fines. Pues, un sector de la Escolástica tomista adoptó este segundo criterio.

Esa segunda tendencia de la Baja Escolástica se sintió muy segura de haber dado con la interpretación exacta del pensamiento del Aquinate, sin sospechar la cuota de averroísmo que introducía en sus comentarios al Angélico. Tan tranquila en el monopolio de la doctrina del Doctor Común como lo ha Estado su seguidora, la Escuela Salmantina. Precisamente, uno de sus exponentes actuales, el P. Guillermo Fraile, O.P., puede asentar, sin inmutarse en lo más mínimo, estas frases al respecto:

> "Para deslindar exactamente los respectivos campos era necesaria una clara distinción entre los dos órganos, natural y sobrenatural. Este fue uno de los grandes méritos de Santo Tomás, definiendo el

308. Fraile, Domingo, *Historia de la Filosofía, III, Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Madrid, BAC, 1978, p. 317. Por supuesto que Fraile, a continuación, desarrolla la teoría naturalista de F. de Vitoria –donde el pecado original y la gracia sanante no hallan el más mínimo espacio– como si fuera la del más ortodoxo tomista. Incluso, en el punto donde Vitoria coloca el origen de la autoridad civil en el orden natural, y sólo "remotamente de derecho divino": *op. cit.,* III, p. 325. Por otra parte, bien dice que Vitoria "dio el golpe de gracia a la ilusión medieval, un poco amorfa e inorgánica, del imperio universal y del imperialismo teocrático", para sustituirlos por el internacionalismo laicista: *op. cit.,* III, p. 327. Que Vitoria "no acude al fácil recurso de invocar la autoridad de Dios, del Papa o del emperador": *op. cit.,* III, p. 329. Y que concluya: Certeramente ha dicho Brown Scott: "antes de Vitoria todo es confusión. Después de las «Relecciones» de Vitoria todo es claridad": *op. cit.,* III, p. 414. James Brown Scott, un ensayista protestante norteamericano, elevado al pináculo de juez de la filosofía medieval católica... Del valor que corresponde acordar a la capacidad de juzgamiento del propio P. Fraile, dan buena cuenta las páginas que dedica al estudio de Blas Pascal. No obstante conocer la inmensa bibliografía existente acerca del maestro del cristianismo francés y universal, que cita, no parece hallar nada bueno ni original en el autor de "Los Pensamientos". En Pascal estaría "ausente por completo el pensador profundo", y cuyos "procedimientos apologéticos dejan mucho que desear para poder considerarlos aceptables. El nada asustadizo Voltaire tuvo en esta ocasión el buen sentido de no dejarse convencer por el pesimismo antirracional" de Pascal: *op. cit.,* III, pp. 718, 719. Si hacemos esta advertencia es debido a la fama, parcialmente inmerecida, de que goza el manual del P. Fraile. Y, porque, siguiendo sus lineamientos naturalistas, historiadores eclesiásticos tan serios como Mandonnet, Grabmann o De Wulf, deslicen en sus obras algunos párrafos justificativos de los salmantinos.

> concepto ontológico de la persona humana y la distinción y mutuas relaciones entre el orden natural y sobrenatural. Su doctrina **fue bastante bien recogida por Juan de París y el Paludano**, y después por Juan de Torquemada, creador del tratado «De Ecclesia», pero recibió su exacta formulación en Francisco de Vitoria. No obstante, las exageraciones de los nominalistas y conciliaristas **sirvieron** para corregir las de los defensores de la autoridad pontificia y contribuyeron a poner las cosas en su verdadero punto"[308].

O sea: el justo medio entre los rencorosos enemigos del Papado y sus defensores. En ese "verdadero punto", claro, se pueden ubicar estos "tomistas" que van de Juan Quidort de París a Francisco de Vitoria. Un fiel de la balanza entre Marsilio de Padua y San Bernardo de Claraval... Los grandes "servicios" del nominalismo...

Lo que es evidente, como lo subraya Manser, es que muchos comentadores de Santo Tomás han padecido de un excesivo aristotelismo[309]. Deformación intelectual que, a estar a Etienne Gilson, es absolutamente incurable...

Bien. Efectuadas esas aclaraciones, podemos ahora pasar a la reseña de los cuatro escolásticos, que conforme a la nómina de Paulino Castañeda, serían los antecesores católicos de Francisco de Vitoria y su escuela "indirecta".

a) Durando de San Porciano (+1334)

Martín Grabmann asevera que Durand de Saint–Pourcain, el "Durando" de los españoles, está "**por completo fuera de la escuela tomista**". Añade que "escribió un «Comentario» a las Sentencias, **claramente opuesto** al espíritu de las doctrinas del Doctor Angélico... La causa de su

309. Dr. P. G. M. Manser, *op. cit.,* pp. 102-103. Si se siguiera a tales comentaristas, se podría llegar a confundir la significación del propio Doctor Angélico, como lo hace el gran especialista en asuntos musulmanes: Asín Palacios, Miguel, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, Zaragoza, 1904, Homenaje a Dr. Francisco Cordera, pp. 271-331.

310. Grabmann, Martín: *Historia de la teología católica*, *cit.* p. 122.

311. Van Steenberghen, Fernand, *Filosofía medieval*, Bs. As., Club de Lectores, 1967, p. 169.

312. Dr. P. G. M. Manser, *op. cit.,* p. 72.

313. Rivaud, Alberto, *op. cit.,* t. II, p. 159.

oposición a las enseñanzas del Angélico ha de buscarse en su propia actitud frente a las doctrinas aristotélicas y agustinianas"[310].

Fernand Van Steenberghen lo presenta como un crítico de Santo Tomás, en la línea del nominalismo[311]. El P. Manser indica que los más duros ataques contra el Aquinate provinieron:

> "del dominico Durando de St. Pourcain... que defendió tesis nominalista **antes** de G. de Ockham"[312].

Fue, acota Albert Rivaud, un "disidente tenaz", que sorprende por "el carácter revolucionario de alguna de sus ideas"[313].

Etienne Gilson lo toma un tanto a broma. Comenta el asunto de una comisión de teólogos, presidida por Herveo Nédellec (Herveo de Natalis), que se ocupó de examinar los "Comentarios a las Sentencias" de Durando, y que censuró 91 artículos de esa obra. Luego, dice que era un problema "entre dominicos"; y transcribe el "amable epitafio" que se propuso para su tumba:

> "Aquí yace el duro Durando, bajo la losa dura. Si se salvó o no, ni lo sé ni me preocupo"[314].

Para Maurice de Wulf el problema no es tan risueño. Destaca que Durando se "hizo notable por innumerables doctrinas que lo oponen a T. de Aquino". Y lo sitúa junto a los herejes que:

> "socavan la realidad de las relaciones, reducidas por ellos a meros conceptos, y comprometen peligrosamente las doctrinas trinitarias tradicionales".

Al lado de Ockham:

---

314. Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media, etc., cit.,* pp. 578, 579.
315. De Wulf, Maurice, *Historia de la Filosofía Medieval,* t. III; *Después del siglo XIII*, México, Jus, 1949, pp. 24 nota 6, 201, 239.
316. Dr. P. Carro,Venancio D., O.P., *op. cit.*, t. I, pp. 310, 311.

> "son quienes dan la señal de asalto (contra la Escolástica), semejantes a los niños bien ahítos, de que habla La Bruyére, que vuelven el látigo contra sus nodrizas"[315].

Ese es, pues, el personaje. Nada ortodoxo, por cierto.

Pero, como es uno de los pocos escolásticos citados por Vitoria, los apologistas en esa escuela tienen que fijar su posición ante aquel filósofo.

El Dr. Venancio D. Carro lo aplaude sin reserva alguna. Durando sería, para él, un continuador "de la tendencia tomista", y que:

> "a juzgar por sus comentarios a las «Sentencias», su concepción político-religiosa **es acertada**"[316].

Por su naturalismo obvio, desde luego.

En cambio, Paulino Castañeda muestra sus reticencias:

> "Durando emplea una fraseología que permite dudar si había captado la verdadera naturaleza del poder indirecto".

Sugestivamente, esa vacilación no obedece al nominalismo anti-tomista del francés. No. Lo que lo molesta son las comparaciones hierocráticas que hace entre el alma y el cuerpo, el arte ecuestre y el militar, etcétera. Y, sobre todo que Durando admite la realeza humana temporal de Cristo, comunicada a San Pedro.

No obstante, dado que, por otra parte, Durando no cree que la autoridad pontificia sea universal, y piensa que a los infieles sólo se les puede privar de su autoridad en determinadas circunstancias, lo coloca nomás como un antecesor de Vitoria[317].

Ya que, en el caso de los salmantinos citados, su juicio lo hacen girar en torno a las opiniones de Francisco de Vitoria, conviene averiguar qué

317. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc.*, *cit.,* pp. 231, 232.

318. Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Traducción del P. Luis Getino, O.P., Bs. As. Emecé, 1946, pp. 50, 173, 174.

319. Fraile, Guillermo, *op. cit.*, t. II, *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia,* 3a. ed., Madrid, BAC, 1975, p. 547. El mismo Fraile, que no lo encuentra nominalista, nota su racionalismo, su negación de la distinción real entre la esencia y la existencia, entre la sustancia y los accidentes, entre el alma y sus potencias, el principio de individuación, la prueba de la inmortalidad del alma, la distinción entre lo sensitivo y lo intelectivo, etc.

pensaba el propio Maestro de Salamanca al respecto. Pues resulta que Vitoria cita a Durando, sin objeciones –como las que sí hace constar frente a Herveo de Natalis, su contradictor–, cuando no lo trae, expresamente, en apoyo de su doctrina[318].

Tal, el problema de filiación doctrinaria. Durando, con todas sus proposiciones antitomistas, fue admirado en Salamanca donde se estableció una cátedra para enseñar su filosofía[319].

b) Pedro de Palude (1280-1342)

El "Paludano", de los españoles, Pierre de la Palud, fue un polemista de relativa importancia. Contradictor de Durando, eso no lo convierte en tomista ortodoxo. Es, dice Grabmann, de "inspiración tomista"[320]. Un "refractario", según la calificación de Maurice de Wulf [321]. Además del consabido "Comentario a las Sentencias" de Pedro Lombardo, escribió en 1529 una obra titulada: "De causa inmediata ecclesiastica potestatis".

Jürgen Miethke lo califica como un "especialista" en procesos contra universitarios sospechosos: Durando de San Porciano, Pedro Juan Olivi y, sobre todo, contra el enemigo de los mendicantes, Juan de Polliaco. Y consignan un dato bastante curioso: "en una «quaestio» de su «quodlibeto» Pedro de Palude había presentado el derecho universal de enseñar («ius ubique docendi») de los profesores universitarios como dependiente de la validez universal de la **autoridad papal**"[322].

No es, desde luego, como Durando. De éste, Jacques Chevallier observa que:

> "abre la vía a las doctrinas modernas por su oposición al tomisno... De hecho, **todos**, de Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, Pierre Dubois a Juan de París y a Wyclif, están de acuerdo para prohibir al Papa y al clero todo derecho y todo poder de mezclarse en los asuntos temporales"[323].

---

320. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica*, *cit.,* p. 122.
321. De Wulf, Maurice, *op. cit.,* t. III, pp. 198, 98, 50.
322. Miethke, Jürgen, *op. cit.,* pp. 126, 127.
323. Chevalier, Jacques, *Historia del pensamiento*, *cit.,* t. II, pp. 456, 531.
324. Vitoria, Francisco de, *op. cit.*, p. 98.

El Paludano es más ambiguo. En la obra política citada, en principio, defiende los derechos de la Santa Sede. Pero, sin entusiasmo ni congruencia.

De ahí que Francisco de Vitoria, en su Relección sobre la "Potestad de la Iglesia", lo invoque con restricciones:

> "En este mismo sentido parece que es como Pedro de Palude concede autoridad temporal al Sumo Pontífice, un poco más de lo necesario"[324].

En realidad: es un poco menos de lo debido.

Mas, como "magister dixit", los salmantinos reiteran el dictamen de su maestro. Así, Castañeda alega que de la Palud es un autor "impreciso", que todavía mantiene "los argumentos más queridos de los teócratas"[325]. Mientras que Venancio D. Carro, tras su elogio de Durando, asienta:

> "No podemos decir lo mismo y con tanta certeza de Pedro de la Palud, o el Paludano"[326].

Y un juicio parecido emite respecto de Herveo de Natalis[327]. O sea: que ninguno de estos dos son confiables para acreditar la tesis "indirecta".

c) Juan de Torquemada (1388-1468)

Dice Grabmann:

> "El más ilustre de los antiguos tomistas españoles y uno de los mayores y más eruditos teólogos de la última parte de la Edad Media es el cardenal dominico Juan de Torquemada o De Turrecremata (+ 1468), que desempeñó papel importantísimo en el Concilio de Basilea–Ferrara–Florencia. De sus obras citaremos el gran «Comentario» al Decreto de Graciano, de extraordinario mérito aun desde el punto de vista del Dogma; la «Summa de Ecclesia», que es el mejor tratado de Eclesiología de toda la época escolástica;

---

325. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.,* pp. 233-234.
326. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, p. 313.
327. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, p. 315 y nota 109. El motivo de repulsa es el de haber citado a San Antonino de Florencia, un "descarriado" según Carro.
328. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.,* p. 124.

las «Flores sententiarum D. Thomas Aquinatis, de auctoritate summi pontificis», y el tratado «De veritate concepcionis B. Virginis»"[328].

Ampliemos la ficha biográfica:

"Nació en Valladolid. Asistió al Concilio de Constanza (1417) acompañando a fray Luis de Valladolid, confesor de Juan II, adoptando una actitud anticonciliarista a favor del Papa. Se doctoró en teología en París (1425). Pasó a Roma (1431). Eugenio IV lo nombró maestro del Sacro Palacio. Asistió al concilio de Basilea (1432) como teólogo del Papa, que lo llamó «defensor fidei», y al de Ferrara-Florencia (1438-1443). Obispo de Cádiz, León y Orense. Regresó a Roma y fue nombrado obispo de Palestina y Sabina y cardenal de San Sixto (1439). Pastor lo califica del «más sabio de los miembros del colegio cardenalicio», y Voigt del «mayor teólogo de su época». En Siena sostuvo una polémica con Alfonso de Madrigal «El Tostado» y con Ruy Sánchez de Arévalo. Su obra maestra es la «Summa de Ecclesia» o «Summa contra Ecclesiae et primatus Petri adversarius» (escrita hacia 1448-1450)"[329].

José Delgado Sánchez, al tratar de los anticonciliaristas, informa:

"El conciliarismo había sido derrotado, pero no completamente abatido, durante el pontificado de Eugenio IV y el de sus sucesores. También en el terreno intelectual fue combatido y casi desterrado, contribuyendo muy eficazmente a ello los escritos del vallisoletano Juan de Torquemada... que le valió de Eugenio IV el título de «Defensor fidei». Otro que **igualmente** contribuyó a la misma causa con su mayor entusiasmo fue el también español Rodrigo Sánchez de Arévalo, autor de diversas obras como «Contra tres propositiones Concilii Basilensis», «De remediis afflictae Ecclesiae»,

329. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, pp. 349-350 nota 2; cfr. Izbicki, T., *Protector of the Faith, Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of Institutional Church*, Washington, 1981.
330. Delgado Sánchez, José, *Historia concordada de los concilios ecuménicos*, Barcelona, Mateu, 1962, p. 275.

> «Dialogus de potestate Romani Pontificis et generalium conciliorum» y otras"[330].

Nos detenemos un momento en este primer punto.

Hay dos grandes anticonciliaristas hispanos: Juan de Torquemada y Rodrigo (o Ruy) Sánchez de Arévalo. Del primero, se habla muchísimo, del segundo, casi nada. Pues, completemos, entonces, la ficha de este último:

> "Sánchez de Arévalo (1405-1470. Natural de Santa María de Nieva (Segovia). Estudió derecho en Salamanca. Embajador de Juan II ante Federico III (1440). Asistió al concilio de Basilea, adoptando una actitud anticonciliarista. Ejerció numerosas misiones diplomáticas con Calixto III, Pío II y Paulo II. Obispo de Oviedo (1457), Zamora, Calahorra y Palencia. Gran amigo de Bessarión. Murió en Roma. Escribió muchas obras que en gran parte permanecen **inéditas**. «Vergel de los príncipes». «Suma de la política», ed. Juan Beneyto Pérez. CSIC Instituto Francisco de Vitoria (Madrid, 1944), «Historia hispánica», «De pace et bello», «De castellanis», «De remediis», «De los remedios contra próspera y adversa fortuna», «Speculum humanae vitae» (Roma 1467), traducida al español, al francés y al alemán en el siglo XV por Heinrich Steynhövvel. «De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes»"[331].

Según don Marcelino Menéndez y Pelayo, Sánchez de Arévalo fue "un personaje de mucha cuenta". Importancia que –de acuerdo con las consabidas censuras salmantinas– hubiera pasado desapercibida en España, de no ser por su polémica con Torquemada. Y como es este asunto el que le ha dado relieve, digamos ya dos palabras sobre él.

---

331. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, p. 349, nota 1. Cfr. Toni, Teodoro, S.I., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo. 1404-1470. Su personalidad y actividades. El tratado "De pace bello"*, en: "Anuario de Historia del Derecho Español", Madrid, 1935, t. XII, pp. 97-360; Beneyto Pérez, Juan, *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Suma de la política. Edición y estudio*, Madrid, CSIC, 1944; Trame, Richard H., *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Spanish Diplomat and Champion of the Papacy,* Washington, Catholic University, 1958.

Rodrigo Sánchez de Arévalo había escrito hacia 1468/70 su obra "De monarchia orbis" o "De origine ac differentia principatus imperialis et regalis". En ella, como antes en "Defensorium Ecclesias et statu ecclesiastici", de 1466, se mostraba decidido partidario de la "plenitudo potestatis" pontificia. Pero, en la segunda añadía que los reinos debían considerarse autónomos de la autoridad del Emperador.

Juan de Torquemada, que también sostenía la Primacía Petrina, advirtió el error de Sánchez de Arévalo en el plano imperial. Le opuso su "Opusculum ad honorem Romani Imperii et dominorum Romanorum" (1468), con la correcta doctrina de la Cristiandad (por desgracia, tan poco conocida en España). Sánchez de Arévalo, entendió que Torquemada propiciaba la posición imperialista, y le contestó entonces con su "Clypsus Monarchiae Ecclesiae", donde, reafirmando el pontificalismo, decía que el Papa y no el Emperador era el verdadero monarca universal[332].

La diferencia entre ellos, en lo principal, era mínima. Su anticonciliarismo militante los aproximaba. En realidad, ya Álvaro Pelayo –al apoyar a Juan XXII contra Marsilio–, había distinguido el **"primum movens"** del Pontífice, del **"proximum movens"** del príncipe. Todos ellos eran sabios muy eruditos, conocedores acabados de la tradición cristiana. Por eso es que resulte tan sugestivo el manto de silencio tendido por los tratadistas españoles sobre estos sus compatriotas de dimensión europea. En vano se buscará en los escritores ibéricos modernos expresiones como "nuestro Álvaro Pelayo" o "nuestro Rodrigo Sánchez de Arévalo", tal cual lo hacen constantemente con "nuestro Vitoria", "nuestro Soto", y hasta el más oscuro de los salmantinos. Es claro que tal ocultamiento obedece a dos motivos: uno, que esos dos teólogos eran pontificalistas (actitud prohibida en la España moderna), y dos, que sus argumentos liquidaban por anticipado los de los salmantinos antipontificales. Fue su patrocinio del Papado lo que los ha excluido de este puntillo de honor nacional...

Bien. Dejando de lado la citada polémica, podemos pasar al estudio del propio Torquemada.

332. Dublanchy, E., *Turrecremata et le pouvoir deu pape dans les questions temporelle*, en: "Revue Thomiste", París, 1923, pp. 74-101; y Toni, Teodoro, S. J., *op. cit.*

A este cardenal dominico se le atribuye la llamada "vía media", entre papistas y antipapistas. Y, como tal, se suele presentarlo como un antecesor de Vitoria. Cuestión que merece una prolija atención.

Por lo pronto, digamos que Otto von Gierke, quien marca una cierta diferencia entre Torquemada y los demás pontificalistas, rechaza que sus tesis se pudieran incluir entre las de los "indirectos". El hito divisorio, según él, estaría dado por la atribución de un derecho o de un mero uso de la espada temporal por los gobernantes civiles. Los que sostenían el "uso" eran pontificales, cualesquiera fueran sus matices doctrinales.

Por eso:

> "Con este axioma, la doctrina que atribuyera al Papa sólo una «potestad indirecta» es inadmisible. Por esta razón el propio Torquemada, pese a su tendencia a la moderación en la afirmación de los derechos papales («Summa», c. 113 sigs.) **no puede ser considerado entre los abogados de esta doctrina del «poder indirecto»**, puesto que en francas palabras reclama para el Papa «utrumque gladium», e «in radice» el poder temporal (c. 114). Como anticipo de la doctrina del siglo XVI podría más bien escoger un pasaje en el que Gerson atribuye a la Iglesia en los asuntos mundanos «dominium quoddam directivum, regulativum et ordinativum» («De pot. ecc.», c. 12; P. II, 248)"[333].

Este criterio es compartido por los Carreras y Artau en su gran "Historia de la Filosofía Española". Ellos presentan a Juan de Torquemada de este modo:

> "Juan de Torquemada encarna representativamente la tendencia teológica **conservadora** de su tiempo. Su doctrina transparenta el criterio oficial de la Iglesia en su empeño por mantener la **unidad jerárquica** y por seguir asumiendo en el seno de la cristiandad la misión rectora, a la par del Imperio, pese a las corrientes democráticas y regalistas que minaban la organización política constituida; no en vano Juan de Torquemada estuvo a punto de ser elegido Papa. Sus enérgicas intervenciones

333. Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media, cit.,* p. 209.

conciliares en Basilea tendían a levantar un dique a la demagogia que amenazaba invadir aquella asamblea. A un propósito similar obedecen sus numerosos opúsculos sobre problemas constitucionales de la Iglesia".

Y, pasando del autor a su obra, agregan:

"Asimismo **conservadora** es la doctrina de Torquemada acerca de las relaciones entre el poder secular y el poder eclesiástico. Si el hombre agotase su finalidad en la existencia terrena, le bastaría la sociedad política y la dirección del poder secular; pero la vida sobrenatural del cristiano requiere otra sociedad más elevada y una autoridad de índole espiritual...".

"... la Iglesia es presentada como un organismo presidido por un jerarca supremo, de quien irradia el poder a las demás esferas, grados y órganos de la misma, que le están subordinados. La unión de los fieles cristianos es una forma de sociedad necesaria en atención al fin sobrenatural del hombre, cuya consecución rebasa el campo de acción de las meras sociedades políticas. **El poder viene de Dios y es transmitido por el Papa en sentido descendente**. Torquemada no ve la posibilidad de escapar al siguiente dilema: **o todo el poder en la Iglesia es recibido del Papa, o el Papa carece de poder.** Defiende ardorosamente el primado pontificio, que es una continuación del primado de San Pedro".

Por lo que concluyen:

"Torquemada hace extensiva la doctrina del origen divino y naturaleza jerárquica del poder a las sociedades humanas de fin temporal, o sea, a las comunidades políticas. Su actitud estaba respaldada por **el partido «papal»**"[334].

---

334. Carreras y Artau, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1943, t. II, pp. 536, 538, 537.

Indubitable ubicación.

En efecto: Torquemada establece 15 clases de mandatos en los que la jurisdicción papal es plena. Por cierto, que parte de la noción de la prelacía de lo espiritual sobre lo temporal –"alterius et superioris ordinis"–, y de la existencia de las dos espadas en dominio de la Iglesia: "utrumque gladium" (proposición 6a.). Luego:

> "an scilicet Principatus Romani Pontificis non solum ad spiritualia, **sed etiam ad temporalia se extendat,** ita quod **in toto orbe christiano iurisdictionem habeat temporalem**" (lib. II, cap. 113): "Si a saber, el principado del Romano Pontífice se extiende no sólo a lo espiritual sino también a lo temporal, de tal modo que tenga jurisdicción temporal en todo el orbe cristiano".

Asimismo, al Papa compete «aliquo modo» marcar a los reyes y gobernantes las normas morales, privadas o públicas, y la eventual intervención en caso de desobediencia, hasta su deposición si es necesario. Como también cuenta con: "potest contra infideles haereticos aut tyrannos contumeliosos fidei christianae" (proposición 16a.).

Jürgen Miethke ofrece una muy exacta síntesis del tratado "Summa de Ecclesia". Indica que:

> tiene "un objetivo central: la defensa, contra toda impugnación, de los derechos de la sede apostólica y de la iglesia romana. En la Iglesia, el Papa ocupa el lugar de un «presidens» cuyas funciones son fundamentadas en argumentos tomistas. Con su «auctoritas», el «presidens» conduce la comunidad hacia sus fines. A él corresponde la **plenitud del poder** y la realización de todo aquello que considere necesario para servir al bien de la comunidad. Apoyándose en esta atribución de facultades Torquemada procura insistir sobre la tesis de que el Papa ha recibido sus facultades antes que cualquier otra instancia, «como el sol ha recibido su luz antes que todas las estrellas, y para todas ellas... según orden de acuerdo con el cual él es **la fuente** desde que la luz desciende hacia las estrellas» (II, 22)".
>
> "La relación entre esas dos ideas, que ya había conocido **Egidio Romano**, le permite afirmar que el Papa «de ninguna manera tiene un poder limitado que sólo le permita obrar gracias a la

> colaboración de los poderes inferiores; al contrario, si lo considera conveniente, el Papa **puede obrar inmediatamente** frente a cada cristiano, por intermedio de los poderes inferiores o sin ellos, como pastor o superior ordinario» (II, 52). En consecuencia, al Papa y **sólo a él le corresponde la «suprema potestas regiminis et plenitudo iurisdictionis»...** Esta idea de una **«totalidad de poder»** es tomada por Torquemada... del lenguaje utilizado por Tomás de Aquino...".
>
> "De ese modo Torquemada atribuye al Papa un **poder absoluto** derivado de las facultades que Dios le ha asignado en forma indivisible y personal. Con todo, el dominico español se diferencia de Egidio Romano por el hecho de que desarrolla las líneas de argumentación en sus más mínimos detalles atribuyendo todo el poder al titular de la más alta función, **en forma íntegra y absoluta**...".
>
> "Esta facultad de gobernar (monárquicamente) es otorgada íntegramente, como la gracia de la creación («gratia gratis data»), por Dios al Papa. De allí que la clásica expresión «plenitudo potestatis» sea levemente reformulada por Torquemada cuando atribuye al Papa la «totalitas» del poder; «plenitudo potestatis» es ahora **«plenitudo totius potestatis», plenitud de todo el poder"**[335].

Cual se aprecia con la lectura, Torquemada se ubica, según lo observa Miethke, en una posición "extrema". En realidad, más "extrema" que la de Egidio Romano.

Hasta aquí no existe la menor diferencia entre Torquemada y los demás autores considerados "teócratas". Máxime que, para él, la intervención pontificia temporal no es "casualiter" o "ratione peccati", sino **"in radice"** (c. 114).

El solo punto de diversidad se halla en la expresión "ex consequens". Torquemada, con la finalidad de salir al cruce de las objeciones de Marsilio, de Gerson y los conciliaristas, sostiene que el ejercicio de la potestad

---

335. Miethke, Jürgen, *op. cit.,* pp. 183-184-185.

temporal de los Pontífices no es directo, sino "ex consequenti" de lo espiritual. Es decir, no causalmente inmediato.

Qué quiso significar el cardenal con ese vocablo, o cómo lo entendió Vitoria, es objeto de disputa entre los salmantinos. Así, para Paulino Castañeda, "la doctrina del Cardenal parece impregnada de cierto agustinismo político", ya que:

> "No fue tan feliz Torquemada al elegir argumentos de autoridad para probar su doctrina. Acude para ello al famoso texto del Papa Nicolás II: Cristo constituyó a Pedro clavijero «imperiae caelestis et terrestris»; y al no menos famoso de Santo Tomás del Libro II de las Sentencias, textos que jugaron un papel decisivo en la formación de la teocracia pontifical".

Además, lo censura por no haber usado la expresión "indirecta", y por no acentuar la independencia del poder secular. Y:

> "Finalmente se echa de ver en el Cardenal la falta de una terminología depurada, empleando frases que encajan dentro del sistema teocrático. Cuando habla de una potestad temporal en el Romano Pontífice que dice tener «in radice»; cuando nos dice que las dos potestades pertenecen al Papa, aunque la temporal no de un modo amplio como la espiritual, podemos permitirnos dudar de si el Cardenal español tenía un exacto concepto del sistema del poder indirecto que exige y reclama la existencia de una sola potestad en el Papa, la espiritual. Esta terminología depurada no la encontraremos hasta Vitoria y Azpilcueta y aún con mayor precisión en San Roberto Belarmino"[336].

Bien transparente que queda el descontento de este salmantino con el supuesto predecesor de Vitoria. Que, como se aprecia, no es una diferencia "terminológica" sino estrictamente conceptual. Pero Castañeda suele ser honesto en el tratamiento de los textos; no pretende hacerles decir lo contrario de lo que ellos dicen. De ahí que tenga que sacar las conclusiones anotadas.

---

336. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc., cit.,* p. 215 nota 43, 237, nota 47, 240, 241.

Por el contrario, el doctor Venancio Carro nos proporciona de entrada una imagen de Torquemada que nada tiene que ver con lo que llevamos examinado del Cardenal. Este sería el verdadero intérprete de Santo Tomás, porque habría contrariado los argumentos de los "teócratas". Sin embargo, al poco andar, tiene él también que ir retaceando los elogios. Entonces, leemos que:

> "Torquemada llega más allá que Vitoria al conceder **innecesariamente** una especie de tutela, muy de su época y de las anteriores, por parte del Papa y en los casos graves. En éste y otros **detalles**, Vitoria representará **un progreso**... Torquemada... concediendo un derecho de intervención por parte del Papa que podría parecer **excesivo**... refleja en este caso la realidad histórica, no siempre muy en armonía con los principios... extiende con **exceso**, a nuestro entender, esa tutela Pontificia. Vitoria no llegaría tan lejos, **más firme en los principios**, más por encima del ambiente contrario... No sin causa decía Vitoria que el Paludano concedía demasiado, como ya advertimos. Lo mismo podía decir de Torquemada, que sigue al Paludano...".
>
> "El hecho del Papa Zacarías con el Rey de Francia, que Torquemada y otros recuerdan, con otros hechos similares, pesaba todavía en la mente de los teólogos, que **no atreviéndose a condenarlos como injustas intromisiones**, querían explicarlos de esta manera, un tanto ingeniosa... en el mismo cardenal Torquemada, encontramos ligeras **salpicaduras**"[337].

"Salpicaduras" de ortodoxia que no son nada del gusto del exigente teólogo salmantino. Por consiguiente, lo baja de las nubes donde lo había colocado, y lo deja como un "excedido" papista.

Y eso que él no ha leído a Jean Riviére, para quien Torquemada no es más que otro "teócrata", ubicable entre Agustín Triunfo de Ancona y Álvaro Pelayo, del que, por lo tanto, no vale la pena ocuparse mucho[338]. Ni, tampoco, ha consultado a Walter Ullmann. Porque este

337. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, pp. 324-325, 335, 337, 344.

338. Riviére, Jean, *op. cit.*, p. 373.

339. Ullmann, Walter, *Principios, etc.*, *cit.,* p. 116, nota 32.

historiador antipapal, apenas si se refiere a Torquemada en una nota, y para señalar que:

> "Es bastante significativo que durante el Cisma, y aun durante algún tiempo después, ni un solo canonista hubiera tomado la pluma en defensa de los principios tradicionales de gobierno. El período de restauración no comenzó hasta Juan de Torquemada en las cuarta y quinta décadas del siglo XV"[339].

Aserto que es falso por donde se lo mire; pero que, a estos efectos, lo ubica a Torquemada como un "restaurador" de la odiada "teocracia".

Mas, dado que los salmantinos juzgan todo lo que al cielo o a la tierra se refiere en función de las lecciones de Francisco de Vitoria, para esclarecer la cuestión filiatoria entre Torquemada y el maestro de Salamanca, hay que leer lo que ha escrito el P. Teófilo Urdánoz, último vestal de esa Escuela.

Urdánoz comienza por apuntar algo que sus colegas no han dicho. Es el asunto de las citas eclesiológicas de Vitoria. Sostiene, lisa y llanamente, que éste no acudió a los textos directos, sino que los tomó de Torquemada. Tal préstamo lo califica de "servilismo".

> "Es extraña la poca originalidad de Vitoria en este punto. Esta doctrina común y tradicional se ha limitado a extractarla de la exposición correspondiente del cardenal Torquemada. Vitoria sigue servilmente lo expuesto por Torquemada, con algo más de amplitud, en tres capítulos de su «Summa de Ecclesia». **Sin que se haya cuidado siquiera de citarle**, Vitoria ha reproducido todos los argumentos, textos, razones y autoridades, y hasta las mismas objeciones a Durando, Hugo de San Víctor, Nicolás de Lira, el Seudo-Dionisio y Aristóteles y todos los textos bíblicos se encuentran también en aquél, y hasta la misma cita equivocada de «Pelagio Papa» por Gelasio del texto de Graciano".

Hasta ahí, más que el modelo, el plagio de Torquemada funciona bien. Pero después, al ir a los temas polémicos, Vitoria deserta de su guía inicial. Se aprecia en la fórmula de Vitoria "el Papa no posee potestad alguna meramente temporal", acerca de la cual expone Urdánoz:

> "Esta fórmula vitoriana es también de gran originalidad y en la que se ha adelantado a los escritores modernos... **No se encuentra en Torquemada**, y el texto de Cayetano que invoca no lo contiene de un modo expreso... Vitoria construye su propia doctrina".

Y otro tanto acontece con la cuestión central de la potestad de la Iglesia:

> "A Torquemada sólo le menciona expresamente una vez para disentir de sus puntos de vista... Pero en el fondo le ha utilizado ampliamente... Esta imitación no es servil, sino bastante lejana... Y además de diversas cuestiones incidentales, la última parte de la relección parece ser de original construcción de Vitoria, pues no tiene precedentes en aquellos (Cayetano y Torquemada) y la exposición vitoriana **se aparta bastante** de la opinión sustentada por Torquemada"[340].

Queda así marcada la real incidencia de Torquemada sobre Vitoria. Que no es, ni con mucho, la que los primeros salmantinos le atribuían. Todavía cabría agregar que el libro que Vitoria cita como de Torquemada –"De Potestate Papae et Concilii Generalis"– no es del cardenal español sino de Rafaele de Pornaxio. Pero estas son cuestiones accesorias, como las citas del jurista Juan de Andrés, partidario de la doble potestad eclesial, o de Hugo de San Víctor, de igual posición, a quienes Francisco de Vitoria traerá, malamente, en su apoyo[341].

Lo que importa, y ya lo han destacado los Carreras y Artau, es que el cardenal Torquemada no es un "revolucionario" como Vitoria, sino un "conservador" de la doctrina tradicional de la Iglesia. Los matices que en ella introduce podrán considerarse acertados o no. Mas lo seguro es que no fue un partidario de la tesis del "poder indirecto" del Papado en lo temporal, sino un eclesiólogo que sostuvo que el poder del Papa "es superior a todo poder humano, desde que participa del poder divino" ("Summa Ecclesia"). Que es cuanto nos interesaba aclarar a su respecto.

---

340. Urdánoz, Teófilo, O.P., *Obras, cit.,* pp. 207, 227, 329.
341. Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, pp. 46, 47.

d) Cayetano (1484-1534)

Tomás de Vío, quien por haber nacido y luego haber sido obispo de Gaeta, es conocido como "Cayetano" es, también, una gran personalidad de la historia de la escolástica. Grabmann lo presenta de esta forma:

> "En los primeros decenios de la misma centuria décimosexta brilló en Italia el insigne tomista que abre la serie de los comentadores de la «Suma Teológica», cardenal Tomás de Vío Cayetano (+ 1534), el cual ya había dado pruebas de su saber en el Concilio V de Letrán, donde fue uno de los principales defensores del Primado del Romano Pontífice, y después figuró como legado del Papa en Alemania contra los progresos del luteranismo. Cayetano era un profundo conocedor de los escritos de Aristóteles, como lo muestran sus «Comentarios» a algunos de ellos; también demostró sus conocimientos de la Sagrada Escritura en los «Comentarios» bíblicos, que se distinguen por la independencia y, a veces, por la singularidad de sus opiniones frente a la interpretación común... De su pluma salieron también varios escritos en defensa de la doctrina católica del Primado: «De comparatione auctoritatis Papae et Concilii», «De auctoritate Ecclesiae», «De divina institutione pontificatus R. Pontificis», dirigido contra Lutero. Pero la obra maestra del cardenal Cayetano, lo que le da títulos suficientes para ser considerado como el mayor teólogo de la época de la seudorreforma, es, sin duda, su gran «Comentario» a la «Suma Teológica» del Doctor de Aquino"[342].

Ficha que ampliamos con Guillermo Fraile:

> "Nació en Gaeta, donde ingresó en la Orden de los Predicadores (1484). En 1488 fue enviado a Bolonia a estudiar filosofía, pero, por su mala salud, hubo de regresar a Gaeta el mismo año. Se ordenó de sacerdote (1491) y partió para Padua, centro de choque entre averroístas y alejandristas, tomistas y escotistas... Terminó sus estudios y comentó las «Sentencias» en el Estudio General de Padua (1493), recibiendo el grado de bachiller el 10 de marzo de ese mismo año y quedando incorporado a la Universidad. Comentó el

---

342. Grabmann, Martín, *Historia de la teología católica, cit.,* pp. 192-193.

«Del ente et essentia» (1493-94). En 1497 fue nombrado profesor de la Universidad de Pavía y compuso «De nominum analogia» (1498), Pasó a Milán (1490) y el año siguiente a Roma, como procurador general de la Orden (1500-7) y profesor de teología en la «Sapientia» (1501-8). En Ferrara sostuvo una disputa pública, a que asistió Pico de la Mirandola, en que se le concedió el grado de maestro en teología. En 1508 fue elegido maestro general de la Orden. En 1517 fue nombrado cardenal de San Sixto, continuando en su cargo de maestro general hasta Pentecostés. León X lo envió a Alemania como legado pontificio (1518-19), con el encargo de hacer comparecer a Lutero. Se entrevistó con él, esforzándose en vano y con la mayor benevolencia para atraerlo al buen camino... Tenía orden del Papa de no discutir con él. Pero Lutero se obstinó y huyó apelando al Papa. En 1519 fue nombrado obispo de Gaeta. En el asalto de Roma por las tropas imperiales (1527) fue preso y sometido a vejámenes, teniendo que pagar cinco mil piezas de oro por su rescate. Se retiró a Gaeta, donde murió el 10 de agosto de 1534. Era pequeño de estatura..., lacónico de lenguaje y muy austero de costumbres".

"Cayetano es el gran intérprete de Santo Tomás en el siglo XVI... Se esforzó por renovar el método filosófico, volviendo a las fuentes... Dentro de su absoluta adhesión a Santo Tomás, sostuvo algunas opiniones particulares por las que llegó a ser declarado sospechoso por la Sorbona... Cayetano combatió el averroísmo... Pero su pensamiento sobre la demostrabilidad de la inmortalidad del alma sigue una evolución un poco extraña... en 1513, al discutirse en el concilio de Letrán el texto del decreto en que se declaraba la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma, todos los Padres dieron su conformidad, excepto el obispo de Bérgamo y Cayetano. Más extraño aún es que, después de la definición del concilio, Cayetano en sus últimos años... considerara la inmortalidad como una verdad de fe..., pero no da más que un valor probable a los argumentos para

343. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.*, III, pp. 397-298, 399-400.

> demostrarla... Báñez califica de debilidad senil este cambio de Cayetano".
> "Melchor Cano declara que en esta cuestión lo encuentra «muy distinto de sí mismo»... ¿Se dejó influir Cayetano tardíamente por el ambiente de Padua?.. Lo más probable es que ese cambio se deba al influjo de la lectura del Eclesiastés en sus últimos años, que dedicó al estudio de la Sagrada Escritura"[343].

En ese "currículum" de universitario aplicado y funcionario curial, resaltan algunos aspectos. En tanto que prelado de la Curia Romana, es obvio que su momento más peraltado ocurrió con el debate de Augsburgo, de octubre de 1513, con Martín Lutero. Controversia nonata que se centró en la cuestión de las indulgencias. Tema en que, a los ojos de Lutero, Cayetano no podía haber sido buen juez, pues había sido "encargado de hacer propaganda del negocio", junto con el arzobispo de Maguncia[344].

Pero, tratándose de un pensador es en su obra donde hay que poner el acento. Cayetano fue, como acabamos de leer, el gran comentarista de la "Suma Teológica" del siglo XVI. Grabmann nos ha advertido de ciertas originalidades o singularidades en su interpretación del Doctor Angélico. Frederick Copleston es más preciso. Dice:

> "Realmente, la idea del **Estado de pura naturaleza** parece haber sido introducida en el tomismo por Cayetano"[345].

Noticia muy importante. Porque si eso es así, se explica muy bien la difusión e influjo de ese Estado hipotético, nunca históricamente vivido por la humanidad, en el que los escolásticos renacentistas insertaron la noción sobre el origen natural de la autoridad civil, dándola por proveniente de Santo Tomás. Entre el Estado histórico de naturaleza elevada, antes de la caída de Adán, y el de naturaleza vulnerada, después del pecado original (y, por supuesto antes de la naturaleza reparada por la

344. Funck Brentano, Frantz, *Lutero*, Barcelona, Iberia-Joaquín Gil, 1941, p. 81, conc. pp. 96-103.
345. Copleston, Frederick, S.I., *Historia de la Filosofía*, *cit.,* t. II, p. 312.
346. Ver, por ejemplo, la explicación que da el P. Guillermo Fraile, O.P., en *op. cit.,* III, pp. 319-321, de los "derechos naturales en Francisco de Vitoria".

Redención de Cristo, y la naturaleza glorificada, del cielo), la Iglesia ha admitido la hipótesis de un Estado de "pura naturaleza", en el que Dios pudo haber creado al hombre. En tal situación conjetural, el hombre no habría tenido dones sobrenaturales, ni preternaturales, sino sólo los naturales, mas sin la mácula del pecado. Se trata, como decíamos, de una hipótesis admitida (contra las opiniones de Bayo y Jansenio). Pues bien: es allí donde acuden estos escolásticos para introducir su Derecho Natural, no afectado por la pecabilidad humana[346]. Con la pequeña variante que lo que es hipotético lo dan por real –implícita o explícitamente–, a fin de soslayar la cuestión de las heridas provocadas por el pecado original, sólo sanables por el auxilio de la Gracia divina. Y, claro, en tal Estado de "pura naturaleza" cuadran perfectamente las doctrinas aristotélicas acerca de la autoridad y del dominio. Conforme al dato proporcionado por Copleston, tal arbitrismo lo habría generado Cayetano.

Tan grave como lo anterior es lo que le atribuye Etienne Gilson. Para él, Cayetano es el responsable de haber corrompido "desde dentro" la escuela tomista. Por su separatismo entre Teología y Filosofía, y por su constante apelación a un Aristóteles "no contrario a la fe". De lo que afirma:

> "De aquí nació un aristotelismo, que no fue ni Averroes, ni Santo Tomás, ni siquiera Aristóteles mismo, sino tan sólo un aristotelismo no contrario a la fe. Aristóteles, por lo tanto, parece haber sido uno de los mayores obstáculos para que se advirtiera la originalidad del pensamiento tomista, cosa que le ocurrió a Cayetano; pero no sólo eso, con ser ya mucho, sino que también ocasionó..., nada menos que la descomposición de la teología escolástica del siglo de oro. «Este esfuerzo por purificar el tomismo de Tomás de Aquino, reemplazando la metafísica del Doctor Angélico con la de **un aristotelismo moderado** fue cabeza de un brillante futuro; su triunfo perdurará tanto como el de Cayetano...»"[347].

---

347. *Cit.* por Echaurri, Raúl, *El pensamiento de Etienne Gilson,* Pamplona, Eunsa, 1980, p. 139; cfr. Gilson, Etienne, *Cajétan et l'humanisme théologique*, en: "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age"*,* París, 1956, n. 30, pp. 113-136.

O sea: le imputa haber reemplazado el tomismo por el aristotélico-tomismo.

Un tercer elemento de juicio lo ha proporcionado el P. Fraile. Es el referido a la posición de Cayetano en el Concilio V de Letrán (1512-1517), votando en contra de la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma. El mismo historiador nos informa que el tema había sido lanzado a la palestra por el profesor de Padua, Pedro Pomponazzi (1462-1524), quien, rechazando a Averroes, se adhería a la idea del alma mortal, que habría sustentado Aristóteles. Este problema originó una gran controversia, con partidarios y enemigos de Pomponazzi. Entre estos últimos, fray Bartolomé Spina, O.P. (1477-1546), quien escribió contra Pomponazzi y contra Cayetano creyéndolo contagiado de averroísmo en esta cuestión ("Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum", Venecia 1519)[348].

Y es por demás sugestivo que los salmantinos Báñez y Cano reprochen a Cayetano el haber abandonado aquella sentencia, condenada en Letrán.

A nuestro modesto entender, acierta el P. Fraile cuando atribuye ese cambio a las lecturas de las Sagradas Escrituras que hiciera Cayetano en su vejez. Un perito en este tópico, fray M. H. Laurent, O.P., aprecia también que el cardenal sufrió un proceso de transformación en esos últimos años de su vida que le hizo dejar todo racionalismo:

> "Durant les derniéres années de son existence sont esprit fut pris de doute pour tout ce qui relevait du domaine de la raison"[349].

---

348. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, p. 122; cfr. Verga, E., *L'immortalitá dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano,* Milano, "Vita e Pensiero", 1935, pp. 21-46.

349. Laurent, M. H., O.P., *"Introduction á l'edition critique des «Commentaria in De anima» Aristotelis"*, Roma, "Agelicum", etc., I, Coquelle, O.P., 1938, 8°, p. 36.

350. Castañeda, Paulino, *La Teocracia, etc.*, *cit.*, p. 241.

351. Por ejemplo: Solana, Marcial, *Historia de la filosofía española, época del Renacimiento (siglo XVI),* Madrid, Academia de Ciencias Exactas, 1941, t. III.

352. Vitoria, Francisco de, *Derecho natural, etc.*, *cit.* Sus referencias a Torquemada en pp. 103, 171. De Cayetano, pp. 107,111, 157, 176, 207; en desacuerdo con él: pp. 102, 146. Para los otros autores citados: pp. 83, 87, 150, 152, 159, 165-171, 176, 179.

Y esa mutación escriturística fue la que desagradó a los salmantinos, que, no compartiéndola, la achacaron de su "senilidad"...

Bien. Mucho más cabría decir de este exégeta; pero ello escapa a nuestros dominios y competencias.

Digamos solamente con Paulino Castañeda que, en el orden eclesiástico-político, Cayetano expone la misma doctrina de Juan de Torquemada[350]. Con lo cual, volvemos al punto de partida. O sea: que, aunque decadente, la Baja Escolástica no ofrece antecedentes sólidos para fundar en ella la tesis del "poder indirecto", como suelen aseverarlo los tratadistas españoles[351]".

Si eso es así, se justifican las reservas de Francisco de Vitoria frente al Paludano, a Torquemada y a Cayetano[352]. Al fabricar su alegato antipapal, hará algún elogio de ellos, aprovechará sus citas eruditas, pero, en definitiva, no los seguirá. A quienes en realidad sigue es a aquéllos a quienes la prudencia le indica no mencionar: positivamente Ockham, Marsilio, Gerson, Juan de París. De estos si usa al máximo sus argumentos antipontificios, se abstiene de ponderar sus personas, bien consciente de las censuras eclesiásticas que sobre sus obras pesa. Actitud que no hubiera sido excesivamente encomiada en un teólogo que aparecía como el restaurador de la escolástica tomista en España...

7. Los nominalistas eclécticos

El empirismo filosófico y el anarquismo político de Guillermo de Ockham no lo recomendaban mucho ante los escritores católicos de la Cristiandad. Su doctrina, para difundirse sin obstáculos, debía ser tamizada en un filtro que, dejando pasar los principios erróneos, descartara las conclusiones más irritantes.

El historiador Francis Rapp expone:

> "los más eficaces propagadores del ockhamismo no fueron sus admiradores, proclives al radicalismo, sino espíritus más moderados...".

353. Rapp, Francis, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973, pp. 71, 73.

> "De hecho, desde fines del siglo XIV casi todos los maestros (de la Universidad) se habían instalado en el eclecticismo. Era el indicio de una «fatiga especulativa»"[353].

Esto no era ningún "avance", ni ningún "progreso". Era decadencia, simplemente.

Los enemigos de la Cristiandad pueden saludarlos como les plazca. Lo llamativo es que haya teólogos católicos que se entusiasmen con esa demolición intelectual. Tal, por caso, el doctor Venancio D. Carro, quien proclama a esas teorías como adelantos espirituales. Carro sabe bien que Gerson, Ailly, Maior, Almain y otros escritores que niegan la autoridad del Papa, lo hacen: "como suelen hacer todos los nominalistas que son a la vez conciliaristas, harto unidos a sus reyes respectivos, y principalmente en Francia". Pero, ese conocimiento no empece su alabanza, ya que:

> "a pesar de ser un error que ningún católico se atrevería a defender hoy sin ser sospechoso de herejía, **tenía la ventaja de preservarlos**, al menos en parte, **de los excesos de la teoría teocrática**. Un conciliarista o galicano no podía conceder al Papa el poder temporal universal sobre todo el orbe, pues dentro del orbe está Francia"[354].

¡Ventajas de las herejías!..

Bondad ínsita en sus principios, puesto que para eso se habían inventado: para impugnar la Primacía del Vicario de Cristo. Punto, pues, que no era accesorio, sino sustancial en ellas. Y quien, por inquina antiteocrática, las reverencie, reverencia la herejía, hoy (y entonces) indefendible.

Veamos, pues, algo de esos autores que provocan delectación en los salmantinos.

a) John Maior (1460-1550)

Primero, su ficha biográfica:

354. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, pp. 382, nota 34, 381.

> "Juan Maior. Nació en Glegorn (Escocia). Estudió gramática en Haddington y lógica en Cambridge y Oxford. Continuó sus estudios en París... Se licenció en teología en 1506, y enseñó en Monteagudo (1505), donde fue la principal figura, formando un grupo importante de discípulos. En 1518 fue llamado a Glasgow y enseñó filosofía y teología. En 1525 volvió a Monteagudo. En 1531 regresó a Escocia y enseñó en el colegio del Salvador en St. Andrew hasta su muerte. Sus obras filosóficas comprenden casi todas las cuestiones de lógica...".
>
> "Tiene gran veneración a Santo Tomás, pero no a los tomistas. En las tesis fundamentales sigue la corriente escotista, aunque con independencia, mezclándolas con otras de Ockham y Santo Tomás, con espíritu un poco ecléctico... Es quizá el primero que contrapone la teología escolástica y la positiva... Niega la distinción real de esencia y existencia... Niega la distinción real entre el alma y sus potencias y defiende la supremacía de la voluntad sobre el entendimiento... En política tiene un concepto democrático del poder civil. En cuanto al poder eclesiástico mantuvo un conciliarismo a la manera de Gerson. El concilio está por encima del Papa y puede deponerlo. Es el primero que plantea –veinticinco años antes que Vitoria– la cuestión de la legitimidad de la conquista de América (1510)... Fue un verdadero jefe de escuela. Hizo revivir en Monteagudo la filosofía y teología nominalista"[355].

El P. Ricardo García Villoslada nos añade que, por esa época de las primeras décadas del siglo XVI, el Doctor Angélico "era un extraño en París. Los que brillaban en La Sorbone eran estos nominalistas «terministas» (lógicos) o ecléctivos". Dos autoridades:

> "quizás los más descollantes de París, Juan Mair y Jacobo Almain, y aun casi podríamos decir que toda la Universidad, defienden resueltamente la teoría conciliar y restringen la potestad del Romano Pontífice, podemos afirmar también que en estos son discípulos de

---

355. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, pp. 385-386, 387.

> Ockham el defensor de Luis Baviera contra Juan XXII. Desde Pedro de Ailly y Juan Gerson, el nominalismo se hace en Francia aliado inesperado del galicanismo... El vacuo terminismo de la época había chupado todo el jugo de la Escolástica... No defendía un nominalismo puro..., sino más bien cierto conceptualismo o terminismo... dotado de tendencias eclécticas que le valieron el nombre de Escuela Independiente («non afectata»)... Podríasele llamar «Escuela hispano-escocesa», por ser principalmente escoceses y españoles sus más numerosos y caracterizados representantes...".
> "... entre el nominalismo moderado de la escuela de Mair y el tomismo parisiense, no había tanta diferencia, como pudiérase pensar de la contraposición de estos dos términos: nominalismo y tomismo... (aunque) el nombre de Santo Tomás es de los primeros que vienen a su pluma... Mair le abandona sin escrúpulos, cuando de la parte contraria hay mayor número de doctores... Mair es en los... tres primeros decenios del siglo XVI, la encarnación más típica de la escolástica de entonces, y maestro de los maestros de Vitoria"[356].

Esa condición de Maior de "jefe de los nominalistas de su tiempo", que "mancha sus páginas con salpicaduras galicanas inaceptables", le es disculpada por el P. Pedro de Leturia por la bondad de sus tesis antipapales[357].

No hay más que agregar de este escocés, entre cuyos discípulos –además de Vitoria– figuran el luterano Patricio Hamilton, el calvinista John Knox y el libelista anticlerical George Buchanam.

b) Jacques Almain (1480-1515)

Su ficha biográfica, según el P. Fraile es ésta:

---

356. García Villoslada, Ricardo, S.J., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522),* Roma, Universidad Gregoriana, 1938, pp. 248, 249, 250 y conc.
357. Leturia, Pedro de, S.I., *Maior y Vitoria ante la conquista de América*, reproducido en: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835, I, Época del real Patronato 1493-1800*, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, 1959, Analecta Gregoriana, vol. 101, Roma, Universidad Gregoriana, pp. 274, 275.
358. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.*, t. III, p. 387.

> "Natural de Sena. Fue el discípulo más brillante de Mair en Monteagudo («Splendor Academiae»). Enseñó en el colegio de Navarra. Como lógico escribió un «Tractatus quinque consequentiarum» (1508), pero su actividad se orientó hacia cuestiones políticas y morales, adoptando una actitud galicana, conciliarista y democrática, que le hace precursor de Althusius y Rousseau. Contra Cayetano («De comparatione auctoritatis papae et concili», 1511) escribió su «Libellus de auctoritate Ecclesiae sacrorum conciliorum eam repraesentatium contra Thomas de Vio» (1512), «Moralia» (1512), «Dictata super sententias Holkot» (1512). Es importante su intervención en el acto de las Vesperias de Luis Ber"[358].

Falta añadir que fue el alma del conciliábulo antipapal de Pisa-Milán y defensor de la Pragmática Sanción de Bourges contra el cardenal Cayetano. La preeminencia de Almain en La Sorbona queda acreditada con el hecho de que los jacobitas que se permitieron criticar la Pragmática galicana, fueron encarcelados en 1513; y en que, a pesar del Concordato de 1516, la Universidad prohibió en 1558 a los bachilleres citar el nombre de Cayetano, contradictor del "Splendor Academiae".

Almain es como la quintaesencia del antipapismo. En su obra confluyen todos los argumentos antipontificios desde Juan de París, pasando por Durando hasta llegar a Maior. Sin olvidar a Ockham, sobre quien compuso en 1517 su "Expositio circa decisiones Magistri Guilelmi Occam, super potestate summi pontificis de potestate ecclesiastica el laica". Su temprana dedicación al galicanismo le valió la elección de la Universidad de París para cumplir con una orden de Luis XII. Este es el punto de su polémica con Cayetano, que merece un poco de atención.

Resulta que el monarca francés estaba enemistado con el Papa Julio II. Los motivos eran estrictamente políticos. Pero, por la época, tendieron a adoptar un manto teológico. Luis XII ya había reunido una asamblea galicana en Tours, en 1510. Al año siguiente, once cardenales rebeldes citaron a un "concilio" en Pisa, territorio ocupado por las tropas francesas. Julio II respondió con la Bula "Sacrosanctae Romanae Ecclesia", del 18 de julio de 1511, por la que declaraba nula esa convocatoria y castigaba con la excomunión a los que la promovieran. Maquiavelo aconsejó al

rey que invadiera Roma y se apoderara de la persona del Pontífice. El monarca optó por un camino más espiritual. Reunió en Pisa el conciliábulo cismático que, tras unas pocas sesiones, se trasladó a Asti y, después, a Lyon, donde se disolvió miserablemente, en 1512.

Entre tanto, el Cardenal Cayetano había escrito contra el conciliábulo su libro "De auctoritate Papae et Concilii". Alarmada, la asamblea cismática envió el libro a la Universidad de París, y ésta reclamó una letra condenatoria real. Luis XII ordenó la censura de la obra del cardenal romano como "libelo injurioso". Entonces:

> "Un joven doctor, Jacobo Almain, ya conocido por sus doctrinas galicanas, recibe el encargo de responder a Cayetano. En su libro «De auctoritate Ecclesiae seu potestate ecclesiastica et laica», publicado en la primavera de 1512, sostiene la doctrina democrática de que el pueblo y no la Iglesia confiere toda la potestad a los reyes; el Papa tiene que obedecer al rey en todas las cosas temporales, no pudiendo desligar a los súbditos del juramento de fidelidad; y, trasladando la concepción democrática a la sociedad eclesiástica, afirma que el poder está en la Iglesia universal antes que en el papa, y, en representación de dicha Iglesia, puede el concilio general reunirse aun contra la voluntad del Pontífice. Cayetano le contestó inmediatamente en la «Apología tractatus de comparata auctoritate Papae et Concilii» (Roma, 29 de noviembre de 1513)"[359].

La tesis de Santiago Almain no tenía nada de original, salvo en el punto del origen de la autoridad, que no lo ponía en el pueblo solo, sino que lo hacía compartir con Dios. Mas esta intervención divina era remota e indirecta. De todas formas, ese abordaje suavizaba la herejía plena de Ockham y Marsilio, bien que su teoría cayera bajo las mismas censuras que las de sus maestros.

Es notable –aunque ya nos hemos acostumbrado a estas salidas de la ortodoxia– que el P. Venancio D. Carro halle correcta la doctrina del

---

359. Llorca, García Villoslada, Montalbán, *op. cit.,* t. III, p. 495.

heresiarca galo. Según él, Almain "empieza por definir bien la potestad eclesiástica y civil". Y lo hace de esta suerte:

> "la potestad civil es de origen natural, y por eso se da también en los infieles, y la eclesiástica es sobrenatural, que sólo Cristo, Dios y hombre, pudo instituir... Esto no quiere decir que el Papa tenga ese poder universal y temporal que le atribuyen sus «**aduladores**», como él los llama... Es la idea de **Juan de París**, que él cita... El Papa no tiene la suprema jurisdicción en lo temporal ni es dueño de todas las cosas, repite con **Ockham**. **Tampoco Cristo fue Rey temporal**, y en caso de que hubiese asumido esa potestad, en cuanto hombre, no se sigue lo sea el Papa. Cristo no confió su potestad a San Pedro, repite con Juan de París, que comparte las citas con Ockham. No es necesario advertir que niegan también el poder universal del Emperador. Era doctrina vieja entre los franceses, siempre celosos, y **aquí con razón**, de su independencia... Mas la distinción neta y clara de las dos potestades no le lleva a Almain, como no los lleva a los tomistas, a negar toda posible intervención de la Iglesia en lo temporal... El Papa es juez en lo espiritual, no en lo temporal, como «non est iudex infidelium»".
>
> "De todo esto se infiere que Almain es de los **teólogos más exactos** con que topamos, fuera de la escuela tomista. En los puntos expuestos puede suscribir su doctrina, en general, cualquier discípulo de Santo Tomás"[360].

Uno que no se enteró a tiempo de esa posibilidad de adhesión fue el "adulador" Tomás Vío de Cayetano, quien, dando muestras de un criterio menos progresista que el del P. Carro consideró al libro de Almain como una colección de herejías...

---

360. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.,* t. I, pp. 391, 392, 393, 397.
361. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, pp. 143-414.

Es claro que si el P. Carro contradice aquí a Cayetano es porque hay, para él, una personalidad mayor en juego. Es decir, su adorado Francisco de Vitoria.

c) Vitoria y Almain

Estamos al cabo de nuestro periplo intelectual.

El que nos conducirá a la negación de la legitimidad de la Donación Papal de América.

El salmantino P. Guillermo Fraile anota que Francisco de Vitoria (1492-1546) conoció el nominalismo tardío en los colegios universitarios de París, y que no fueron ajenas a:

> "su formación la tendencia práctica y el cultivo de los estudios morales y jurídicos de Juan Mair, a quien estima y califica de «vir bonus et doctus», y en menor grado de Jacobo Almain, con quien simpatiza poco, pero del que pudo aprovechar bastantes elementos en cuestiones de derecho natural"[361].

Otro salmantino, el P. Teófilo Urdánoz, nos explicará mejor el alcance de esa relación.

Comienza por decirnos Urdánoz que Vitoria no pudo sustraerse a la incidencia del ambiente de París, en el "que prevalecía con carácter avasallador la corriente nominalista". Y que, si bien a veces lo critica:

> "No obstante, opiniones nominalistas se infiltran a veces, total o parcialmente, en su pensamiento y exposición. La influencia inmediata proviene, sobre todo, de sus contemporáneos, **Maior y Almain**, los últimos grandes nominalistas en teología, **ya modernos y eclécticos**. Almain, también doctor sorbónico y discípulo de Maior, publicaba en 1510 su «Moralia», **tan utilizada después por nuestro salmantino**. Pero Vitoria debía estar familiarizado más con la lectura de las obras que con las personas".

Agrega que tan notorio era el ascendiente de la doctrina nominalista de Almain, que Domingo Báñez intentó después dar una versión algo depurada de la obra vitoriana. Mas, en las tres principales "Relecciones"

de Vitoria (sobre la potestad civil, la eclesiástica, y la del Papa y el Concilio), se comprueba que:

> el profesor de Salamanca **sigue paso a paso** la marcha de las ideas de los citados opúsculos de Almain, de donde toma muchos elementos doctrinales y documentales para su concepción del poder público.
>
> **La principal y más directa fuente de inspiración** para esta filosofía vitoriana del poder político, creemos, pues, que se encuentra, después de Santo Tomás, en dichos **tratados de Almain**. Ellos son incluso los que han inspirado **la forma y contextura** de las primeras relecciones de Vitoria, pues aquellas cuestiones y otras similares que el maestro hubiera oído en la Sorbona "bien pueden considerarse como un esbozo y anticipo de las salmantinas" (R.G. Villoslada, op. cit., p. 165).

Más todavía. Aclara el P. Urdánoz que si Durando y Juan de París tuvieron su cuota de parte en la inspiración vitoriana, ellas deben entenderse pasadas por el tamiz de Almain, "el menos nominalista de los teólogos «recentiores»". Si bien Vitoria lo va a corregir "en sus derivaciones hacia la democracia radical".

En particular, la filiación ideológica es bien perceptible en la cuestión de la causa material o sujeto primario de la potestad civil. La idea de Almain es que la sociedad es el titular primario del poder público. En esto, Vitoria "sigue de cerca los textos de este nominalista". Mas, por supuesto, el problema central dependía del concepto del reino de Cristo. Ahí:

> "Vitoria sigue de cerca en esto a su modelo Almain, que trataba el tema en esa conexión de la potestad pontificia sobre lo temporal, remitiéndose a su vez a **Juan de París**. Su solución es la misma que la del maestro Parisiense, **denegando a Cristo hombre el reinado universal del mundo**, aun sobre lo temporal, y afirmando que es sólo Rey espiritual y de salvación, con potestad temporal indirecta sobre el mundo".

Coincidiendo en lo principal –la impugnación a la Realeza Humana Temporal de Cristo–, podían, luego, disentir en aspectos accesorios. Así,

respecto de la soberanía inmanente de la comunidad, Almain fijaba en ella el "poder constituyente"; lo que no haría Vitoria, pero sí uno de sus discípulos, Martín de Azpilcueta. Esto también implicaba una derivación hacia la teoría contractualista del pacto social y del paradigma eleccionario. Vitoria lo restringiría a un "cuasi-contrato"; en tanto que Francisco Suárez lo receptaría íntegramente. Además: "Vitoria encontraba también esa teoría radical de la soberanía del pueblo en su modelo Almain, quien ferviente conciliarista, la aplicaba asimismo a la potestad de la Iglesia". Punto en el cual Vitoria procuraría ser neutral. Motivo por el cual algunos apologistas liberales de Vitoria, como H. Rommen y L. Recaséns Siches, lo juzgan como "un retroceso escolástico", y apoyan la mejor consecuencia de Francisco Suárez. Y, por la misma, razón, aunque vista desde el ángulo de la doctrina cristiana, autores como Liberatore, Taparelli, Meyer, Cathrein y Zigliara, han tenido a Suárez como el precedente lógico del democratismo de Juan Jacobo Rousseau.

La incidencia de Almain sobre Vitoria es muy extensa. Señala Urdánoz que los mismos títulos de las "Relecciones" vitorianas sobre la potestad eclesiástica están tomados de Juan de París y de Jacobo Almain.

Si eso es así, como a todas luces lo es, la pregunta obligada, de nosotros y del lector, es: ¿por qué no se ha presentado a Francisco de Vitoria en España como el introductor y difusor del pensamiento nominalista de Santiago Almain..?

Contesta el P. Urdánoz. Sucede que:

> "Vitoria **se abstiene casi siempre de mencionar** estas obras de los representantes de la tendencia conciliarista, aunque conozca sus doctrinas y las haya utilizado en gran escala... Según V. Beltrán de Heredia... Vitoria habría conocido y utilizado en gran escala la obra de Juan de París, pero se abstendría de citarla por su tendencia galicana... Otro teólogo y principal representante de las ideas conciliaristas e inmediato a Vitoria es el nominalista Jacobo Almain. En sus años primeros de estudios en París, Vitoria había sin duda asistido en el año 1512 al acto solemne de las «Vesperias», en el cual tanto el doctorando Luis Ber como el joven profesor Almain habían expuesto y defendido las ideas conciliaristas, entonces predominantes y doctrina casi oficial de la Universidad... Tales son las

> ideas sobre el poder de la Iglesia que Vitoria tiene presentes en esta relección, y más aún en la siguiente, «De potestate Papae et concilii». Pero en ninguna de las dos ha querido resolver directamente la cuestión central de la superioridad entre ambas potestades del Papa y el concilio, por lo que no puede esperarse de él una refutación completa y sistemática del conciliarismo. Esta cuestión básica ha sido soslayada en esta relección por nuestro teólogo, que la llama «odiosa» comparación... Más bien adopta en torno a ella una actitud de imparcial y de aparente indecisión, máxime en la relección siguiente... Vitoria propende atribuir personalidad propia al concilio, como un **segundo sujeto** de la potestad suprema e infalibilidad de la Iglesia... En todo el alambicado proceso de la exposición vitoriana se traduce un cierto afán de razonamiento independiente del teólogo salmantino, con aparentes concesiones a la teoría conciliarista en lo externo y accidental. Por eso ha comenzado con la consideración de la potestad electiva residente en la Iglesia misma, a la manera de Almain... Y nuestro teólogo podía leer en su contemporáneo Almain la defensa de dicho decreto irritante (la sustracción al Papa de la facultad de dispensar, según lo acordado en Basilea), como enseñanza común en París... Vitoria, pues, ha dado aquí **ampliamente cabida a la problemática y especulaciones conciliaristas”**.

Digamos que era el modo, moderado o ecléctico, de introducir en la España, católica a machamartillo, esas tesis anticatólicas. El P. Urdánoz adiciona este comentario:

> “Pero Vitoria omite casi siempre hacer mención expresa de este nominalista moderado (Almain), al parecer deliberadamente, por la razón quizá de ser teólogo muy reciente...”.
>
> “Es muy notable esta actitud de reserva o inhibición de Vitoria frente al problema general conciliarista. Con gran cuidado se abstiene de una condenación expresa de la tesis central del mismo que, pues **nunca dice positivamente que el Papa sea superior al Concilio**. Tal actitud del teólogo salmantino debe sin duda explicarse por el **respeto** que aún conservaba por sus

362. Urdánoz, Teófilo, O.P.: *Obras, etc. cit.*, pp. 16, 96, 112, 113, 121, 126, 134, 136, 137, 139, 144, 121, 197, 198, nota 68, 334, 335, 339, 349-350, 417 y nota 15, 428 nota 27, 51.

> antiguos maestros y por la misma Universidad de París. Durante los estudios de Vitoria en la capital francesa, las ideas conciliaristas eran ya tan tradicionales en la Universidad, que **ésta no permitía se hablase contra ellas**. Los fervores conciliaristas se recrudecieron en 1512, cuando la Universidad se adhería al conciliábulo de Pisa, y Maior y Almain se ofrecieron a refutar el magnífico opúsculo de Cayetano".

Por último, fray Teófilo Urdánoz dictamina que Vitoria fue un conciliarista "práctico", con "vacilaciones" teóricas. Lo hace, apoyándose en un estudio de Fray Juan de Jesús María, quien sin las "vacilaciones" de Urdánoz, atribuye el conciliarismo de Vitoria, lisa y llanamente a la "influencia galicana".

Urdánoz compara, acto seguido, la posición pontifical de fray Matías de Paz, O.P. y del doctor Juan López de Palacios Rubio, con la actitud antipapal de Vitoria. Y concluye, respecto de su maestro que:

> "**un abismo** separa sus grandes principios jurídicos de nuevo estilo, y las ideas, aun medievalistas, de aquellos autores"[362].

Eso es evidente. Desde que existe una brecha muy honda entre el pensamiento católico ortodoxo y el nominalismo conciliarista y galicano. Es decir: entre la Cristiandad y la Modernidad.

Para terminar de establecer esta estricta filiación ideológica, recurrimos a un tercer historiador salmantino. En este caso, el P. Ricardo García Villoslada, S.J.

Él documenta, también, minuciosamente el influjo Parisiense de las obras de Maior y Almain sobre el estudiante Vitoria. Tras lo cual, apunta:

> "Vitoria las leyó y estudió en la Universidad de París. Las tornó a leer y estudiar en Salamanca. Las tuvo presentes en sus lecciones ordinarias y en sus inmortales Relecciones. En lo que va publicado hasta ahora (1938) de sus Comentarios a la «Secunda secundae»... son los nombres de Mair y Almain, entre todos los maestros parisienses, los que aparecen citados con mayor frecuencia, después de Martín Lemaistre, siendo nombrado Mair nada menos que 55 veces y Almain 42".

Es que con Maior y Almain, Vitoria comparte muchas proposiciones. La separación de lo espiritual y lo temporal, la afirmación de que ni el Emperador ni el Papa son señores del orbe, la negación de la plenitud de la potestad pontificia, de la primacía petrina y de la realeza humana temporal de Cristo, la reducción de la Iglesia al plano sobrenatural, y tantas otras sentencias que integran el bagaje nominalista-conciliarista-galicano. Y hasta la traslación del democratismo mitigado al orden interno eclesiástico. García Villoslada admite que Vitoria "se contagiaría del común entusiasmo, como se contagió un poco –**fuerza es decirlo**– de las ideas conciliaristas que se respiraban en la atmósfera universitaria y política de Francia". Después de lo cual, registra su conclusión:

> "Lo verdaderamente extraño es que un dominico español como Vitoria, tan poderosamente influido por las doctrinas teológicas de Cayetano y Torquemada, los grandes adalides del Primado roma-

---

363. García Villoslada, Ricardo, S.J., *La Universidad, etc., cit.,* pp. 165-179.

364. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit*. t. I, p. 390 nota 49. La nuestra es una frase genérica. La introducción específica del nominalismo en España corresponde a pautas más precisas. Don Marcelino Menéndez y Pelayo, inspirándose en la obra de Pedro Chacón, *"Historia de la Universidad de Salamanca"*, había afirmado que: los "nominales" habían penetrado a fines del siglo XV, no sin oposición, en Salamanca, donde fue su primer corifeo Alfonso de Córdoba. Sus discípulos llegaron a tener igual número de cátedras que los "reales" o "realistas". Allí se explicaron las doctrinas de Gregorio de Rímini, las de Durando, y quizás las de Ockham, aunque por traer este nombre cierto sabor de heterodoxia, no sonó tanto como los de los otros dos: *La Ciencia Española*, Madrid, 1877, t. I, p. 399. El P. Beltrán de Heredia, Vicente, O.P., *La Teología en nuestras Universidades del Siglo de Oro,* en: "Analecta Sacra Tarraconencia", Barcelona, vol. XIV, 1942, disiente con Don Marcelino. Los Carreras y Artau se apoyan en ese trabajo. Sin embargo, admiten que, por orden de Cisneros, se contrataron maestros nominalistas en París para Salamanca; que la docencia de Martín Alfonso de Córdoba, desde 1510, fue muy importante; que las obras de Rímini y Gabriel Biel circularon sin obstáculos; y que, cuando fueron censuradas por su emparentamiento con el luteranismo, subsistió la autoridad de Durando, *op. cit.,* t. II, pp. 583-584. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, pp. 392-394, ofrece otros aportes al tópico, afirmando que: "a principios del siglo XVI, tanto Salamanca como Alcalá sufren tardíamente la influencia de París, cuando ya el movimiento nominalista había entrado en franca disolución", p. 392; cfr. Muñoz Delgado, Vicente, O. de M., *La Lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, en: Revista "Estudios", Madrid, 1964. Eso explica los elogios de Vitoria a Durando. Pero, Pereña Vicente, Luciano, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Universidad de Salamanca, 1954, pp. 19, 20, al anotar los influjos heterodoxos sobre Vitoria, destaca el de los humanistas (Erasmo,

> no contra galicanos y conciliaristas, se produzca con tanta reserva y **cercene lamentablemente la «Plenitudo potestatis» del Sucesor de San Pedro**...".
> "La «plenitudo potestatis» (decían Maior y Almain) reside en la Iglesia, no en el Papa, y de éste puede apelarse al Concilio. Los obispos reciben su potestad jurisdiccional inmediatamente de Cristo. Esta última opinión... fue también aceptada por Vitoria y defendida por él con todo el peso de su autoridad en la cátedra de Salamanca, y llevada por sus discípulos a Trento, donde brilló refutándola serenamente el talento teológico de otro español que también había conocido a Mair en París, **Diego Laínez**"[363].

Bien. Con su nominalismo moderado y ecléctico, Vitoria pudo echar agua gala en el fuerte vino hispano ortodoxo. A partir de él, las heterodoxias parisienses tomaron carta de ciudadanía española. Con tal éxito que, mientras en Francia, con simpatías o sin ellas, nadie confunde a un tomista con un nominalista, en España se sigue loando, en nombre de Santo Tomás, a quien introdujera a Ockham en Salamanca[364].

¿Cómo se pudo llegar a esta aberración..? Por sectarismo. Por querer defender lo indefendible. Por lealtad mal entendida al jefe de una Escuela. Por patrioterismo, el mismo que reluce a cada paso en la expresión "nuestro Vitoria". Por la cautela con que el mentado teólogo supo esconder sus verdaderos inspiradores, mechándolos con citas de los escolásticos genuinos. Por esa astucia que inclina a Günther Krauss a "incluir a Vitoria ya en el grupo de **los grandes enmascarados**, entre los que Descartes ocupa el puesto más destacado"[365]. O, por lo que fuera, habrá que convenir con el Padre F. de Lanversin, S.J. que en la España del siglo

Budé, Jacobo Lefévre d'Etaples) y el de los nominalistas (Maior, Celaya, Almain) y admite que los trasplantó a Salamanca, aunque "velándolos", por razones de prudencia política y nada más; cfr. El texto de la "Relectio de Indis", en: *Introducción*: a Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, etc.*, *cit.,* pp. CXC-CXCI.

365. Krauss, Günther, *La duda vitoriana ante la conquista de América*, en: "Arbor", Madrid, CSIC, 1952, t. XXI, p. 354.

366. Lanversin, F. de, S.J., *Accroissement des vertus d' apres Suárez*, en: "Dict. Spir.", I, col. 164; cfr. Urdánoz, Teófilo, O.P., *Obras, etc., cit.,* p. 939.

XVI enseñaron "los dos **aberrantes** de la escuela tomista, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto"[366].

De la mano de tres historiadores salmantinos hemos probado la auténtica filiación doctrinaria de Vitoria. Que no es otra que la que con un hilo dorado enhebra a Dante, con Ockham, con Marsilio, con Juan de París, con Juan Gerson, con Dubois, Ailly, Cusa, Durando de San Porciano, John Maior y Jacques Almain. Averroístas, naturalistas, racionalistas, nominalistas, galicanos, conciliaristas y eclécticos. Cuyo común denominador es su inquina contra el Papado. ¿Santo Tomás de Aquino..? ¡No tiene absolutamente nada que ver con esa gente! La teoría antipontifical, que Francisco de Vitoria impuso en España –y con la cual se negaría validez a la Donación Alejandrina de América–, era la misma de esos heresiarcas que, dice el P. Venancio D. Carro, tenían la "ventaja" de estar preservados de "los excesos de la teoría teocrática".

En otro volumen de nuestra obra, nos ocuparemos en extenso de Vitoria y sus discípulos. Mas, creíamos oportuno terminar acá la serie de escritores antipontificales medievales y renacentistas con quien se constituirá en el último eslabón de esta cadena intelectual que nos cortaría a los americanos el derecho a considerarnos hijos legítimos de la Cristiandad. Cómo, cuándo, dónde, y los demás interrogantes que suelen plantearse al lector acerca de la negación de la Plenitud de la Potestad Pontificia, pensamos que quedan aclarados.

8. Conclusión

Como era previsible, se ha establecido que la línea general de las tesis antipapales ha sido formulada por herejes y heterodoxos. No es un hallazgo muy original.

Un historiador nada sospechoso de simpatía por el catolicismo, Jacques Le Goff, señala que la crisis de la Cristiandad provino del abismo abierto entre razón y fe por los escritores no ortodoxos:

367. Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, de la: Historia Universal Siglo XXI, vol II, 4a. ed., Madrid, 1974, p. 279.

> "El tiempo de las síntesis –comenta– ha concluido. Se abre el del criticismo, el del escepticismo y el eclecticismo. También en este campo la crisis lleva al pluralismo, al voluntarismo, a lo arbitrario"[367].

Todos los historiadores de la filosofía concuerdan en que la aparición del nominalismo fue el signo de la ruina de la sabiduría cristiana. Si los



Pontificales modernos

filósofos no se ponen de acuerdo sobre el ser, no pueden ponerse de acuerdo sobre nada. Desconocidos los universales, las palabras que los identificaban perdían su sentido. Lo sobrenatural, ya sin asentimiento racional, se resolvería en fideísmo, por un lado, o en agnosticismo, por el otro. En la mejor de las suposiciones, en un indiferentismo frente a la más real de todas las realidades: la Encarnación de Cristo.

Rota la clave de la bóveda, el edificio medieval, la catedral gótica, se desmoronaría. Tal el papel principal que cumplieron las teorías que acabamos de revistar.

La Cristiandad sucumbió bajo el peso de esos martillos demoledores. Pero el Cristianismo subsistió. Se había intentado destruir la Iglesia atacando la primacía de Pedro. Mas, como la Iglesia tiene asegurada por su Fundador su perduración hasta el fin de los siglos, ella contestó con su Magisterio. Quien quiera recordarlo, que relea ahora los anatemas del "Syllabus". Y que tenga bien presente la admonición acerca de que todos los católicos "deben mantener firmísimamente" la buena doctrina "sobre el poder temporal del Romano Pontífice".

Luego: "Roma locuta, causa finita est". Para los cristianos, al menos.

Cuando los tratadistas adversos a la potestad papal advierten que todos los Pontífices de la Cristiandad sostuvieron la "plenitudo potestatis", y que los más notables escritores de esa Edad sustentaron con sus obras la posición del Papado, se suelen refugiar en un último y socorrido argumento. Entonces dicen que esas teorías se extinguieron con la aparición de las tesis "indirectas", en particular, las de la Escuela de Salamanca. Esto es, apelan a la argucia historicista del paso del tiempo cual fuente de verdad y de razón.

Si eso realmente hubiera acontecido, en nada cambiaría la realidad de las cosas ni la validez de las teorías. Que, de lo contrario, no estarían ellos a cada paso sacando a relucir al griego Aristóteles, o al medieval Tomás de Aquino.

Pero, resulta, que tampoco ese ardid funciona. Porque autores que suscriben la integridad de la Comisión Petrina los hubo en todas las épocas de nuestra Era. Y los sigue habiendo. Bastaría para acreditar este

---

368. Dr. P. Carro, Venancio D., O.P., *op. cit.* t. II, p. 42.

aserto el magnífico libro de Etienne Gilson, "Las metamorfosis de la Ciudad de Dios", publicado en 1952.

Típico de esa actitud intimidatoria, es el P. Venancio Diego Carro. Con la obvia finalidad de desalentar a cualquiera que quisiera objetar los planteos antipontificios salmantinos, alega que "entre los teólogos y juristas sucesores de Vitoria bien puede decirse que reina la unanimidad", y que "ante este plebiscito teológico" nada significa "un Solórzano Pereira, que en pleno siglo XVII acude a las viejas ideas, que estaban **bien olvidadas y enterradas** por los teólogos"[368].

Dado que él alude principalmente a España, refutaremos su aserción en la parte respectiva de nuestra obra, trayendo a colación los numerosos teólogos, politólogos, historiadores y juristas hispanos que rompieron tal "unanimidad", empezando por los que el mismo Solórzano Pereira cita, y terminando con Don Juan Donoso Cortés, quien en la segunda mitad del siglo XIX, escribía: "El Pontificado está sobre la Monarquía; el inferior (el Rey) tiene obligación de obedecer al superior; el superior (el Papa) tiene obligación de deponer a los soberanos que abusan y de condenar a los súbditos que resisten: en fin, es preciso restaurar ese derecho público de la Europa cristiana, abolido por la ambición de los soberanos o la insubordinación de los pueblos"[369].

Un artificio análogo, ya más generalizado, es el que usa Jacques Maritain al escribir: "De cualquier modo, no olvidemos que la doctrina del poder directo sobre lo temporal, no es sino una opinión teológica, y rechazada por todos los teólogos modernos"[370].

Para mantener esa manida hipótesis habría que comenzar por ignorar todos los autores estudiados por el historiador italiano, en 1908, A. Falchi, en su libro "Las modernas doctrinas teocráticas". No saber nada de la existencia de obras famosas en su tiempo, como el "Tratado del poder eclesiástico en sus relaciones con el poder temporal, dedicado al

369. Laurent, F., *op. cit.,* t. VI, p. 13.
370. Maritain, Jacques, *Primacía, etc.*, *cit.,* pp. 158-159.

Príncipe de los Apóstoles", del abate Peltier, publicado en 1857, o de la "Suma contra el catolicismo liberal", del abate Jules Morel, de 1870. Ni de los grandes estudios sobre el Primado Romano de Orsi, Ballerini, Mamachi, Zaccaria, Veith, Muzzarelli, etcétera. Ni de los ultramontanos franceses como André Duval, Maucler, Isambert, Gamache, Coeffeteau, Sponde, Louis Bail o Nicolás Cornet. Como de similar forma, aquellos que piensan que el influjo de San Agustín desapareció hace siglos, debieran prescindir de la lectura del estudio de José María Pemán, "El agustinismo del pensamiento contemporáneo" (Madrid, 1955).

Dados los límites cronológicos de nuestra temática, no es nuestro propósito contestar prolijamente esa estratagema historicista.

Por lo tanto, nos ceñiremos aquí a la exposición del pensamiento de unos pocos autores cristianos que, en distintos siglos de los Tiempos Modernos, han mantenido la Supremacía Petrina.

Con ese botón de muestra, creemos que la falsedad de la supuesta defunción del "agustinismo-político" quedará palmaria. Y, a ese efecto, trataremos sucesivamente a: Tomás Campanella, Joseph de Maistre, Louis Veuillot y Vladimir Soloviev.

1. La respuesta de Tomás Campanella (1568-1639)

Hasta hace muy pocos años, en el orbe intelectual hispano-parlante al menos, Tomás Campanella era exclusivamente conocido como el autor de una célebre utopía: la "Cittá del Sole" (1602, traducida al latín en 1629, como "Civitas Solis").

Eso no era nada más que una prueba de la crasa ignorancia hispano–americana en materia de doctrinas políticas. Similar a la referida a Sir Tomás Moro con su "Utopía". Como ni el inglés ni el calabrés se propusieron en esos libros otra cosa que describir el conjetural e ilusorio funcionamiento de sociedades naturalistas, con toda bastedad informativa se los exhibía cual escritores renacentistas semi-agnósticos. Desde que ni en "Utopía" ni en "Ciudad del Sol" se manifestaban los ideales políticos católicos de los que hicieron gala toda su vida sus respectivos autores.

Fama equívoca, pues, que obliga a un esclarecimiento previo.

a) La vida

El Fraile dominico Tomás Campanella es uno de los personajes más extraordinarios que produjo el Renacimiento europeo. "Temperamento impetuoso, combativo, un genio volcánico en perpetua ebullición", según el cardenal Pallavicini. Su vida fue un tormento constante (y torturas reales, le aplicaron). Como que transcurrió encarcelado la mayor parte de ella.

Nacido en Stilo, Calabria, en 1568, en el Reino de Nápoles, bajo el dominio de la Corona Aragonesa, profesó en la Orden Dominicana a muy corta edad. Dado que entre las múltiples facetas de su personalidad se hallaba su interés por las ciencias naturales, astronómicas y, aun, astrológicas, pronto escribió opúsculos –el más conocido es "De sensu rerum"– que le aparejaron graves consecuencias personales. Es decir: fue acusado y apresado. Desde 1591, la lista de sus sucesivas prisiones es la siguiente:

1a. Cárcel del Nuncio: de 1591 a 1592

2a. Cárcel del Santo Oficio: de 1594 a 1595

3a. Cárcel de la Santa Sabina: de 1595 a 1596

4a. Cárcel de Nápoles: de 1600 a 1626, sacado por los dominicos

5a. Cárcel de Tor di Nova: de 1626 a 1628, sacado por el Papa Urbano VIII

6a. Destierro en Francia, de 1634 hasta su muerte en 1639

La mayoría de esas prisiones estaban bajo la férula monárquica aragonesa o religiosa del Santo Oficio. Quien se hubiera pasado treinta y dos años encartado por esas instituciones, con toda probabilidad se hubiera transformado en un acérrimo antimonárquico y anticlerical. Pues... suce-

---

371. Firpo, Luigi, *Bibliografía degli scritti di T. Campanella*, Torino, 1940.

372. Napoli, Giovanni di, *Tommaso Campanella filosofo della restaurazione cattolica*, Padua, Dedam, 1947: obra fundamental para conocer el pensamiento político del fraile calabrés. También son importantes: el artículo de Máximo I. Gómez Forgues, *Tomás Campanella. Apuntes para una semblanza de su vida y de su obra,* en: "Ciencia y Fe", Madrid, 1953, n. 33, pp. 19-38; Treves, P., *La filosofía politica di T. Campanella*, Bari, Laterza, 1930; De Mattei, R., *La politica di Campanella*, Roma, 1928. También, por supuesto, las monografías de Romano Amerio: *La politica di Campanella*, en: "Revista di Filosofia Neoscolastica", Milán, 1928, n. 20, pp. 311-328; *Attualitá di T. Campanella*, en: "Convivium", n. 13, 1941, pp. 554-574; *Il problema esegetico fondamentle del pensiero campanelliano*, en: "Riv. di Fil. Neosc.", 1939, n. 368. Obras: Bellini, P., *Respublica sub Deo*, Firenze, 1986; Diez del Corral, Luis, *Campanella y la monarquía hispánica*, en: "Rev. de Occidente", 2a. época, n. 53, agosto 1957, pp. 159-180; Truyol S., Antonio, *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Madrid, 1968; Corsano, A., *T. Campanella*, Bari, Laterza, 1961.

dió todo lo contrario. Nadie, como Campanella, en ese siglo, defendió los derechos del trono y de la Iglesia.

Uno de sus primeros exégetas, Luigi Amabili en 1887, aplicando una lógica natural, creyó ver en el sentido de las obras políticas de Campanella una "simulación", encaminada a obtener el favor de sus carceleros.

Pero no era, en modo alguno, así. Los investigadores contemporáneos del caso –que forman legión; al punto que Luigi Firpo ha coleccionado la bibliografía respectiva–[371], encabezados por los dos mayores eruditos, Romano Amerio y Giovanni di Napoli[372], han demostrado, acabadamente, que su ideario "teocrático" era absolutamente genuino. Han establecido que el abrazamiento de esa doctrina, en la cárcel, obedeció al influjo de las revelaciones de Santa Brígida de Suecia ("quien me concilió con Cristo", dice). Tanto que, ya en libertad, e instalado en Francia, bajo la protección del cardenal Richelieu, se mantuvo en sus ideales monárquicos y pontificios.

Su única variación, en esas materias, fue la referente al papel histórico-providencial que le adjudicaba a la Corona Española. En sus primeros escritos –"Discorsi ai Principi d'Italia", 1607; "De Monarchia Hispanica", 1601; "De Monarchia Christianorum", 1593; y "Monarchia Messias", 1606– proponía el restablecimiento de una Monarquía Universal, pontificia e hispánica, a la vez. Luego, en "La Monarchie delle Nationi", 1635, mantendrá su ideario, pero reemplazando la corona española por la francesa, porque, en su entender, España ha mostrado su "repugnancia al propio Hado y a la misión divina" que le habría sido conferida.

Mas, siempre propugnó la "plenitudo potestatis" del Romano Pontífice, "Rex et sacerdos summus". No admite las teorías de la potestad indirecta del Papa "in temporalibus", sino que le atribuye "potestas directissime in omnibus":

> "Cristo es la primera Razón, Sabiduría y Verbo de Dios Padre... Por lo tanto, el Vicario de la primera Razón y de la primera Sabiduría es cabeza y pastor de todos los hombres racionales; y, por lo mismo, de todo el mundo humano... El Papa «omnia

---

373. *Lettere di Tommaso Campanella*, Milano, Spampanato, 1927, pp. 38-50; cfr. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, p. 245 y nota 12.

> potest»; pero, como dice San Pablo dos veces, «directissime in omnibus»"[373].

La diferencia de Campanella con los antes mencionados "agustinistas-políticos", en la apreciación de los comentaristas modernos, es que el calabrés es un "teócrata-orgánico". O sea: que estaba al cabo de cuanta doctrina negatoria de la potestad temporal pontificia había circulado, y las refutó a todas.

Polemista osadísimo, disputador e inquieto, arremetió contra los convencionalismos del Renacimiento. Atacó la política naturalista de Nicolás Maquiavelo, el racionalismo de ciertos cristianos que exaltaban a Aristóteles, sin las correcciones de Santo Tomás, el fideísmo luterano-calvinista, y alertó sobre el peligro de la invasión del Islam. El P. Guillermo Fraile, dando buena muestra de su criterio histórico, observa al respecto que:

> "**Imaginaba** una gigantesca conspiración contra la fe, en que entraban en el naturalismo del Renacimiento, el individualismo luterano, la sofística de Aristóteles, la hipocresía de Maquiavelo, el utilitarismo político, la incredulidad de Pomponazzi, la sagacidad de Calvino, la impiedad de Averroes y la amenaza de los turcos. Era necesario emprender una cruzada entre todos, y se entregó a la empresa con su carácter violento y arrebatado, con ardor vehemente y con una exaltación seudo profética"[374].

Que su estilo vital era meridional, no cabe la menor duda. Pero que "imaginara" esos peligros para la ortodoxia católica, es ya harina de otro costal. La de los que repudian el Concilio de Trento, que, precisamente, denunció y condenó varias de esas "imaginarias conspiraciones contra la fe".

---

374. Fraile, Guillermo, O.P., *op. cit.,* t. III, pp. 242-243.

375. Campanella, Tomás, *La monarquía del Mesías. La monarquía de las naciones,* traducción del latín, introducción y notas críticas: Primitivo Mariño Gómez; Presentación: Antonio Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 146, 14. Un mayor desarrollo de estos temas en: Campanella, Tommaso, *Cristologia. Inedit Theologicorum, Liber XVIII*, texto crítico y traducción a cargo de Romano Aerio, Padova, Cedam, casa editrice dott. Antonio Milani, 1958.

En realidad, Campanella fue un hombre fiel a su lema: "nunquan tacebo" (nunca callaré). Que, más allá de sus errores intelectuales o de sus excesos vitales, mostró una lealtad a la Iglesia que muy pocos, para no decir ninguno, hubiera mostrado en sus trágicas circunstancias.

Y es ese testimonio de vida el que repugna a los fríos disecadores adictos al pensamiento salmantino. Porque, justamente, Campanella puso al descubierto las falsías de Vitoria, de Soto, y demás seguidores de esa Escuela, a los que denominó "pseudoteólogos". Emparentándolos, como correspondía, con las tesis condenadas de Marsilio de Padua.

Campanella que ha leído a Dante, a Marsilio, a Lutero, a Maquiavelo, a Erasmo, a los averroístas, a los salmantinos... a todos confuta. Asume la proposición básica de la Modernidad, y contesta:

> "Pues **el hombre no es un fin en sí mismo** ni a sí mismo puede darse felicidad, ni siempre es feliz. Es más, fenece antes de que la república fenezca, a la que regía para sí como su fin".
> "Luego Dios, que puede dar la felicidad que existe por siempre, es el fin de la república, y el Papa que procura este fin directamente, procura también los medios, según toda filosofía"[375].

Los fines y los medios adecuados a los fines. Ahí está el meollo del asunto político. Los críticos contemporáneos juzgan a Campanella como un "anacrónico", porque no se rindió ni a los fines ni a los medios propuestos por la Modernidad. Lo censuran por su negativa a separar lo espiritual de lo temporal, y por afirmar que "el alma de la república es la religión". Pero ésta no es una cuestión cronológica, sino eterna. Los salmantinos, que se refugian en el historicismo para impugnar a Campanella, alegan que éste era un resabio medieval, mientras que su maestro sí es un hombre del Renacimiento. En todo caso, ignoran que, como dijera Henri Matisse, y lo confirman la historiadora Régine Pernoud: "La Renaissance c'est la décadence"[376]. Habrá, pues, que ver quién quedó del lado de la decadencia...

b) La obra

b.1. La Biblia:

---

376. Pernoud, Régine, *Pour en finir avec le Moyen Age*, París, Du Seuil, 1977, p. 17.

Dado que el problema que abordamos es, ante todo, teológico, y puesto que los teóricos antipontificales habían hecho hincapié en ciertos pasajes bíblicos, lo primero y principal que se propuso Tomás Campanella fue demostrar sus errores exegéticos.

A ese efecto, tomó la versión más divulgada, la de Marsilio de Padua, y la fue respondiendo detalladamente. Contestación que, a modo de síntesis, es la siguiente:

1. A la interpretación del versículo "Mi reino no es de este mundo" (Jn. 18, 36):

> "... digo que Jesús respondió a Pilato que era rey, pero no de este mundo. Y cierto, de esto de ninguna manera se sigue el «luego no en lo temporal», sino que quiso decir: «Yo no he sido constituido rey a la usanza de los hombres, sino al **modo divino**». De ello se sigue que tenía más derecho a reinar. Luego debía reinar en lo espiritual y, consiguientemente, en lo temporal. **Quien puede lo más puede lo menos**, dicen los filósofos y los legistas. Y Santo Tomás... hace uso de este razonamiento...".

2. A la interpretación del versículo: "Dad al César lo que es del César" (Mt. 22, 21):

> "Aquellas palabras: «Lo que es del César, al César, y lo que es de Dios, a Dios», **no hacen división** del principado en el reino de Cristo, sino que fueron dichas para reprender a los falaces interrogadores en su astucia, que querían acusar a Cristo de rebeldía al César... Pero **todo es de Dios** y nada es del César, a no ser en cuanto depende de Dios... ¿pues qué tiene el César que no haya recibido?..".

3. A la interpretación del versículo: "¿Quién me ha nombrado vuestro juez?" (Lc. 12, 14):

> "... cuando dicen que Cristo no quiso juzgar en lo temporal; pero una vez que le pidieron dividiese entre hermanos la herencia dijo: «¿Quién me ha constituido vuestro juez y repartidor?». De ello deducen que no ha sido enviado por el Padre para juzgar lo secular, sino sólo para predicar lo espiritual y quizá para juzgar. Yo respondo que Cristo **todavía** no había asumido el dominio temporal que adquirió por **derecho de redención después de la muer-**

te... Luego, como había de juzgarse por la ley (de Moisés, no por la cristiana), **rehusó el juicio de la ley antigua, pero no de la nueva**...".

4. Al mismo versículo y al que dice: "No vino el hijo del hombre a juzgar al mundo... ni a ser servido" (Jn. 3, 17; 12, 47):

"... Y aunque hubiera dicho Jesús: «No vino el Hijo del hombre a juzgar al mundo, sino para que se salve por Él»; sin embargo, dijo también: «... sino que todo el juicio lo ha entregado (el Padre) al Hijo» (Jn. 5, 22). Y no se entiende tan sólo del último, al fin de los tiempos, sino de todo y de siempre... Y si todavía aquellas palabras: «no para que juzgue al mundo» se aducen en litigio, entonces sería necesario también suprimir el tribunal eclesiástico más que el temporal de los obispos. Sin embargo, lo mantuvieron los apóstoles como creado por Cristo, diciendo Pablo a Timoteo: «No admitas una acusación contra un anciano si no (está) basada en dos o tres testigos» (I Tim. 5, 19). Pero para que creas que el juez eclesiástico juzga también causas temporales, dice a los corintios: «... si tenéis (que ir) a tribunales para asuntos de la vida ordinaria, ponéis...» (I Cor. 6, 4). Además, les advierte que constituyan juez que sea sabio en la Iglesia, y demuestra que los juicios seculares pertenecen al juez eclesiástico, y mucho más: «¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles, y con más razón (podéis juzgar) los asuntos de la vida ordinaria?» (I Cor. 6, 3). ¿Más claro?...

«... digo que Cristo vino como redentor en forma de siervo y no de señor. Pero esto es también dominio temporal. Pues al redentor compete **el dominio de la cosa que era suya**, por cualquier razón nueva con que redima. Pero Él redimió las almas y los cuerpos y bienes externos a ellos anejos, pues hizo y enseñó que de ellos usemos sin pecado... y enseñó a los apóstoles, y consiguientemente, a todos los príncipes, que la potestad que, según naturaleza, tenemos de Dios sobre las cosas creadas por el mismo Dios, no por nosotros, es para nosotros mismos cierta especie de servidumbre y es servir a la república por Dios, **no dominar en provecho propio**... como hacían los gentiles...

Luego debe el príncipe **regir, no dominar**, pues Dios es señor único por sí mismo. Y este regir es trabajo y servidumbre...".

5. Al versículo en que Cristo le dice a Pedro: "Envaina tu espada" (Mt. 26, 52):

"Y mostrar la otra mejilla es consejo para los particulares, porque no quita la espada, remedio necesario para la república... que para hacer esto (corregir a los errados) se requieren fuerzas temporales y, como se dice, brazo secular contra aquellos que no obedezcan a las exhortaciones y no se reprimen con excomuniones y otras penas espirituales. Luego Cristo asumió y legó ambas potestades a la Iglesia, si es que no es un **legislador disminuido**, sino suficiente para sí y los suyos... Luego también ambas espadas... Cristo es legislador perfecto de todos los pueblos. Para la ley se requieren dos virtudes. La primera, la directiva... La segunda, coercitiva... De lo contrario, no sería verdadera ley, sino una especie de **precepto-filosófico**, que no puede obligar... Luego se requiere también la espada material. De lo contrario, la ley de Cristo sería como la **ley de Platón**, persuasión de la razón tan sólo...".

"... la fe hay que persuadirla, no imponerla, según San Bernardo. Pero ningún santo niega el uso de la espada como medicina una vez aceptada la fe. Calle el infeliz Erasmo... También Cristo, dijo además, que en tiempo de persecución, quien no tiene espada venda su túnica y compre una espada (Lc. 22, 36). Y San Pedro respondió: «He aquí dos espadas», como príncipe de todos. Y Cristo añadió: «Basta». No le reprendió porque llevaba espada. Y es lícito afirmar que no sólo aquella vez, sino casi siempre, Pedro llevaba espada y los alfanjes de los pescadores, según su costumbre, pues cortó la oreja a Malco. Ni Cristo dijo que nunca llevara espada, sino «envaina tu espada». Donde diciendo «tu» es claro que Pedro tenía espada propia, como expone San Bernardo a Eugenio («De consideratione libre quinque ad Eugenium papam», 1.IV cap. III;

---

377. Campanella, Tomás, *La monarquía, etc., cit.,* pp. 77, 134, 112, 113-114, 73, 46, 48, 65, 66, 70, 71.

> PL CLXXXII, p. 775 ss.). Y la razón de Cristo era, no porque prohibió la espada, sino porque debía morir y quería que no impidiese su pasión. De donde sigue: «El cáliz que me dio mi Padre, ¿no quieres que yo lo beba?» (Jn. 18, 11). Y otro evangelista dice esta razón: «Porque quien tuviere espada, a espada morirá» (Mt. 26, 52), dando a entender que no se debe usar la espada sin razón, ni donde no es útil. Porque Pedro, al ir contra tan gran multitud, fácilmente podría ser muerto por ésta. Y la guerra justa no se sabe emprender si no es **con suficientes fuerzas** para castigar a los culpables, como enseña Santo Tomás («Sum. Th.» 2-2, q. 123, a. 5)... Cristo manda que se compre espada para mostrar que no le falta la potestad de resistir"[377].

A todos esos, que les encanta etiquetar, a fin de descansar muelles en la almohada de sus inventados casilleros ideológicos, Tomás Campanella les ofrece una pequeña labor. Que intenten contradecir su exégesis ortodoxa, fundada en la Patrística y la Escolástica, en lugar de contentarse con llamarlo "hierócrata" o "agustinista-político". Esos mismos, que suelen contar por única formación teológica una especie de sentimentalismo angelical, aunado a un culto supersticioso por las formas políticas modernas, los llama a que lean la Biblia, y le respondan... si pueden.

b.2. Cristocentrismo:

Quienes se desvelan por dar con un rótulo apropiado a estas doctrinas, tildándolas de "teocráticas", "hierocráticas", "sacerdotales", "ministeriales", "curialistas", "agustinistas", etcétera, no desean acudir al único título ajustado: cristocéntricas.

Porque el centro de la teoría y de la historia reside, para sus expositores, en el Verbo Encarnado. Por y con la Redención de Cristo se explica todo, o nada se explica.

Luego, Tomás Campanella, consciente de ese inalienable punto de partida, desenvuelve también su doctrina política, de la "Respublica sub Dec".

Así, fija esta proposición fundamental:

> "Jesucristo, Dios y hombre, señor de todo lo temporal y lo espiritual, instituyó un único principado sobre todos los principados humanos con ambas potestades en la persona de San Pedro, príncipe de los apóstoles, y en la de sus sucesores...".

El vínculo perfecto entre los hombres consiste en su religación con Dios. Esa es, dice, la "religión natural" o innata, a la que se adiciona, la religión "positiva", que es la revelada, y, por ello la única verdadera. Por la Revelación, nos consta la Institución de la Supremacía Petrina. Entonces:

> "el vínculo supremo de unión social consiste en la religión, la cual une a todos los hombres bajo el Pontífice Romano, y en último término con Dios: «Unitio autem non est nisi a Prima Unitate»".

De lo que sigue que: "el derecho natural depende del derecho divino, eterno".

Al fijar esta sentencia, Campanella se enfrenta directamente con los exponentes de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Diego de Covarrubias, a quienes califica de "seudoteólogos". Se hace cargo de su argumento naturalista acerca del origen del poder, y lo contesta de esta forma:

> "El engaño y simulación de estos teólogos depende de que antes del Mesías había sido instituido el poder laico; por ello creen que éste no depende del Papa, pero no ven que su fundador fue Cristo, sabiduría eterna, por quien reinan los reyes...".
> "... y por la ley natural, y él mismo después fue su corrector por ley de la gracia, quien también instituyó sobre todas estas potestades, aunque preexistentes, pero siempre dependientes de él, **una potestad nueva y suprema**, que contiene todas las cabezas particulares en sí misma, como principado y cabeza universal del mundo...".
> "Decimos también que Cristo encarnado no nos dio la potestad de comer ni de andar, pues ya nos la diera antes, sino que sólo enseñó **de qué manera realizar racionalmente estas acciones**, según la ley de Dios, para no ser excluidos del reino celeste. Así, también no dio espada, elección, sucesión, pues ya las había dado, sino que solamente **corrigió** y puso una única cabeza sobre todo, y hay que decir que de ella depende todo".

Tras romper la base del alegato naturalista, desenvuelve la temática de la potestad de Cristo como legislador y juez universal, que acabamos de ver por sus exégesis bíblicas. Añade que el Redentor ejerció ese imperio efectivamente:

> "cuando triunfó sobre el asnillo y arrojó a los vendedores del templo".

Realeza que en la Sagrada Escritura no encuentra limitación alguna. Luego:

> "es menester que o no haya recibido parte alguna de poder temporal o haya recibido el poder total".

En tanto que creyente, acepta el Sermón de la Ascensión: "Data es mihi omnis potestas in coelo et in terra" (Mt. 28, 18). De lo que infiere, con lógica:

> "contra quienes niegan la espada material a la Iglesia, que Cristo, en cuanto a Dios y hombre a la vez, por derecho eterno y natural y después por derecho de redención, le conviene la doble potestad... Luego también ambas espadas".

Con ese pórtico, entra en el análisis de las causas temporales en las que debe entender la Iglesia. A diferencia de ciertos medievales que exageraron las atribuciones de la Sede Apostólica, Campanella procede a distinguir:

> "Pero no deben apelarse todas, a no ser las que atañen **a toda la comunidad del cristianismo** o de sus vasallos, como enseña Santo Tomás, por el bien de la fe o por crímenes enormes. De otro modo sería producir litigios y rebajar la autoridad apostólica a **menudencias**".
> "Dicen también otros canónicos: «No se ingiera el Papa en el gobierno secular, y que observe las leyes imperiales en lo temporal». Pero, no ciertamente, que no pueda esto el Papa, como bien considera Bernardo, sino porque **no conviene**, y para que **no se confundan los oficios o deberes** de los miembros, ni la dignidad mayor pase a oficios menores".

Tal su modo de esclarecer el tema de las "causas maiores" de la Cristiandad; con el que disipa el argumento del "confusionismo" agustinista.

Dado que su práctica implica una casuística de "facto", apela a la historia para ejemplificar:

> "Pues todas las controversias importantes se llevan ante el papa y por éste se resuelven. Gregorio VII, Papa, depuso a Enrique IV, emperador. Inocencio III a Otón IV. Inocencio IV a Federico II. Alejandro III al otro Federico. Gregorio III al emperador León III. León III, Papa, trasladó el imperio de los griegos a los galos. León VIII, de los galos a los alemanes. Gregorio V creó los electores del Imperio, y del Papa reciben la confirmación y la corona, la unción y la espada. Zacarías I privó de su reino a Carlomagno (sic), rey, porque era inútil. Otro privó a Childerico por lo mismo. Adriano I depuso a Desiderio, rey de los longobardos. Otro sometió al rey de Inglaterra a tributo. Otro privó al rey de Navarra. Otro reformó el reino de Portugal y dio el título regio. Otro forzó al rey de Hungría a ayudar a Jerusalén, conminándole con la deposición. **Alejandro VI** repartió el orbe **como supremo juez del mundo** a los reyes de Castilla y de Portugal. Otros depusieron a Manfredo y Rogerio y crearon generales, reyes y príncipes y dieron títulos y pusieron y depusieron, como consta en la historia, e hicieron todo según la profecía de Jeremías en la persona de Cristo: «Para arrancar y para destruir, para asolar y para demoler, para edificar y para plantar». Ciertamente, nunca se ha verificado de una manera total esta profecía, a no ser en el Papado, y corresponde a aquella universal propuesta a Pedro: «Todo lo que desatares... o atares». Además, lo mismo se prueba en la extravagante de Bonifacio VIII («Unam Sanctam», n. 76)...".

Y prosigue asociando historia y doctrina:

> "Luego lo secular es de lo espiritual y el cuerpo de la cabeza. También de derecho divino, pues a Pedro se le dijo: «Apacienta mis ovejas», y no al contrario. También de derecho positivo, pues al reconocer esto Constantino, también todos los emperadores... hasta Carlomagno, obedecieron al Papa. Y por la autori-

> dad de cuatro grandes concilios. También porque San Esteban y Zacarías autorizaron a Pipino para defensa de la Iglesia. Adriano trasladó el Imperio a Carlomagno. Y Gregorio V lo trasladó a los alemanes. Posteriormente, todos los emperadores germánicos, excepto los apóstatas, sirvieron a la Iglesia, y ella misma puso reyes y emperadores, como a ella convenía...".
>
> "Asimismo añade (Santo Tomás) que puede cambiarse el Imperio por un triple derecho: divino, natural y positivo, en dos casos: o para bien de toda la fe o por razón de delitos graves, según la profecía de Jeremías: «...para arrancar y destruir, para asolar y demoler», por los delitos; «para edificar y plantar», por el bien de la fe".

Abunda mucho más en razonamientos históricos (no siempre exactos) y jurídicos. Ahí se muestra un buen conocedor del Derecho Canónico. Cita el canon "Omnis oppressus" (C. II, q. 6, c. 3, "Corpus Iuris Canonici", ed. Friedberg, vol. I, col. 467), y las Decretales de Inocencio III ("Novit", en: "Corpus", cit. II, col. 242; "Solitae", en: "Corpus", cit., II, col. 196). De todo lo cual concluye que Dios puso:

> "al frente de todas las naciones un padre común"[378].

b.3. La Monarquía Universal:

Si bien, como dijimos, Campanella cambió el destinatario de la Corona que debía secundar al Romano Pontífice en la reconstrucción de la Cristiandad, su obra más enjundiosa colocaba en el rey español esa dura y noble tarea.

En la "Monarquía del Mesías" anunciaba:

> "Luego la espada de Carlomagno y de Constantino y de los españoles, que como vasija de alfarero, hará añicos a la gentili-

---

378. Campanella, Tomás, *La monarquía, etc.*, *cit.,* pp. 34, 44, 128, 48, 65, 130, 140, 101, 105, 27; Fraile, Guillermo, *op. cit.,* III, p. 253.

379. Campanella, Tomás, *La monarquía, etc.*, *cit.,* pp. 56-57.

dad y a los enemigos de la Iglesia, es la espada de Cristo, de quien deben reconocer que la recibieron él y su vicario"[379].

En otro volumen de nuestro trabajo insertaremos las páginas pertinentes a la refutación de la teoría de Vitoria y Las Casas sobre los "justos títulos" de la dominación ibérica en las Indias Occidentales. Mas, creemos que acá es conveniente reproducir su introducción al tema.

Esa posición ha sido muy bien sintetizada por el gran historiador chileno Mario Góngora, uno de los escasos conocedores americanos de las ideas políticas de Tomás Campanella.

Él nos dice:

> "Según la grandiosa imagen del capítulo II de Daniel, la estatua en que figuran las cuatro monarquías mundiales –tradicionalmente interpretadas como Babilonia, Persia, Macedonia, y Roma– vendrá a tierra imprevistamente por una piedrecilla que golpeará los pies de hierro mezclado con barro, y se iniciará la Quinta Monarquía, el **Reino Mesiánico**. Ese Reino se ha iniciado ya espiritualmente **desde la Encarnación**, dice Campanella, **pues Cristo tenía la plena realeza, y la ha transmitido a su Vicario el Papa, quien es igualmente rey espiritual y temporal**. La donación de Constantino y la de Carlomagno no han hecho sino confirmarlo. Con todo, la teocracia papal tan sólo inicia (incoepit) esa monarquía, que ni espiritual ni temporalmente ha cobrado su **plena figura**, que se realizará en un futuro inminente...".
>
> "El fraile napolitano se ha esforzado pues en unir dos extremos habitualmente contrapuestos en la historia de las ideas: la renovación escatológica y la teocracia güelfa. Como escribe Giovanni di Napoli, «se debía en suma **volver al Medioevo, pero sistematizándolo**» («Tommaso Campanella, Filosofo della Restaurazione Cattolica», Padua, 1947, p. 476); lo que fue un hecho muy parcial y fragmentario, sería ahora una idea hierocrática realizada en perfección. Campanella utopiza la Edad Media. La difícil unión entre aquellos dos extremos se refleja en los nombres de la Ciudad Santa. Roma fue llamada Babilonia

por San Pedro, pero era la Roma pagana; desde Constantino, mereció ser llamada Jerusalén y ser centro del Cristianismo; pero la Monarquía del Mesías volverá con todo a tener por centro la **Jerusalén restaurada**. El Papa es rey-sacerdote, como Melchisedec... El Papa une ambas potestades, como mantuvieron los canonistas güelfos (suelen citar al Hostiensis), **contra los teólogos de la escuela de Salamanca** y contra su contemporáneo el jesuita Belarmino, quienes sólo afirmaron la potestad indirecta del Pontífice en lo temporal. Soto y Covarrubias son **impugnados repetidas veces**, particularmente en la «Monarquía del Mesías». Ello no significa que Campanella quiera abolir los reyes, sino **un poder de dirección, enmienda y deposición** («Monarchia Messiae», ed. Padua, 1939, p. 65)...".

"El rey de España tiene entre los reyes un lugar privilegiado en el plan providencial, es... El «Ciro, Cristo mío», a quien se dirige Dios para prometerle que las gentes le estarán sometidas, en el pasaje de Isaías 45, 1. Será el flagelo de Dios... librando del cautiverio a infieles y herejes. Es el «**dilatator Evangelii Dei**» («Monarchia, etc.», cit., p. 74); el brazo del Mesías, el anticipador y principal instrumento del futuro Reino Mesiánico... España, la última nación occidental, al borde del océano... El título de «Rey Católico», que se le dio al de España «sin pensar en este sentido» implica **la monarquía universal**".

"La causa de Campanella fue, escribe Truyol («Dante y Campanella», Madrid, 1968, p. 154), «la causa arcaizante y moderna, mística y burocrática, autoritaria y supranacional de la Monarquía hispánica». Escribiendo en un momento en que éste unía las coronas propiamente española y la portuguesa, esperaba de su poder no solamente la expansión del cristianismo, sino también, muy modernamente, el aumento de las ciencias cosmográficas y astronómicas, el conocimiento de los con-

> tinentes y de los océanos, como lo propone en el capítulo X de su «Monarquía Hispánica»".
>
> "Desde ambos extremos, el Papado y la monarquía hispánica, se acerca Campanella al problema de los justos títulos de dominio de las Indias, ya envejecido en el siglo anterior, pero que en pleno XVII recobrará una presencia ilusionista y barroca en los escritos del napolitano. El Hostiensis aparece de nuevo como autoridad en favor del pleno derecho papal, contra Soto y Covarrubias. La teocracia arcaizante de nuestro autor, su predilección por argumentos bíblicos e historizantes, contrastan con el puro jusnaturalismo **ahistórico** de los teólogos de Salamanca del siglo XVI. Este rasgo se reencuentra también, parcialmente, en el jurista Solórzano Pereira: es un rasgo dominante en el Barroco... El Papa, señor en virtud del «lo que ligares sobre la tierra...», puede dar la investidura del verdadero rey al monarca español, pero cargándolo siempre con el deber y misión de ser «**dilatador**» del Evangelio y hacer justicia contra los crímenes e idolatrías de los indios. Cristo es el Redentor, y a la vez Razón Eterna, la «**Razón Suma Encarnada**», y en este último carácter sus vicarios y ejecutores deben reprimir la irracionalidad de los bárbaros, sometiéndolos a reinos civiles"[380].

En ese resumen, se acentúan ciertos errores doctrinarios de Campanella. Su profetismo, que devendría en milenarismo y utopismo. Achaques bastante comunes a los escritores religiosos del Renacimiento. En cuanto a su mesianismo, la aclaración que cabría es la que hace otro extraordinario escritor chileno, en este caso teólogo y filósofo de nombradía internacional, el P. Osvaldo Lira SS.CC. Él, al considerar el mesianismo ruso de Vladimir Soloviev, indicaba que con cierta ligereza se suele censurar el mesianismo. Lo efectúan aquellos que, por su seudo-angelismo o desasimiento de lo terrenal, desean despojar a la Iglesia de su condición militante y de su visibilidad

---

380. Góngora, Mario, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1980, cap. "El Nuevo Mundo en el pensamiento escatológico de Tomás Campanella", pp. 51-53.

381. Lira, Osvaldo, *La vida en torno. Ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 81.

temporal, olvidando la genuina misión histórica del Mesías-Rey. Y, a su propósito, asentaba:

> "La única convicción de tipo mesiánico que puede considerarse aceptable para un pueblo no elegido de antemano por lo que es, es la de hacerse elegir por lo que «haga». Tal es, si bien se mira, el caso del pueblo español. Porque su mesianismo puede descubrirlo todo aquél que sepa ver. Claro está que se trata de un mesianismo no cerrado ni exclusivista, sino amplio, generoso, abierto, consistente en querer –a veces hasta exageradamente– que todos reconozcan la Verdad, así, con mayúsculas"[381].

Campanella, insospechable de hispanofilia interesada, le adjudicaba a Iberia esa misión mesiánica desde su perspectiva de cruzado renacentista contra el Renacimiento. Digamos de paso, que su "anacronismo", como sus equivocaciones, no obedecen a su medievalismo, sino en tanto y en cuanto paga tributo a su propia época. Y, cuando se volvió contra España, lo hizo porque creyó ver en ella una "prevaricación" a su destino evangelizador. Por lo cual, le anuncia que sería despojada de sus dominios como castigo divino:

> "La viña será arrendada a otros labradores".

En todo caso, en "La monarquía del Mesías", publicada en Iesi, en 1633, retomaba la noción imperial de la Defensio Fidei:

> "el rey de los españoles, como brazo del Mesías, ocupa el Nuevo Mundo, para el que no tiene derecho alguno, si no es en cuanto **defensor de la fe evangélica** y propagador del Evangelio de Dios... Allí vemos que también el Papa, no como árbitro, sino como juez y señor, había dividido la tierra, porque es señor en cuanto vicario del Mesías, «de mar a mar», y recibió como posesión los confines de la tierra, y todos los reinos, en cuanto que son racionales, son cristianos por Cristo en su primera razón, explícita o completamente, o por lo menos, implícita e incompletamente. Pero en cuanto a irracionales deben ser obli-

> gados a guardar el derecho natural, como enseña Aristóteles en su «Política» (I, 1254 a)...".
> "Y el Evangelio no se introduce por la fuerza, aunque se defienda con las armas, pero por la fuerza se arranca la barbarie de aquellos que comen carne humana y utilizan la sodomía y la idolatría más bestial. Y que el Papa tiene derecho para ello, nadie lo niega, si no es quien ignora que Cristo es Verbo y razón de Dios y Mesías universal y no cabeza de secta".

Acá, como en Juan Ginés de Sepúlveda, se mezclan incorrectamente argumentos cristológicos y aristotélicos; quizás, en su afán polémico contra Soto y Covarrubias. De todas maneras, lo que importa es su acento en la "plenitudo potestatis" del Papa "dominus orbis"; sobre la que concluye:

> "Y el Pontífice, sin duda, es juez también de estas naciones...".
> Pero preguntas: "¿Dónde recibió el Papa esta autoridad?".
> "Respondo: En aquello «lo que atares o desatares...»... y «te daré los pueblos en herencia y en posesión los polos de la tierra. Los romperás con vara de hierro, como vasija de alfarero los harás añicos» (Sal. 2, 8-9). Y, ciertamente, así rompió el rey hispano las naciones, cumpliendo las profecías...".
> "Y esa espada española es la misma espada que debe blandir el Mesías... Todos los príncipes tienen la espada mística de David, pues son defensores de la Iglesia de Dios, están sometidos a los Pontífices como miembros a la cabeza"[382].

Si se tiene presente que en España abundaba el discurso contrario, el de los salmantinos que negaban tanto al rey como al Papa derecho de soberanía, se entenderá mejor el alcance de las sentencias de Campanella.

Precisamente, Antonio Truyol y Serra –quien con Primitivo Mariño Gómez, ha tenido el mérito loable de traducir y editar la obra campa-

---

382. Campanella, Tomás, *La monarquía, etc.*, *cit.* pp. 138-139, 161, 170.

383. Campanella, Tomás, *La monarquía, etc.*, *cit.* pp. XV, XVII.

384. Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de estudios Políticos, 1959, p. 113, nota 38. El largo estudio de Meinecke adolece

nelliana, silenciada por los demás tratadistas hispanos–, no puede menos que apreciar esa circunstancia. En cuanto salmantino militante, juzga "anacrónica" la defensa de Campanella. Pero, al mismo tiempo, admite que éste poseía "ideas robustas, no siempre equilibradas y armónicas", con las que compuso "**la teoría más lograda** de esa modalidad peculiar de sociedad política que fue el Estado imperial español bajo la Casa de Austria", por lo que merece el título del "teórico de la monarquía hispánica supranacional de la Casa de Austria"[383].

Dato cierto que torna más inexcusable la conspiración del silencio que tejieron los historiadores de las ideas políticas españolas en torno a este abnegado y perseguido fraile italiano.

Bien. Esa es, sucintamente, la respuesta de Tomás Campanella a los escritores antipontificales.

Que retoma los argumentos medievales y los reactualiza. La "organicidad" o sistematización que los investigadores han hallado en sus ideas, obedece a las exigencias de la controversia moderna.

En nuestro entender, hay dos puntos en los que Campanella sobresale. Uno, es su anti-maquiavelismo. Esto lo advierte bien Friedrich Meinecke, quien lo llama "grande", y reconoce que:

> "fue quien más profundamente combatió el maquiavelismo entre todos sus contemporáneos"[384].

El otro, reside en su apego a las Sagradas Escrituras, tan denostado por los agnósticos comentaristas. Pero, Campanella sabía perfectamente dónde se debía centrar el debate cuando escribía:

> "Nosotros disputamos a partir de Aristóteles, no de las escrituras de Dios, y por lo mismo nunca encontraremos la verdad"[385].

Ahí estaba el "quid" de la cuestión. Donde, justamente los "seudoteólogos" naturalistas de Salamanca no querían poner el acento.

---

de la falta de compulsa de "La monarquía del Mesías". Cree él haberla suplido con otras referencias, al decir: "no nos parece que nuestra exposición haya sufrido por la renuncia forzada a consultar «Monarquia Messiae»". Mas, no es así, ya que por esa carencia involuntaria no consigue penetrar en el fondo de la concepción providencialista del dominico calabrés». Sobre el mismo tema: Diez del Corral, Luis, *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo*, Madrid, 1975.

385. Campanella, Tomás, *La monarquía, etc.*, *cit.* p. 165.

Claro que ellos, con casi todos su seguidores, han preferido oponerle un otro "argumento": el de dar la callada por respuesta. Es ese silencio el que acá queríamos romper.

2. La respuesta de Joseph de Maistre (1753-1821).

El siglo XVIII, de las "Luces", por la Ilustración y la Revolución Francesa, es considerado casi unánimemente como el siglo de la impiedad, el "siglo" por antonomasia, en cuanto sinónimo de lo mundanal enemigo de Dios. Allí confluyeron las "tres R" funestas: Renacimiento, Reforma y Revolución. Por otra parte, es famoso e ilevantable el calificativo de León Daudet: "el estúpido siglo XIX". El siglo del cientificismo y del progresismo más estultos. Tiempos de ignominia y de persecución anticristiana. Las edades de oro de la Modernidad.

No obstante, a caballo entre esos dos siglos indigentes, una serie de escritores católicos enarbolaron el pendón de Cristo con gallardía eximia. Fueron ellos los autores "contrarrevolucionarios"que reaccionaron formidablemente contra el mal de los tiempos. Y, entre ellos, en primer

386. Entre otros: De Vaulx, B., *Une politique expérimentale,* París, A. Fayard, 1940; Cogordan, George, *Joseph de Maistre*, París, 1a. ed. 1894, 2a. ed. Hachette, 1922; Johannet, René, *Joseph de Maistre,* París, Flammarion, 1932; Bayle, Francis, *Les idées politiques de Joseph de Maistre,* Lyon, Beaux-Arts, 1944; Descottes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, París, 1893; Février, *Etude sur Joseph de Maistre, théocrate catholique*, Ginebra, 1877; Remond, René, *La droite en France de la Premiére Restauration a la Cinquiéme République*, París, Aubier, 1963; Dimier, L., *Les Maitres de la Contre-Révolution au XIX siécle*, París, 1907; Maggiore, G., *Giuseppe de Maistre*, en: "Riv. Inter. Fil. Dir.", n. 2, 1922; Nasalli Rocca, S., *Maistre nei suoi scritti,* Torino, 1933; Triomphe, Robert, *la découverte de Joseph de Maistre. Recherches biographiques: étude d'influence et d'affinités ideologiques*, Strasbourg, 1955; Lescure, *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille*, París, 1893, 1908; Mandoul, *Maistre et la politique de la maison de Savoie*, París, 1900; Latreille, André, *J. de Maistre et la Paputé,* París, 1906; Grasset, *Joseph de Maistre*, París, 1901; Glaser, *Graf Joseph von Maistre*, Berlín, 1865; Margerie, *Le Comte Joseph de Maistre,* París, 1883; Paulhan, *Joseph de Maistre, sa philosophie*, París, 1893; Moreau, *Joseph de Maistre,* París, 1879; Rhoden, P. R., *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker*, Munich, Verlag D. Münchener Drucke; Murray, Joseph C., *The political thougt of Joseph de Maistre*, en: "Review of Politics", enero 1949, pp. 63-86; Röck, *J. de Maistre. Ein Versuch über sein Persönlichkeit und seine Ideen,* Munich, 1913; Huber, M., *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus*, Basilea, Helberg und Lichtenhahn, 1958.

lugar, el conde Joseph de Maistre, nacido el 1 de abril de 1753 en Chambéry (de la Saboya piamontesa), y muerto en Turín el 25 de febrero de 1821, a los sesenta y ocho años de edad.

El "nuevo Bossuet", como se le llamó, por su rica producción intelectual recogida en catorce volúmenes, fue el más ilustre apologista cristiano de su época. Natural resulta, pues, que una obra que ha sido escrita con "uno de los mejores lenguajes de su tiempo" (cual apunta el crítico literario Albert Thibaudet), haya merecido múltiples y prolijos estudios[386]. De sus principales libros merecen destacarse, en orden cronológico, los siguientes:

"La Franc-Maconnerie. Mémoire au Duc de Brunswick" (1782).
"Lettres d'un royaliste saboisien" (Lausana, 1793).
"Considerátions sur la France" (Lausana, 1796).
"Essai sur le principe génerateur des constitutions politiques" (San Petersburgo, 1810).
"Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables" (París, 1816).
"Du Pape" (Lyon, 1819).
"De l'Eglise gallicane" (París, 1821).
"Lettres á un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole" (1821).
"Les soirées de St. Petersburg" (París, 1821; Lyon, 1895).
"Examen de la philosophie de Bacon" (París, 1836).
"Etude sur la souverainité" (escrito en 1794, pero recién publicado en 1870).

---

387. Así: *Consideraciones sobre Francia*, 1ª ed., Madrid, Rialp, 1955, con estudio preliminar de Gambra, Rafael; 2ª ed., Bs. As., Dictio, 1980, conjuntamente con: *Fragmento sobre Francia y Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, traducción y notas de Piemonte, Gustavo A.; *Estudio sobre la soberanía*, Bs. As., Dictio, 1978, con notas de Piemonte, Gustavo A. y Rafaelli, Roberto Horacio; *Cartas de un caballero ruso sobre la Inquisición española*, Bs. As., C.E.P.A., 1941, traducción de Rivero Olazábal, Raúl; *Las veladas de San Petersburgo*, Bs. As., Espasa-Calpe, Argentina, 1946; *Del Papa*, Madrid, Imprenta de José Félix Palacios, 1842; *Del Papa, seguida de la obra De la Iglesia galicana en sus relaciones con la Santa Sede,* Barcelona, Librería Religiosa, 1856; *Sobre la guerra,*, Bs. As., Gladium, 1938.

Además de sus otras obras de conjunto, como:
"Lettres et opuscules inédits" (Bruselas, 1851).
"Correspondance diplomatique" (París, 1860).
"Oeuvres inédits" (París, 1870); y las "Obras Completas", en sus diversas ediciones (Lyon-París, Libraire Catholique Emmanuel Vitte, 1924; ed. E.M. Cioran, Mónaco, du Rocher, 1957).
Algunas de esas obras han sido traducidas al castellano[387].

La dificultad mayor, precisamente, ante un escritor de tan vasta labor, consiste en proponer una síntesis adecuada. Porque, como es lógico, el pensamiento propiamente teocrático de De Maistre se inserta en su cosmovisión cultural. Y es de esta última de la que queremos adelantar una noticia breve. Que es lo que ya pasamos a hacer.

a) Vida y pensamiento

Hemos dicho que De Maistre nació en Chambéry, parte del reino sardo. En Turín, su capital, estudió derecho y, como abogado recibido se desempeñó en la magistratura local. Así, fue fiscal general sustituto, luego titular del Senado (Tribunal) de Saboya, y senador magistrado en 1788. Por entonces, ya había escrito algunos "Opúsculos políticos", en los que predecía que el Iluminismo ambiente iba a concluir en una Revolución, y se manifestaba como decididamente contrario a los principios de la Ilustración. Pronto, para su desgracia, pudo verificar la exactitud de sus pronósticos. En 1792, las tropas revolucionarias francesas procedieron a conquistar la Saboya. De Maistre, fiel a su príncipe, lo siguió a Cerdeña. Luego encontró refugio en Aosta y en Lausana. Desde Suiza hizo conocer al mundo europeo la que sería su más célebre obra política, las "Consideraciones sobre Francia", publicada en Lausana, en 1796. En 1799 el rey Carlos Manuel IV de Saboya lo nombró agente de su Gran Cancillería; y en 1803 lo designó su Ministro Plenipotenciario ante la

388. *Biografía*, en: Maistre, conde José de, *Del Papa, seguida, etc.*, *cit.,* p. 21.

Corte Rusa, condecorándolo con el título de Conde. Pasó muchos años en San Petersburgo, aprovechando su tiempo para profundizar en diversos aspectos de su cosmovisión católica. Su "Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas" (la fecha que se le atribuye es oscilante, porque el original es de 1809, las correcciones de 1812, y la edición de 1814), ya lo colocó en el primer nivel entre los más grandes contrarrevolucionarios de ese período: Burke, Rivarol, De Bonald, Mallet du Pan, von Haller, Stahl, Blanc de Saint-Bonnet, Ballanche, Chateaubriand, el abate Louis, etcétera. Luego:

> "En 1817, después de la famosa batalla de Waterloo, se embarcó en uno de los navíos de la escuadra rusa... y llegado a París fue recibido por todos los realistas con las distinciones a que se había hecho acreedor por su realismo y profundo saber. De allí marchó al Piamonte, y su Monarca le colmó de honores y de distinciones. Le nombró su ministro de Estado, regente de la Cancillería del Reino, y le hizo Caballero gran cruz de las órdenes de San Mauricio y de San Lázaro"[388].

En eso, básicamente, consistió su periplo vital. Porque Maistre no fue un hombre de acción sino de pensamiento. Su existencia estuvo dedicada al estudio. Anota Prélot:

> "Pasa en su despacho quince horas por día, haciendo girar su sillón para tomar sus comidas y no saliendo nunca de paseo. Acumula así una obra inmensa"[389].

Obra que está signada por la fe católica. Dice Rafael Gambra:

389. Prélot, Marcel, *op. cit.*, pp. 590-591.
390. Gambra, Rafael, *Estudio Preliminar*, a: De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, *cit.*, la. ed., p. 23.
391. Maistre, Joseph de, *Textes choisis*, París, Editions Sociales, ed. de E.M. Cioran, 1951, p. 152.
392. Maistre, Joseph de, *Oeuvres complétes*, 2a. ed., Lyon-París, Emmanuel Vitte, 1924-1928, t. I, p. 249, t. X, p. 448; t. IX, p. 400.

> "La fe constituyó en De Maistre una segunda naturaleza; para él la fe es una fuente de conocimiento y de progreso... un medio de ver, de coordinar y conferir vida y sentido a las conclusiones de la razón"[390].

En él, la primacía de la fe sobre la razón se hace evidente. "La razón humana –escribe–, reducida a sus solas fuerzas individuales, resulta totalmente nula, ya que de ella solamente nacen disputas. El hombre para conducirse sólo necesita creencias"[391].

Esto, porque "nada puede cambiar para mejorar entre los hombres extradivinamente". Todo marcha conforme al orden providencial, al "fatalismo de la sabiduría". Así:

> "El hombre puede actuar como si todo lo pudiera y resignarse como si nada pudiese. Si un hombre cae en medio de un río, debe nadar, porque si no nada se ahogará ciertamente: pero de eso no se deduce que arribe a donde quiere, porque la corriente conserva siempre sus derechos. Todos nosotros estamos zambullidos en la corriente..."[392].

De ahí que la historia esté subordinada a los designios de la Divina Providencia. Por ello, Joseph de Maistre es, ante todo, un autor providencialista. Y:

> "Este «providencialismo» de Joseph de Maistre le conduce a presentar a la Revolución francesa como una expiación querida por Dios; a Napoleón como el instrumento de la Providencia divina; a Francia como investida de una misión religiosa; y a la guerra como una obra divina. Esta concepción grandiosa de la Historia desvía a Maistre de los juicios sumarios que llenan la obra de Burke; lejos de empequeñecer a sus adversarios, Maistre los convierte en agentes de la voluntad divina"[393].

---

393. Touchard, Jean, *op. cit.,* p. 418.

394. Maistre, Joseph de, *Oeuvres complétes*, *cit.,* t. I, pp. 266, 315; Carret, L., *Finesse et géométrie dans Joseph de Maistre*, Paillet, Bourgoin, 1937; cfr. Prélot, Marcel, *op. cit.,* p. 594.

Luego, la legitimidad política, que nace de lo histórico, proviene también de Dios, quien la aplica "por intermedio de su primer ministro en este mundo: el Tiempo". De lo que se sigue que el poder nace "de la naturaleza del hombre y los regímenes políticos de la naturaleza de las cosas". Todos ellos regidos por la Providencia.

Cuando De Maistre habla de "naturaleza humana" lo hace en opuesto sentido al que le daba la Enciclopedia. La naturaleza está viciada por el pecado original. No existen, por tanto, hombres naturalmente buenos; y todos requieren de la autoridad para que los gobierne:

> "El hombre, en su calidad de ser a la vez moral y corrompido, justo en su inteligencia y perverso en su voluntad, sería al mismo tiempo sociable e insociable..., si el hombre no estuviese necesariamente gobernado"[394].

Tal dato no es modificable, conforme a las fantasías de los ideólogos modernos. No hay "hombres nuevos" productos de la cultura profana o de la política. En consecuencia, le reprocha a Francis Bacon haber propuesto esa idea:

> "Uno no puede hacer más que sonreír un tanto desdeñosamente ante un hombre que nos promete un «hombre nuevo». Dejemos esa expresión para el Evangelio. El espíritu humano es lo que ha sido siempre... Nadie puede encontrar en el espíritu humano más de lo que hay en él. Pensar que eso es posible es el mayor de los errores; es no saber mirarse a sí mismo"[395].

---

395. Cit. por: Brinton, Crane, *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente*, Madrid, Aguilar, 1966, p. 415.
396. De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, cit., 1a. ed. cast., p. 47.
397. De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, cit., 2a ed. cast., p. 75.
398. De Maistre, Joseph, *Estudio sobre la soberanía*, cit., pp. 50, 51.

Y si el hombre es como es, y no como se desearía que fuera, la única base segura de su perfeccionamiento social la proporciona su religación con el Creador:

> "Los pueblos nunca han sido civilizados más que por la religión. Ningún otro instrumento hace presa sobre el hombre salvaje... ninguna institución puede durar si no está fundada sobre la religión"[396].

De lo que se infiere la conclusión de De Maistre acerca del hombre abstracto de la Revolución: es un ente sin existencia:

> "La Constitución de 1795, como sus mayores, está hecha para el hombre. Ahora bien, no existen hombres en el mundo. He visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etcétera; pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existen, es sin yo saberlo"[397].

Porque, tanto como religiosos, los hombres concretos están inmersos en una sociedad nacional dada. La reverencia a ese lugar temporal del nacimiento conforma la virtud del patriotismo:

> "¿Qué es el patriotismo? Es esta razón nacional de que hablo, es la abnegación individual. La fe y el patriotismo son los dos grandes taumaturgos de este mundo. Una y otro son divinos"[398].

Supuestos esos principios inmutables, lo demás de la organización humana en sociedad es variable, flexible. Por lo cual la política es un arte experimental, y las constituciones no son más que las formas de esas existencias múltiples:

> "Una Constitución que está hecha para todas las naciones, no está hecha para ninguna: es una abstracción... Una constitución, en sentido filosófico, no es pues más que el modo de existencia políti-

---

399. De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, *cit.,* 1a, ed. cast., pp. 137, 143; *Estudios sobre la soberanía*, *cit.,* pp. 54, 102, 151.
400. Brinton, Crane, *op. cit.,* p. 414.

> co atribuido a cada nación por una potencia (divina) más alta que ella; y, en sentido inferior, no es sino el conjunto de leyes más o menos numerosas con que se expresa ese modo de existencia...".
>
> "Siempre hay que volverse hacia la historia, que es la primera maestra de la política, o mejor dicho la única... La historia es la política experimental, es decir la única buena... La pereza y la ignorancia orgullosa de este siglo se adecuan mucho mejor a las teorías que no cuestan nada...".
>
> "Nunca se lo repetirá suficientemente: Hay tantos buenos gobiernos como combinaciones posibles hay de las posiciones absolutas y relativas de los pueblos"[399].

Dogmatismo religioso, relativismo político. Tal la fórmula contraria a la ostentada por la Revolución. De Maistre, el maestro de la "Reaction" ha dado con la receta adecuada; una Contrarrevolución, concluirá, no es una Revolución en contrario, es "lo contrario de la Revolución". Por ello, los panegiristas de la Revolución tendrán que convenir que entre sus adversarios, "ninguno más elocuente y capaz... que José de Maistre"[400].

b) Del Papa

El politólogo Jean Touchard sostiene que el orden tradicionalista expuesto por De Maistre es esencialmente "jerárquico", expresa "la nostalgia de la unidad. Unidad de la fe («Ut sint unum»), unidad del poder, cohesión del cuerpo social", y además:

> "Maistre subordina estrechamente el poder temporal al poder espiritual, y atribuye al Papa una especie de magistratura universal. Con-

401. Touchard, Jean, *op. cit.*, p. 419.
402. Sainte-Beuve, *Estudio acerca del conde Javier de Maistre,* en: *Obras Completas del conde Javier de Maistre*, París, Garnier, 1891, p. XXXVI. En otras obras en que se trata de estos asuntos son: Faguet, Emile, *Politiques et moralistes au XIXe. siécle*, París, Lecéne y Oudin, 1891-1900, t. I, cap. «Joseph de Maistre»; Bagge, Dominique, *Les idées politiques sous la Restauration*, París, P.U.F., 1952.
403. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 29, 37, 9, 7.

> dena las tesis galicanas, y su libro «Du Pape» (1819) constituye la más perfecta expresión del ultramontanismo político"[401].

En efecto, de la refundición de las tesis sobre la infalibilidad pontificia y de las críticas a la Iglesia galicana surge, en la apreciación de Javier de Maistre, "el libro más hermoso que ha escrito el conde José"[402].

Para este emprendimiento intelectual, de Maistre sienta su premisa mayor, a saber:

> "sin el Sumo Pontífice no hay verdadero Cristianismo, y que ningún cristiano hombre de bien, que se separa del Santo Padre, podrá afirmar bajo palabra de honor (a no ser un ignorante) una profesión de fe claramente circunscripta".

El Cristianismo, sintetizará, "reposa enteramente sobre el Sumo Pontífice"; porque, "el Cristianismo no tiene vida sino en la Iglesia católica", y "la Iglesia católica no tiene fuerza y vida sino por su Jefe". Entonces, el silogismo completo es éste:

> "no hay verdadera religión sin Cristianismo, no hay Cristianismo sin Iglesia, no hay Iglesia sin Papa; sin Papa, pues, no habrá sino división, cismas, sectas, no hay Cristianismo"[403].

Y, como comparte con San Cipriano que "todas las herejías proceden y traen su origen de no querer obedecer al Sumo Sacerdote constituido por Dios al frente de la Iglesia", su propósito de buen cristiano consiste en enaltecer el Primado Romano.

Digamos ya, también, que la obra en su conjunto es de apología y de polémica, esta última muy ceñida por las circunstancias del tiempo en que se escribió. Así, hay en ella una parte destinada a exaltar la Supremacía Petrina (o "infalibilidad", como la llama), otra a disputar con Bossuet, Fleury, Fénelon y los galicanos, y una tercera, en controversia con Voltaire y los historiadores liberales.

Pasando directamente a su análisis, es posible apuntar que en esa primera parte de la obra (o "Del Papa", propiamente dicha), se defiende la infalibilidad papal de manera exhaustiva. Con los testimonios de los Padres de Oriente y de Occidente, las resoluciones de los primeros Concilios, con los reconocimientos parciales de autores cismáticos y protestan-

tes, y otras opiniones particulares, queda perfectamente establecida la Primacía de Roma en la Iglesia Universal.

Por no ser éste el lugar apropiado para la reproducción de todo ese aparato erudito, nos limitaremos a remarcar tres de las citas de autoridad que trae Maistre.

Una, es la de Blas Pascal, quien –a pesar de su jansenismo– asienta esta "regla importante":

> "No se debe juzgar de lo que es el Papa por algunas palabras sueltas de los Padres... sino por las acciones de la Iglesia y de los Padres, como también por los cánones. El Papa es el primero. ¿Qué otro hay a quien todos conozcan? ¿Qué otro hay reconocido de todos como que tenga poder de influir en todo el cuerpo, como el tronco influye en todas las ramas?".

Otro juicio es el de Santiago Benigno Bossuet, quien malogrado su galicanismo, dice:

> "Pedro aparece siempre el primero en todas maneras: el primero en confesar la fe, el primero en la obligación de ejercitar la caridad, el primero de todos los Apóstoles que vio al Salvador resucitado de entre los muertos, como había sido el primer testigo de esta verdad delante de todo el pueblo; el primero cuando fue preciso llenar el número de los Apóstoles; el primero que confirmó la fe con un milagro; el primero para convertir a los judíos; el primero para recibir a los gentiles; donde quiera el primero...".
>
> "El poder dado a muchos lleva su restricción en su partición misma; en vez de que el poder dado a uno solo, y sobre todos y sin excepción, encierra en sí mismo la plenitud...".
>
> "La Cátedra tan celebrada de los Padres, en donde ellos han exaltado, como a competencia, el principado de la Cátedra apostólica, **el principado principal**, la fuente de la unidad, y en el lugar de Pedro el eminente grado de la Cátedra sacerdotal; la Iglesia madre, que tiene en sus manos el cuidado de todas las demás Iglesias; el Jefe del Episcopado, de donde parten los radios del gobierno; la Cátedra principal; la Cátedra única, en la cual sola todos guardan la unidad".

Y el tercero, el de San Francisco de Sales:

> "Si la consideráis (a la Iglesia) como una **casa**, sabed que está sentada sobre una roca y sobre su fundamento ministerial, que es Pedro. Si la miráis como una **familia**, ved cómo Nuestro Señor paga el tributo en calidad de Jefe de ella, y después San Pedro como su representante. Si la tenéis por una **barca**, San Pedro es su verdadero patrón; y esto es el mismo Señor quien me lo enseña. Si la reunión obrada por la Iglesia se representa como una **pesca**, San Pedro se muestra el primer pescador, y los demás discípulos no pescan sino después de él. Si comparáis la doctrina que nos ha predicado para separarnos de las grandes aguas del mundo, a la **red** de un pescador, ved que San Pedro es el primero que la tiende y el primero que la saca del agua; los otros discípulos no hacen más que ayudarles, y San Pedro es quien presenta los peces a Nuestro Señor. Si os figuráis la Iglesia como una **embajada**, encontraréis a San Pedro a su cabeza; si como un **reino**, San Pedro tiene las llaves de él; y en fin, si os la representáis como la imagen de un **aprisco** de ovejas y corderos, San Pedro es su Pastor, y el Pastor general bajo las órdenes de Jesucristo".

Maistre acude a numerosas otras personalidades a este mismo propósito (entre ellas, el abate Barruel, con su obra "Del Papa y sus derechos religiosos, con ocasión del Concordato", de 1803; el mismo Abbé Barruel famoso por sus "Mémoires pour servir a l'histoire du Jacobinisme", de 1797), a fin de concluir:

> "Examinad uno en pos de otro todos los grandes Doctores de la Iglesia católica, y a medida de lo que ha dominado en ellos el

---

404. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 89, 70-71, 83; cfr. *Pensées de Pascal*, París, 1803, t. II, parte II, art. 17 n. 92 y 94, p. 228; *Obras de Bossuet*, t. VII, Sermón sobre la unidad de la Iglesia, parte I; *Controversias de San Francisco de Sales*, discurso XLII.
405. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.*, "*Advertencia de los editores de la Biblioteca de Religión*", p. 9.

> principio de santidad, veréis que se han manifestado más celosos en favor de la Santa Sede, más penetrados de sus legítimos derechos, y más atentos siempre en defenderlos"[404].

Luego, es a Pedro a quien se le han asignado todos los rebaños: "no éstas o las otras ovejas, las de éste o aquel pueblo, país o reino, sino **todas**; porque donde nada se distingue, nada se exceptúa", en la "plenitud de potestad"[405].

Eso bien aclarado, el conde de Maistre pasa a confutar las opiniones de los más destacados escritores del Galicanismo, sobre todo, las del obispo Bossuet, de Fleury y de Fénelon. De aquellos que, después de reconocer la Primacía Romana, le colocan restricciones en nombre de los derechos reales, de los cánones eclesiásticos, de las constituciones conciliares o de las resoluciones episcopales. De aquellos que dicen sostener las "libertades galicanas" que no son otra cosa que las "esclavitudes galicanas".

La sana intención católica de Maistre es evidente. Amante de Francia, no es francés; por modo tal que puede entender mucho mejor el carácter de "universalidad" de la Iglesia que sus contemporáneos franceses. Eso es lo que beneficia su visión. Lo que la perjudica es su condición de polemista, en abierta controversia con Rousseau y los demás teóricos de la Ilustración. Porque, en tren de apologista más que de apologeta, concede a los autores modernos puntos de partida que nunca debió haber concedido. Por caso, y en especial, la definición de "soberanía". Él ha dicho antes que: "Toda soberanía es, por naturaleza, absoluta... un poder absoluto... siempre es una, inviolable y absoluta... limitarla es destruirla"[406]. Ha adoptado de Rousseau (y de Bodino, desde luego) ese criterio para mejor poder mostrar sus contradicciones democratistas y elogiar, a su turno, la monarquía borbónica. Y es acá por donde el monarquista sobrepuja al tradicionalista. Porque su examen de este punto parte de las "soberanías" de las Naciones-Estado modernas, a fin de compararlas y contrapesarlas con la "soberanía" pontifical, a la que denomina "infalibilidad", suponiendo en ambos casos un poder

406. Maistre, Joseph de, *Estudio sobre la soberanía*, *cit.,* p. 95.

monárquico. Error de enfoque que, por cierto, no le priva de apuntar muy buenos argumentos contra los galicanistas. Veamos.

Así, nos dice que: "La infalibilidad en el orden espiritual, y la soberanía en el temporal, son voces enteramente **sinónimas**, pues que una y otra expresan o significan aquel alto poder que los domina a todos, del cual todos los demás se derivan, que gobierna y no es gobernado, que juzga y no es juzgado". Enseguida agrega que: "Cuando decimos que la Iglesia es infalible, es muy esencial observar que no pedimos privilegio alguno particular para ella, sino únicamente que goce del **derecho común a todas las soberanías** posibles, las cuales todas obran necesariamente como infalibles; porque todo gobierno es absoluto; y en el momento en que, bajo pretexto de error o de injusticia, se le pueda resistir, puede decirse que no existe".

Es obvio que Maistre está aquí hablando en la época de la Restauración monárquica europea, de la Santa Alianza, y dando por descontado que ese tipo de monarquismo se afianzará cual forma paradigmática de gobierno. Ha reforzado el principio dinástico con el despotismo del ideal de "soberanía" de los modernistas. Entonces, aplica este "derecho común" a la Iglesia, sin acordarse de los sustentos propios del derecho divino y del derecho canónico. A él le importa que sus lectores puedan correlacionar la "auctoritas" pontificia con el poder de los reyes absolutos.

En ese orden, formula una única crítica a Belarmino (a quien seguirá sin análisis crítico en otros aspectos más importantes), al indicar que la mayoría de los escritores católicos convienen en que el régimen de la Iglesia es monárquico: "Así también lo entiende Belarmino; conviniendo con su innata ingenuidad en que el gobierno monárquico moderado es mejor que la monarquía pura"[407]. Asunto del que saca un argumento ocasional contra los conciliaristas que postularían una "Iglesia cristiana republicana"...

Asumido ese método, De Maistre lo explana más aún, al añadir que:

> "Una vez establecida la forma monárquica, la infalibilidad es consecuencia necesaria de la **supremacía**, o más bien, es la misma cosa absolutamente bajo dos nombres diferentes. Sin

407. Maistre, Joseph de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc., cit.,* pp. 41-42, 43.
408. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 44, 45, 46.

> embargo, aunque esta identidad sea evidente, no se ha visto, o no se ha querido ver, que toda la cuestión depende de esta verdad; y que dependiendo esta verdad de la misma naturaleza de las cosas, no tiene necesidad alguna de apoyarse sobre la teología... Así, cuando se concediese por una falsa hipótesis que el Papa no tenía en su favor ninguna promesa divina, no por eso dejaría de ser infalible, o de ser tenido por tal en toda asociación humana, bajo cualquier forma de gobierno que se imagine, como tribunal supremo; porque todo juicio, del cual no se puede apelar, es y debe ser tenido por justo; y los verdaderos estadistas me entenderán bien, cuando diga que no se trata solamente de saber si el Sumo Pontífice es infalible, sino **si debe serlo**".

Proposición que le permite llegar a la conclusión que "la apelación del Papa al Concilio futuro destruye la unidad visible de la Iglesia"[408].

Desde luego, que ese es un alegato naturalista. La Constitución jerárquico-monárquica de la Iglesia no se apoya para nada en tales deducciones políticas. Más todavía: podría asegurarse que la perjudican antes que benefician. Y acá está claro que este afán de probar demás del abogado de Maistre corresponde a esa situación epocal, con la teología minusvalorizada y la política peraltada.

Mas, como dijimos, la intención del apologista saboyano es refutar a los galicanos (regalistas o monarquistas) con sus mismos principios. En tal sentido escribe:

> "Por no haber comprendido bien principios tan evidentes, muchos teólogos de primer orden, como Bossuet y Fleury, han desconocido la idea de la infalibilidad... El primero nos dice seriamente que la doctrina de la infalibilidad «no principió hasta el concilio de Florencia»; y Fleury, aun con más precisión, señala al dominico Cayetano como autor de esta doctrina, en el pontificado de Julio II. A la verdad, no se puede concebir cómo unos hombres tan sabios han podido confundir dos ideas tan

409. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 47-48, 49.

> diferentes cuales son el «creer» y el «**sostener**» un dogma. La Iglesia católica no es disputadora por naturaleza; **cree sin disputar**; porque la fe es una creencia por amor, y el amor no disputa...".
>
> "Permítaseme decirlo, sin perder el respeto a tan grande hombre: Bossuet se engañó evidentemente sobre este importante punto. Debe ponerse gran cuidado en no tomar un **nombre por una cosa**, ni el principio de un error por el principio de un dogma".
>
> "Precisamente lo contrario de lo que enseña Fleury es la verdad; porque hacia la época que él asigna, fue cuando se principió **no a creer, sino a disputar** sobre la infalibilidad...".
>
> "... mas en la Iglesia nada hay nuevo: ella nunca creerá sino lo que siempre ha creído; y si Bossuet quiere probar la novedad de esta doctrina, le rogamos que nos asigne una época de la Iglesia en que las decisiones dogmáticas de la Santa Sede no hayan sido leyes; y en seguida que borre todos los escritos donde él mismo ha probado lo contrario con una lógica rigurosa, una erudición inmensa, y una elocuencia inimitable"[409].

Aquí sí que brilla el buen exégeta. El sagaz conocedor de la doctrina cristiana y el acerado lógico de las grandes controversias. Con esas armas, de Maistre arrincona a los conciliaristas galicanos. Una prueba, entre tantas, de la enjundia de su discurso es ésta:

> "Desde luego puede observarse que los Doctores franceses, que se han creído obligados a sostener la insostenible sesión del concilio de Constanza, al paso que siempre se atrincheran escrupulosamente en la aserción general de la superioridad del Concilio universal sobre el Papa, nunca explican qué es lo que entienden por «Concilio universal»; lo que debería bastar para conocer el embarazo en que se encuentran. Oigamos por todos a Fleury.

---

410. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 126-127.

> «El concilio de Constanza, dice, estableció la máxima enseñada en todos los tiempos en Francia, de que el Papa está sujeto al juicio de todo Concilio universal en lo que toca a la fe».
> ¡Miserable reticencia, e indigna de un hombre como Fleury! Porque no se trata de si el Concilio universal es o no superior al Papa, sino de saber si puede haber un Concilio universal sin Papa, o independencia del Papa. Esta es la cuestión”[410].

Tras polemizar con los galicanos acerca de la inocuidad de las resoluciones de los concilios de Constanza y Basilea, De Maitre arremete contra Voltaire y sus discípulos incrédulos que han sembrado de objeciones la historia del Papado. En esta parte de su obra, procura Maistre destruir las leyendas que protestantes y liberales habían divulgado sobre el afán de la Santa Sede de aumentar constantemente sus poderes temporales, en perjuicio de reyes y emperadores. Arguye con diferentes hechos y sus motivaciones. Por ejemplo, dice:

> “Los Papas estaban universalmente reconocidos como delegados de la misma Divinidad, de quien emana la soberanía; y los más grandes Príncipes buscaban en la consagración la sanción, o por decirlo así, el complemento de sus derechos. El primero de estos Soberanos en el modo de pensar de la antigüedad, es decir, el Emperador de Alemania, debía ser consagrado por mano del Papa. Se creía que en esto consistía su carácter augusto, y que no era verdaderamente emperador sin que procediese esta ceremonia... este **derecho público**, el más general y más incontestablemente reconocido que jamás existió...”.
> “Puede observarse que los filósofos modernos han seguido, respecto de los Soberanos, un camino diametralmente opuesto al que los Papas habían trazado. Éstos corrigiendo las personas, habían consagrado su carácter: los otros al contrario, han adulado frecuentemente, y aun con bajeza, a la persona que daba

411. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 201-202, 203, 204.

los empleos y pensiones, y destruido en cuanto han podido su carácter, haciendo a la soberanía odiosa o ridícula, haciéndola derivar del pueblo, y procurando siempre restringirla por éste...; y los novadores de nuestro siglo incesantemente están hablando de conspiración del sacerdocio... Contradicción increíble, fenómeno inaudito, y que sería único si no hubiese otro aun más extraordinario, y es, el que hayan podido ser creídos de los Reyes y de los pueblos"[411].

Alude, claro está, al caso del "Despotismo Ilustrado", en el que Voltaire fuera supremo consejero. Afirma Maistre que "los Papas jamás se han servido del inmenso poder que disfrutaban para engrandecer sus Estados". No vacila en defender el rol del Papado Medieval:

"Enhorabuena hayan podido los Papas hacer valer en aquel tiempo este **dominio eminente**, o feudalidad universal, que una opinión igualmente universal no les disputaba... no habrá acaso en Europa una potencia en Estado de justificar mejor sus posesiones delante de Dios y de la razón".

Expone, además, que los Pontífices no han sido nunca usurpadores de las potestades feudales o reales. "Aquí –dice– no se encuentran tratados, ni combates, ni intrigas, ni usurpaciones; y subiendo al origen, se llega siempre a una donación. Pipino, Carlomagno, Luis, Lotario, Enrique Otton, la condesa Matilde, formaron este Estado temporal de los Papas, tan precioso para el Cristianismo... No hay en toda Europa una soberanía más justificada".

Adiciona al análisis meramente histórico, el punto de vista providencial, y asevera:

"Una ley invisible elevaba la Silla de Roma, y puede decirse que el Jefe de la Iglesia universal nació Soberano. Desde el cadalso de los Mártires subió sobre un trono que entonces apenas se percibía, pero que se consolidaba insensiblemente como todas las cosas

---

412. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* 206, 208, 209 y nota 2,210.

grandes, y que desde su primera edad anunciaba ya una cierta atmósfera de grandeza que lo rodeaba, sin causa alguna humana a qué poder atribuirlo. El romano Pontífice necesitaba riquezas, y éstas crecían en sus manos; necesitaba de brillantez, y no sé qué esplendor extraordinario salía del trono de San Pedro... Siendo, pues, las riquezas de la Iglesia romana el signo de su dignidad y el instrumento necesario de su acción legítima, fueron obras de la Providencia, que desde su origen las marcó con el sello de legitimidad. Se las ve, y no se sabe de dónde vienen; se las ve, y nadie se queja de ello. El respeto, el amor, la piedad, la fe las han acumulado; y de ahí vienen estos **vastos patrimonios** que tanto han ejercitado la pluma de los sabios. San Gregorio a fines del siglo VI poseía veintitrés en Italia, y en las islas del Mediterráneo, en Iliria, en Dalmacia, en Alemania y en las Galias (véase la «Disertación» del abate Cenni al fin del libro del cardenal Orsi: **Del origen del dominio del romano Pontífice sobre los Estados temporales que le están sujetos**, Roma, Pagliarini, 1754, pp. 306 y 309. El patrimonio llamado de los «Alpes marítimos» era inmenso, pues comprendía a Génova y a toda la costa del mar hasta las fronteras de Francia). La jurisdicción de los Papas en estos patrimonios lleva consigo un carácter singular que no se comprende fácilmente entre las tinieblas de esta historia, pero que aparece visiblemente superior a la simple propiedad; y así se ve a los Papas enviar sus oficiales, dar órdenes, y hacerse obedecer en países lejanos, sin que sea posible dar nombre a esta supremacía, porque la Providencia aún no se lo había dado"[412].

Se remonta más atrás todavía. Ve las relaciones de la Silla Apostólica con los Emperadores Romanos. Cuando una "fuerza oculta las arrojaba de la Ciudad Eterna, para darla al Jefe de la Iglesia Eterna". Y, entonces, aborda, nada más y nada menos, que el tema de la **Donación de Constantino**, tan vapuleada por los agnósticos, desde Lorenzo Valla en adelante. Aquí expone Maistre:

413. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 210-211 y nota 3. En los textos de las notas pueden caber dudas si corresponden a de Maistre o a los editores.

> "Acaso en el espíritu de Constantino se unió un principio de fe y de respeto a esta inquietud de que hablábamos; pero no dudaré tampoco que este sentimiento haya influido en la determinación que tomó de trasladar la silla del Imperio, más que todos los motivos políticos que se le atribuyen. Así **se cumplía el decreto de Altísimo**. Un mismo recinto no podía contener al Emperador y al Pontífice; y Constantino cedió Roma al Papa. La conciencia del género humano, que es infalible, no lo entendió de otra manera; y de ahí nació la **fábula de la donación, que es muy verdadera**. La antigüedad, que gusta mucho de verlo y tocarlo todo, hizo inmediatamente de este abandono (al que no hubiera sabido cómo llamar) una **donación en forma**; la vio escrita sobre pergaminos, y colocadas en el altar de San Pedro. Los modernos gritan que es una «falsedad», y no ven que es la misma inocencia que refiere así sus pensamientos (¿no vio también un Angel que aterró a Atila delante de San León? Los modernos no ven en ello más que el «ascendiente» del Pontífice; mas pregunto, ¿cómo se pinta un «ascendiente»? Sin la lengua pintoresca de los hombres del siglo V, no existiría una de las obras maestras de Rafael; por lo demás, todos convenimos en el prodigio. Un «ascendiente» que detiene a Atila, es tan sobrenatural como un Ángel. Y quién sabe aun si son dos cosas diferentes? Así, pues, **nada hay más cierto que la donación de Constantino**"[413].

Como se aprecia, existe una buena diferencia entre la visión de Maistre y la de tantos otros historiadores católicos modernos. El conde saboyano es un creyente; que, por lo tanto, no subestima la intervención de lo sobrenatural en los acontecimientos terrenales. Los otros suelen ser meros naturalistas, engreídos de su filosofismo o su cientificismo.

Con ese mismo criterio providencialista continúa Maistre su itinerario histórico. Citando a Baronio, Pagi, le Cointe, Marca, Tomasino, Muratori y Orsi, ilustra el crecimiento de los dominios temporales del Papado a través de las sucesivas donaciones, desde los carolingios hasta el Renacimiento.

Un punto importante de su controversia con los volterianos radica en el juicio sobre Hildebrando. Propone una serie de juicios laudatorios de coetáneos e historiadores acerca de este gran Papa. Justifica plenamente su conducta ante el Emperador Enrique IV, aseverando que procedió como un santo al deponerlo:

> "Sí, un Santo; pues Santo es, y la Iglesia lo venera en los altares, y Dios ha confirmado su santidad con milagros; San Gregorio VII no omitió medio alguno con el emperador Enrique para no llegar al último extremo; su conducta en sus circunstancias está cubierto de toda justa censura, y es necesario cerrar los ojos a la luz, o estar muy poseídos de un odio envenenado contra los Sumos Pontífices, para acriminarle como lo hace la impiedad filosófica y sus cohermanos. En primer lugar, San Gregorio VII tenía el ejemplo de San Gregorio II, respecto de León Isáurico, el del Papa San Zacarías consultado por los Grandes del reino de Francia sobre la sustitución de Pipino a Childerico; suceso en donde, al menos, se ve el reconocimiento común de que al Papa tocaba el declarar las obligaciones de conciencia de un pueblo cristiano hacia su príncipe, y los límites de un juramento de fidelidad; el de San Gregorio III, Esteban II, y San León III, que transfirieron los Estados de Italia y la dignidad imperial a la corona de Francia, viendo el abandono que hacía de aquellos Estados Constantino Coprónimo; el de San Gregorio el Grande, en el privilegio concedido al hospital y monasterio de Autun, a instancia de la reina Brunequilda, en el que impone la pena de deposición contra los atentadores a él; y de otros muchos santos Pontífices que habían hecho uso de ese poder".
>
> "En segundo lugar, el Santo tenía a su favor el testimonio de todos los buenos católicos... contándose entre ellos los santos Anselmo de Cantorbery y Anselmo de Lucca".

414. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 280-281 nota 1.
415. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc., cit.,* p. 237.

> "3° Además es notorio que el santo Papa no procedió a tomar esta determinación extrema sino con el consejo y aprobación de muchos Concilios... el III, VII, VIII y X romanos".
> "4° Fuera de esto su opinión fue aprobada por las personas de mayor autoridad en los siglos siguientes, como un Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Antonio de Florencia, San Raimundo de Peñafort, y un sinnúmero de teólogos y doctores".
> "5° La misma autoridad, por cuyo ejercicio se culpa a San Gregorio VII, ha sido ejercida después de él por cinco Concilios ecuménicos, a saber: el III y IV de Letrán, el de Lyon de 1245, el V de Letrán, y aun el de Trento... ¿Cómo puede, pues, acusarse al santo Papa Gregorio de fanatismo, de temeridad, de imprudencia?"[414].

Fijado eso, procede a impugnar directamente a Voltaire:

> "No obstante, Voltaire se atreve a decir de este grande hombre: «Que la Iglesia lo ha puesto en el número de los Santos, como deificaban los pueblos de la antigüedad a sus defensores; pero que los sabios lo han puesto en el número de los locos» (t. III, c. 46, p. 41). ¡Gregorio VII un loco! ¡Y loco a juicio de los sabios como los antiguos defensores de los pueblos! A la verdad, pero no refutemos a un loco (aquí la expresión es más exacta); basta presentarle y dejarle decir"[415].

Porque los disparates venenosos de Voltaire han hecho escuela:

> "Sólo la estupidez moderna quisiera exceptuar a los Papas de esta apoteosis universal, y privarles de la inmortal gloria que les es debida, como príncipes temporales... Que ciertos escritores franceses repugnen hacer justicia a Gregorio VII, se concibe fácilmente; porque teniendo cubiertos los ojos con las preocupaciones protestantes, filosóficas, jansenistas y parlamentarias, ¿qué pueden ver a través de estas cuatro vendas? También el despotis-

---

416. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* p. 247-248 nota 1.

mo parlamentario podrá levantarse hasta prohibir a la liturgia nacional, que establezca cierta celebridad en la fiesta de San Gregorio; y el sacerdocio, para evitar choques peligrosos, se verá obligado a ceder (La Iglesia galicana –tan «libre» como se la supone–) no habiéndose atrevido a honrar a San Gregorio con un «oficio propio», lo celebraba con el «común de confesores», por no chocar con los Parlamentos que habían condenado la memoria de este Papa en sus decretos del 20 de julio de 1729, y 23 de febrero de 1730... Obsérvese que estos mismos magistrados, que condenan la memoria de un Papa declarado santo, se quejarán muy bien de la «monstruosa confusión que tal o tal Papa ha hecho uso de los dos poderes»), confesando de este modo la humillante esclavitud de esta Iglesia, cuyas fabulosas «libertades» se ponderaban tanto"[416].

En una consideración más amplia, Maistre aborda la cuestión del poder temporal de los Romanos Pontífices. A diferencia de muchos historiadores eclesiásticos y de teólogos eclesiólogos modernos (franceses, en particular), el conde sabyano ni negará ni tergiversará los hechos. Disputa con Voltaire sobre el calificativo absolutista que les adjudica; mas no acerca de los hechos en sí mismos:

"...pues, si hay un hecho incontestable comprobado por todos los monumentos de la historia, es que los Papas en la Edad Media, y aun bien entrados los últimos siglos, **han ejercido un gran poder sobre los Soberanos temporales**, que los han juzgado y excomulgado en algunas grandes ocasiones, y aun algu-

417. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 256-257. Aquí De Maistre coincide con la apreciación de Voltaire de que la Iglesia fue un «freno» al despotismo monárquico. Claro que el clínico de Ferney luego se queja de que el freno fuera "extranjero". Maistre, al refutarlo, dice: "Tal es Voltaire: *el más despreciable de todos los escritores* cuando se le considera bajo el punto de vista moral; y por esta misma razón el mejor testigo en favor de la verdad cuando por distracción la respeta y rinde su homenaje": *op. cit.,* p. 258.

nas veces han declarado a los súbditos de estos Príncipes libres del juramento de fidelidad que les habían prestado...".

"La autoridad de los Papas fue el poder escogido y constituido en la Edad Media para equilibrar la soberanía temporal y hacerla soportable a los hombres...".

"Todas las naciones del mundo han concedido al sacerdocio más o menos influencia en los negocios políticos...".

"Las naciones bárbaras no se han domado y civilizado jamás sino por la religión; y siempre la religión se ha ocupado principalmente de la soberanía...".

"Era, pues, preciso buscar en otra parte (que en las leyes nacionales) este **freno** indispensable; y se halló, y no pudo encontrarse sino en la autoridad de los Papas. No sucedió, pues, sino lo que debía suceder"[417].

Abunda en datos históricos sobre tal potestad temporal. Algunos de ellos son éstos:

"El origen divino de la soberanía y la legitimidad individual, conferida y declarada por el Vicario de Jesucristo, eran ideas tan arraigadas en todos los espíritus, que Livon, rey de la Armenia Menor, envió a prestar pleito homenaje al Emperador y al Papa en 1242 y fue coronado en Maguncia por el Arzobispo de aquella ciudad".

"Al principio del mismo siglo, Joannicio, rey de los búlgaros, se sometió a la Iglesia romana, y envió embajadores a Inocencio III para prestarle obediencia filial, y pedirle la corona real, «como sus predecesores la habían recibido otras veces de la Sante Sede»".

En 1275, Demetrio, arrojado del trono de Rusia, apeló al Papa, como Juez de todos los Cristianos. Y para terminar con alguna cosa acaso más notable, recordaremos que aun en el siglo XVI Enrique VII, rey de Inglaterra, príncipe bastante instruido en sus derechos, pedía sin embargo la confirmación de su título al papa Inocencio VII, el cual se la concedió por una bula citada por Bacon.

Transcribe el filósofo protestante Leibnitz, y lo comenta de esta manera:

"Importa poco aquí que el Papa haya tenido este primado de **derecho divino o de derecho humano**, con tal que sea constante que durante muchos siglos él ha ejercido en el Occidente, **con consentimiento y aplauso universal**, un poder seguramente muy extendido. Aun entre los Protestantes hay muchos hombres célebres que han creído que podría dejarse este derecho al Papa, y que sería útil a la Iglesia si se le cercenaban algunos abusos" (**Pensamientos de Leibnitz**, en Obras, t. II, p. 401).

"La teoría sola sería convincente; mas ¿qué podrá responderse a los hechos, que son el todo en las cuestiones de política y de gobierno? Nadie dudaba, ni aun los mismos Soberanos dudaban de este poder de los Papas; y Leibnitz observa con mucha verdad, y con la delicadeza que acostumbra, que cuando el emperador Federico decía al Papa Alejandro III: «No a Vos sino a Pedro», confesaba el poder de los Papas sobre los Reyes, y no desaprobaba sino los abusos".

"Esta observación puede generalizarse. Los príncipes anatemizados por los Papas no disputaban sino la justicia de los anatemas... lo que no podían hacer sin confesar manifiestamente la legitimidad del poder...".

"Mas si los príncipes estaban de acuerdo en esto, todo el mundo lo estaba también... Es decir, que la autoridad de los Papas sólo era contradicha por aquél a quien corregía. Luego no ha habido nunca autoridad más legítima, pues que jamás ha sido menos contestada".

---

418. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc., cit.,* pp. 269, 265-266-267, 302. Con referencia a la Bula "Inter Caetera", Maistre comparte el error de Grocio de considerar al Papa como árbitro. Además, censura fuertemente a Alejandro VI. Pero, al mismo tiempo, reprocha a Marmontel ("Cartas sobre la historia", t. III, carta LVII, p. 137), su incomprensión absoluta de la justicia del acto papal: *op. cit.,* 302, 303.

419. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc., cit.,* p. 264.

De gran interés para nosotros es uno de los casos con que ejemplifica esa supremacía: el de la Bula "Inter Caetera", de Alejandro VI:

> "Era sin duda un espectáculo magnífico ver a dos naciones consentir en someter sus disensiones actuales, y aun las futuras, al juicio desinteresado del Padre común en todos los fieles, prefiriendo para siempre un árbitro o conciliador el más imponente, en lugar de apelar a guerras interminables".
> "Grande dicha fue para la humanidad que el poder pontifical tuviese aun bastante fuerza para obtener este grande consentimiento"[418].

Establecidos los hechos ("que son el todo en las cuestiones de política y de gobierno"), De Maistre los examina en su orden teórico. En ese sentido expresa:

> "El principio eternamente verdadero de que **la soberanía viene de Dios**, daba nueva fuerza a estas ideas antiguas, y al fin se formó una opinión casi universal, que atribuía a los Papas cierta competencia sobre las cuestiones de soberanía. **Esta idea era muy sabia**, y valía más que todos nuestros sofismas...".
> "El sentido común de los siglos que llamamos «bárbaros», sabía de esto más de lo que se cree comúnmente"[419].

Juicio que implica más una visión cristiana que la meramente histórica-natural que venía usando.

Por otra parte, no toma partido en el debate sobre el tema "directo" o "indirecto" (quizás, por desconocimiento del mismo); y alega:

> "No me creo obligado a responder a las objeciones que podrían hacerse contra las ideas que acabo de exponer; porque no es mi ánimo predicar el «derecho indirecto» de los Papas; y solamente digo que estas ideas nada tienen de absurdo. Arguyo «ad hominen», o por mejor decir, «ad homines»; en una palabra, me

---

420. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* p. 198.
421. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* p. 271.

> tomo la libertad de decir a mi siglo que hay una contradicción manifiesta entre su entusiasmo constitucional, y su arrebatamiento contra los Papas; y lo pruebo, en fin, y nada es más fácil, que sobre este importante punto sabe menos, o no sabe más que lo que se sabía en la Edad Media"[420].

Sin embargo, hay sí una cuestión teológica que no omite examinar. Esta es la del desarrollo o desenvolvimiento paulatino de las potestades pontificias:

> "Mirando con ojos filosóficos el poder ejercido en otros tiempos por los Papas, pudiera preguntarse, ¿por qué razón se desplegó tan tarde en el mundo? Pero puede responderse de dos maneras. En primer lugar, el poder pontificio, en razón de su carácter e importancia, estaba sujeto más que otro alguno a la **ley universal del desarrollo;** y si se reflexiona que debía durar tanto como la misma Religión, no se encontrará que su madurez se haya retardado. **La planta es una imagen natural** de los poderes legítimos. Considérese un árbol: la duración de su crecimiento es siempre proporcional a su fuerza y a su duración total. Todo poder que inmediatamente se halla constituido en toda la plenitud de sus fuerzas y de sus atributos, es por lo mismo falso, efímero y ridículo. Otro tanto sería imaginar un hombre que naciese ya adulto".
>
> "En segundo lugar, era preciso que la explosión, por decirlo así, el poder pontifical coincidiese con la juventud de las soberanías europeas que debía cristianizar"[421].

Cual se aprecia (y se advertirá mejor al leer a Soloviev), no son esos los mejores argumentos para explicar el punto. Diríamos que en el símil del árbol, está ya tácita la parábola del grano de mostaza o de la bellota. Mas nada (que no fuera su prurito de no acudir a pasajes bíblicos) le impedía polemizar como un católico en sentido estricto, resulta –y en el último párrafo de la frase transcrita está claro– que el objetivo de Maistre, ante que religioso es político. Pesimista en cuanto a la duración del orden europeo alcanzado con la derrota revolucionaria-napoleónica, piensa en una solución internacional más permanente. Tal proyecto lo condensa con estas palabras:

"La hipótesis de todas las soberanías cristianas, reunidas por la **fraternidad religiosa** en una especie de **república universal**, bajo la supremacía moderada del poder espiritual supremo; esta hipótesis, digo, nada tenía de chocante; y aun podría presentarse a la razón, como superior a la institución de los anfictiones de la Grecia. Yo no veo que en los tiempos modernos se haya inventado nada mejor, ni aun tan bueno. ¿Quién sabe lo que hubiera sucedido si la **teocracia**, la política y la ciencia se hubieran podido poner tranquilamente en equilibrio perfecto..? Las mayores calamidades, las guerras de religión, la revolución francesa, etcétera, no hubieran sido posibles en este orden de cosas; el poder pontifical, aun tal como ha podido desplegarse... no ha dejado de hacer los más señalados servicios a la humanidad".

Teocracia: fraternidad religiosa en una república universal. No es sólo un ideal del pasado. La aspiración de Maistre es revivirlo. Él, el partidario de la soberanía estatal irrestricta, conviene en una autoridad supramonárquica:

"Pero si es necesario absolutamente llegar a poner límites legales al poder soberano, entonces de todo mi corazón sería de parecer que los intereses de la humanidad fuesen confiados al Sumo Pontífice...".

"El **veto** del Papa podría ejercerse contra todos los Soberanos, y se adaptaría a todas las constituciones y a todos los caracteres nacionales...".

"... el poder o autoridad pontificia es por esencia el menos sujeto a los caprichos de la política, el que lo ejerce además es siempre un anciano célibe y sacerdote, lo cual excluye las noventa y nueve centésimas partes de los errores y de las pasiones que turban los Estados. En fin, como por una parte está lejos, y su poder es de otra naturaleza que el de los Soberanos temporales, y como nunca pide nada para sí, puede creerse legítimamente que si en esta hipótesis no se hallan desvanecidos absolutamen-

422. Maistre, conde José de, *Del Papa y de la Iglesia galicana, etc.*, *cit.,* pp. 272, 198-199-200.

> te todos los inconvenientes, lo cual es imposible, a lo menos quedarían tan pocos como es permitido esperar de la naturaleza humana, que es para todo hombre sensato el punto de perfección a que se puede y debe aspirar"[422].

Ahora sí estamos al cabo del discurso del conde saboyano. Han quedado explicitados los objetivos de su obra. Su incursión histórica, desde Roma a Napoleón, ha seguido un hilo conductor. Ha despejado el sendero histórico porque cree sinceramente en la posibilidad de una cierta restauración. Es un teócrata declarado; pero, también, un teócrata renovado. Supuesto el hecho moderno de las soberanías estatales-nacionales, ansía morigerarlo con los precedentes medievales. Su proyecto político –su "hipótesis", dice él, para que no lo tachen de utopista– del Papa cual árbitro universal, para plasmarse requeriría de los consentimientos nacionales. Porque es un realista consumado, y porque sabe del Estado cultural de la Europa de su tiempo, ha argüido con la plataforma política de su época. Eso es lo que nos explica su distancia intelectual con los "agustinistas" medievales. Apenas como al pasar ha dicho que el principio más sabio y eterno es el de que toda soberanía viene de Dios, y que por ese principio el Papado gobernó la Cristiandad. En cambio, ha abundado en reflexiones del orden natural, en "la naturaleza de las cosas", en el "sentido común" (o "razón general", como también lo denomina); y, sobre todo, para un siglo ganado por la teoría historicista volteriana, ha verificado con y por la Historia la bondad de su "hipótesis" neoteocrática.

De común, los politólogos contemporáneos no han entendido casi nada del plan maistriano. Tan pronto lo acusan de "clerical-reaccionario", cuanto de utopista. No han registrado la intensidad del impacto que esta obra (siempre aludimos al conjunto de "Del Papa" y "De la Iglesia galicana") produjo en el mundo occidental de comienzos del siglo diecinueve.

---

423. Falcionelli, Alberto, *Joseph de Maistre*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Separata de la Revista de Estudios Franceses, 1951, pp. 61-62, 79.

Ha sido Alberto Falcionelli quien mejor ha calado en la significación y el alcance de esta obra del conde De Maistre.

Así, nos aclara que: "El famoso **método empírico** revelado por Locke y puesto de moda por Voltaire, Maistre es quien –tanto como Burke– lo pone en aplicación contra el famoso iluminismo generador de la revolución y de la ruina de Europa". Asimismo: "Maistre no se las da de filósofo, ni siquiera cuando escribe una obra filosófica porque, al hacerlo, no pretende sino ir a la fuente de inspiración de los hombres de las Luces **para combatirlos mejor empleando sus mismas armas**". Además: "Maistre es el menos sistemático de los tradicionalistas y, asimismo, el menos unilateral. En los años en que le tocó actuar era menester **volver a presentar la doctrina católica sin demasiado aparato escolástico** de manera a incitar a los hombres a que la tomaran de nuevo en consideración, por cuya razón fue admirado y adoptado por escritores católicos que tuvieron que desarrollar su misión en ambientes protestantes, como Schlegel y Newman"[423].

Una metodología similar podría entenderse respecto de la obra de otro "teócrata", en este caso, romántico, el vizconde Francois-René de **Chateaubriand** (1768-1848). El realista "caballero del exilio", compuso una obra juvenil de apología del cristianismo en la que, con argumentos estéticos, y con bella elocuencia, procuraba restaurar el imperio de la religión. Así, en "El genio del cristianismo", escribía Chateaubriand:

> "Indudablemente es una inmensa gloria para la Iglesia que un Papa haya dado su nombre al siglo que inauguró la era de la Europa civilizada... Los que presentan el cristianismo como una barrera para el progreso de las luces, contradicen evidentemente los testimonios históricos... Roma cristiana ha sido para el mundo moderno lo que Roma pagana fue para el antiguo, **el lazo universal**; esta capital de naciones cumple todas las condiciones de su destino, y parece ser realmente la «ciudad eterna». Acaso llegará un día en que, a pesar de todo, se conocerá que la institución del trono pontifical fue una grande idea y una magnífica institución. El poder espiritual, colocado en medio de los pue-

424. Chateaubriand, *El Genio del Cristianismo*, Barcelona, ed. Ramón Sopena, 1966, pp. 500, 503.

> blos, adunaba las diversas partes de la cristiandad. ¡Qué brillante papel el de un pontífice verdaderamente animado del espíritu apostólico! Como pastor general del rebaño, puede, o contener a los fieles en los deberes, o defenderlos de la opresión. Sus Estados son bastante grandes para asegurarle la independencia, y demasiado pequeños para que a nadie puedan infundir recelo sus esfuerzos; nada le deja más que el poder de la opinión, poder admirable cuando no abarca en su imperio más que obras de paz, de beneficencia y caridad... cada día experimentamos aun la influencia de los bienes inmensos e inestimables que el mundo entero debe a la Corte de Roma, que casi siempre ha sabido mostrarse superior a su siglo"[424].

También otros románticos, como los germanos Novalis y F. Schlegel (lección 12, de sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia), formularon como Chateaubriand el pensamiento de que el único medio de salvación para Europa consistía en retornar a la fe de la Edad Media, y a la armonía del Papado y del Imperio. Claro que sus alegaciones iban encaminadas a convencer a sus contemporáneos utilizando las ideas predominantes. Tal, lo que sucedió con De Maistre.

Precisamente, por esas singularidades epocales, es que su influjo fue muy grande:

> "Lo que el agnóstico Sainte-Beuve escribe de este tratado nos muestra su resonancia y su alcance extraordinario: «Un resultado innegable habrá obtenido el Conde de Maistre: **después de él no se escribirá más sobre el Papado como nos hubiéramos permitido hacerlo antes»**".

425. Falcionelli, Alberto, *op. cit.,* pp. 68, 66, 81. Un análisis crítico del aporte político de De Maistre, desde un ángulo tradicionalista, en: Molnar, Thomas, *La Contrarrevolución*, Madrid, Unión Editorial, 1975, pp. 11, 67-68, 83-84, 90, 95-96, 100-101, 131, 164-165.

Circunstancia por la cual, desde nuestro enfoque cristocéntrico, no hallamos problema alguno en disculparle los excesos naturalistas que antes apuntáramos, dado el servicio manifiesto que prestó al Cristianismo.

De modo análogo, quisiéramos asentar la impresión personal de que De Maistre, velando cuanto se quisiera sus íntimas creencias, sabía muy bien de lo que se trataba. Veamos:

> "El 22 de mayo de 1814, Maistre escribía a su amigo Blacas: No hay moral ni carácter nacional sin religión; no hay religión sin cristianismo, ni verdadero cristianismo sin catolicismo; no hay catolicismo sin Papa, **ni Papa sin la supremacía que le pertenece**".

Esa no fue una "hipótesis" política, sino una "tesis" religiosa. Que ya lo ubica, de pleno derecho, entre los grandes teócratas de todos los tiempos.

Pero, claro, él –como todos– fue un hombre de "su" tiempo. De un eminentísimo escritor que se encontró, como dice Alberto Falcionelli:

> "ante las ruinas sin consuelo que nos ha entregado al estallar el optimismo racionalista del tiempo de las Luces"[425].

Ahora, que las "luces" senescentes de la Modernidad ya no alumbran si no a los ignaros, conviene rendir cumplido homenaje a quien, como Joseph de Maistre, supo enfrentarlas en su aciago esplendor.

3. La respuesta de Louis Veuillot (1813-1883)

En la segunda mitad del siglo XIX, los católicos-liberales, con Lamennais a la cabeza, creían haber encontrado la fórmula perfecta para organizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado: "La Iglesia libre, en el Estado libre".

Esa fórmula no servía para nada. En la realidad, cual lo expresara don Juan Vázquez de Mella, se traducía por: "La Iglesia liebre, en el Estado galgo".

Y quien empleó su vida en demostrar ese error fue uno de "nuestros padres en la fe", como dijo Juan P. Ramos: el ardoroso polemista francés Louis Veuillot.

Juramentado ante Gregorio XVI a sostener la fe; defendido innumerables veces por Pío IX, en sus conflictos con el arzobispo galicano de París; proclamado por León XIII "padre laico de la Iglesia"; fue, en el decir de San Pío X, "el modelo de los que luchan por las causas santas".

Un gran católico, y un gran escritor. De su "Correspondance" (en 7 volúmenes) dijo Jules Lemaître: "al lado de la de Voltaire, aunque totalmente opuesta en el fondo, es lo más extraordinario que ha dejado un hombre de letras" ("Les contemporains", 1896). No se contaba en el número de esos, de los que dijera Chesterton que creen que para ser católicos hay que ser tonto. Brillante, osado, ingenioso, atacó el liberalismo y obedeció a Roma con su pluma invicta durante cuarenta años desde las páginas de "L'Univers". Soldado de Dios, periodista cristiano, honor de literatura francesa, merece justicieramente nuestra recordación.

a) Vida y obra

Louis Veuillot nació en la aldea de Boynes, en 1813. Hijo de un pobre tonelero, a la edad de trece años tuvo que abandonar sus estudios para ganarse el sustento. Precoz, a los 17 años ya escribía para periódicos de Ruán y Périgeux. Incrédulo, se convierte a raíz de su viaje a Roma, en 1838. En 1840 ingresa al diario católico "L'Univers", hasta ese momento poco conocido y escaso de recursos financieros. Después de una temporada en Argelia, al lado de su amigo y protector el general Bugeaud, se reincorporará a "L'Univers". Durante el reinado de Luis Felipe de Orleans se debatió el tema de la libertad de enseñanza (1843-1850). Los católicos se unen a ese efecto. Pero, la disidencia aparece pronto entre ellos. Hugo F. de Lamennais (1782-1854), acompañado por Jean-Baptiste Henri Lacordaire, O.P. (1802-1861) y el conde Charles René de Montalembert (1810-1870), fundan el diario "L'Avenir". Lamennais, que había sido teocrático en sus primeros libros, se pasa al liberalismo. Propone la fórmula "la Iglesia libre dentro del Estado libre", que merecerá la condena papal en la Encíclica "Mirari Vos", del 15 de agosto de 1832. Luego vendrá su libro "Les paroles d' un croyant", que será condenado por la Encíclica "Singulari Nos", de

1834. Veuillot arremete contra esos "católicos-liberales", y se abre un abismo entre los lectores de "L'Univers" y los del "L'Avenir" (después de la condena de Lamennais, seguido por "L'Ere Nouvelle", de Lacordaire, y de "Le Correspondant", de Montalembert). Entre "ultramontanos" y "católicos-liberales".

Lo curioso del caso es que los discípulos de Lamennais, auxiliados desde luego por todos los medios de prensa de la "intelligentia" liberal, por gran parte del clero y de las órdenes religiosas, tachan a Veuillot de "rata de sacristía". Veuillot, pobre, cargado de familia, enemistado con el arzobispo de París, monseñor Sibour y con el obispo de Orleans, monseñor Dupanloup, será exhibido como un sostenedor de los ricos o de los clericales. Pero esas injurias no le hacen mella. Como no le hará la de "intransigente", que le colgará monseñor Dupanloup, por su defensa de la integridad de la fe.

En 1844 Veuillot es condenado a un mes de cárcel por haber hecho la apología del abate Combalot, sentenciado por el gobierno. Cuando llega el segundo Imperio de Luis Napoleón, Veuillot, que lo ha mirado con simpatía (grave error suyo), se aparta del séquito por la política italiana de Napoleón III, a la que profetiza que acabará con los Estados Pontificios. En 1860, "L'Univers" es cerrado a raíz de haber publicado la Encíclica "Nullis certe", del 29 de enero de 1860, del Papa Pío IX, cuya difusión no deseaba el gobierno. Recién en 1867 será autorizada su reaparición; y lo hará para emprender la campaña de esclarecimiento sobre la infalibilidad pontificia, que concretará el Concilio Vaticano I, en 1870.

Las forzadas cesantías como periodista, las aprovecha Veuillot para componer sus folletos y libros, todos ellos en el mismo sentido de sus artículos del diario.

Su obra editada es enorme. La principal son los doce volúmenes de las "Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires". A la que se une su "Correspondencia", y estos otros títulos, entre los 58 que componen su producción escrita:

---

426. Albalat, *Louis Veuillot, pages choisies*, París, 1906; Cerceau, *L'ame d'un chrétien*, París, 1908; Vallet, M., *Louis Veuillot*, París, 1913; Veuillot, Eugéne, *Louis Veuillot*, París, 1902-1913, 4 vols.

"Les pélérinages de Suisse" (1838); "Pierre Saintine" (1839); "Rome et Lorette" (1841); "Historiettes et fantaisies" (1844); "Agnés de Lauwens" (1845); "L'honnéte femme" (1844); "Les français en Algerie" (1845); "Les libre-penseurs" (1848); "Le droit du seigneur au moyen-âge" (1854); "Ça et la" (1859); "Le parfun de Rome" (1861); "De quelques erreurs sur la Papauté" (1859); "La vie de Notre Seigneur Jésus-Christ" (1864); "Rome pendant le Concile" (1876); "Oeuvres poétiques" (1878), y "Etudes sur Víctor Hugo" (1866).

Libros y folletos que han sido examinados por varios especialistas[426].

En la República Argentina el nombre de Louis Veuillot no cayó en el olvido gracias al excelente estudio del jurista católico Juan P. Ramos. Y de ese trabajo extraeremos algunos pasajes sobresalientes.

Inicia Ramos su análisis de Veuillot con la glosa de sus palabras: "ir hacia los nuevos destinos de Francia, con una cruz en la mano", acotando:

> "La vida entera de Veuillot está contenida en estas palabras. Ni una vez dejará de cumplirlas en sus contiendas de años contra amigos y enemigos. Las sirvió como un apóstol indomable y sereno de la verdad... El espíritu de Veuillot era generosamente rico. Dios lo colmó de dones y virtudes, que él consagra a la Iglesia por entero. En los cuarenta volúmenes de sus obras completas no hay una palabra..., que no sea de fidelísima obediencia a sus deberes de periodista cristiano".

Servir a la Iglesia, sin esperar recompensas, ni del mundo, ni de la propia jerarquía eclesiástica; "contentándose con las recompensas que serán distribuidas el día del juicio final", escribía Veuillot en 1858. Y servir valerosamente:

> "Su obra entera es literatura de combate. La historia del catolicismo francés entre 1840 y 1880, está vinculada a su nombre en todas sus polémicas, afirmaciones y triunfos... Veuillot no conoce otro modo de ser católico que la lucha permanente contra el anticatolicismo. Apenas en sus comienzos, escribe en 1843: «...Los verdaderos destructores de la Iglesia son los que no la amurallan con sus cuerpos, los que no se hacen matar a sus puertas por la menor de sus prerrogativas»...".

> "Dice en otra carta de ese año: «¿Qué es lo que se debe hacer? En primer lugar, orar al buen Dios. Pedirle, como única gracia, que nos deje amarlo locamente, sin ninguna clase de prudencia ni de razón en lo que concierne a cada uno. Aceptar la cruz, las afrentas. Solicitarlas. Prepararnos a no temer nada... En lo que concierne a nuestros hermanos queridos, adoptar inmediatamente las medidas para que los muelan a golpes, pues es la única manera de que se defiendan y se acuerden de que forman en este mundo **la Iglesia militante y no la Iglesia aplastada**». La frase revela su constante apostura en la vida... Veuillot vitupera más el miedo del creyente que la impiedad del ateo... Por eso quiere que se muela a palos a los católicos tímidos, para que no se olviden de que forman la Iglesia militante y no la Iglesia inerte y mansa. Es uno de sus temas favoritos. Un año antes (1860) escribió: «Es menester orar y pedir a Dios **la gracia de no ser cobardes**. La gran enfermedad de nuestros tiempos es la cobardía». La frase es dura, pero él sabe por qué la dice".

Tal valentía es para sostener la integridad de la fe. En 1862 pide que se luche por todas las verdades del cristianismo:

> "nosotros debemos tener el coraje de afirmarlas todas juntas. No aflojemos en nada: no abandonemos ni descuidemos ninguna con el propósito de conseguir partidarios... confesándolas y honrándolas en alta voz... Los católicos no logramos constituir un verdadero cuerpo sino cuando defendemos el cuerpo entero de la verdad... Cuando uno quiere recoger cosecha es menester sembrar el grano entero".

Sostenerla como una "causa perdida", con el único aliento de la Esperanza. En 1868, dice:

> "La carga es pesada. Hay un medio de aliviarla, y es llevarla sin esperanza humana, por el solo amor del triunfo futuro de la verdad... siendo fiel hasta en medio del pretorio, hasta el pie de la cruz, hasta las puertas de la tumba. Si la causa de Dios debe perecer ¿qué hay de más grande que desear perecer por ella y con ella?".

Por eso, no le importan las injurias de los adversarios. Tan siquiera las devuelve. A Víctor Hugo, que lo ha insultado en su madre, le alaba su obra poética. Esa es una prueba, anota Juan P. Ramos, que la irascibilidad que le imputan esos enemigos es falsa:

> "Veuillot era entrañablemente bueno. No hay una frase de odio en su correspondencia. Sus enemigos urdieron su fama. Fue un astuto medio de defensa... No siendo capaces de hacerlo callar le inventaron leyendas de ferocidad para dañarlo. El sistema es viejo como el mundo. Hasta hoy mucha gente ingenua cree que tenía el corazón duro y el hígado enfermo. Y no es verdad. Veuillot no tenía la prudencia de los cobardes... era el perfecto caballero de las letras. Peleaba con la visera alta, para que le vieran el rostro, mas nunca lo hizo en causa personal. Su única inspiración fue la defensa del derecho que tiene Dios a no ser insultado impunemente, ante el silencio de un pueblo de treinta millones de católicos impasibles".

De católicos medrosos, y de católicos colaboradores con el liberalismo. "El liberalismo es la mentira", decía en 1852. Los colaboracionistas lo impugnaron:

> "Era en lo más fuerte de la lucha que le llevaron algunos católicos eminentes, ciertos altos dignatarios de la Iglesia, entre ellos el arzobispo de París y plumas de pasquín...".
> "El jefe de Veuillot es el Papa de Roma, **y nada más que él**... En 1857 el Arzobispo de París le asesta un golpe en una advertencia pública. Es casi una excomunión a su diario... La controversia con los católicos lo llevó varias veces al Tribunal del Papa. El Papa Pío Nono le dio la razón todas las veces".

"Ultramontano", lo motejarán. En todo caso, es una otra prueba de que el pontificalismo no tiene nada que ver con el clericalismo.

---

427. Ramos, Juan P., *Nuestros padres en la fe*, Bs. As., Difusión, 1940, pp. 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 74, 79, 84, 88. Artículo que forma un libro del mismo autor: *Louis Veuillot*, Bs. As., Adsum, 1938.

Ese es, en fin, este notable escritor francés del siglo XIX. Intransigente con la verdad, caritativo con las personas, conforme a la receta agustiniana. El que adoptó a San Esteban, mártir, como modelo de su vida. Con la plena conciencia de que sería lapidado moralmente. Juan P. Ramos cierra su estudio con estas apreciaciones:

> "De haber sido socialista, radical o católico liberal, Veuillot hubiera alcanzado la cumbre de los honores y tendría estatua en París, porque ningún periodista tuvo en Francia una pluma tan perfecta, clara, flexible y dócil a la expresión del sentimiento o la idea...".
> "Fue el polemista más temido de su tiempo, porque su conciencia era insobornable... Veuillot no odió sino al odio del bien"[427].

Louis Veuillot, combatiente aguerrido del cristianismo ortodoxo contra el liberalismo, católico o anticatólico.

La base –disimulada a veces, otras no– del liberalismo católico era la derogación práctica del anatema n. 80 del "Syllabus": "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la sociedad moderna". Todos sus esfuerzos, hasta el presente, han consistido en la tentativa de alterar esa proposición condenatoria (incluida la de negar validez definitoria al mismo "Syllabus"). El intento estéril de avenir el Papado con el siglo y el "derecho nuevo" revolucionario llevó a los católicos-liberales a plantear la restricción de la jurisdicción pontificia, a fin de que sus amigos obispos y clérigos tuvieran las manos libres para poder pactar con el Liberalismo. Asimismo, inventaron la dicotomía "tesis" e "hipótesis" con el propósito de que la teoría y el fin (tesis) se postergara en beneficio de la práctica y los medios (hipótesis), como si los segundos no debieran permanecer unidos y dependientes de los primeros. Encima, neo-galicanos y conciliaristas; lo que obligó a Dom Guéranger a publicar su libro "La Monarchie Pontificale" (1870), que, junto a los escritos de Monseñor Pie y de Jules Morel ("Suma contra el catolicismo liberal") restablecieron la recta doctrina, que se consagró con la declaración de Infalibilidad del Concilio Vaticano I, en 1870. Entonces, en la filas pontificales brillaron: Donoso Cortés, Margotti, el Card.

---

428. Billot, Louis, *El error del liberalismo*, Bs. As., Colección de Clásicos Católicos Contrarrevolucionarios, 1978, p. 31.

Manning, Clemens y la Escuela de Maguncia, Mons. Talbot, Ward, Phillips, Schrader, Mons. Mermillod, Mons. Domat, Mons. Fornari y el teólogo Rohrbacher. Figuras notables del catolicismo moderno, olvidados en las historias eclesiásticas progresistas.

El llamado "liberalismo-católico", dijo el Cardenal Louis Billot, "consiste en pretender agradar a Dios sin ofender al diablo, o, para decirlo mejor aun, servir al diablo sin ofender a Dios"[428]. Dado que la divisa de Veuillot fue la evangélica: "ninguno puede servir a dos señores", cumplió con ella y se atrajo la enemistad de los "católicos-liberales".

b) Obra pontifical

Los "católicos-liberales" habían elevado a la categoría de "tesis" lo que en el pensamiento del Magisterio no era nada más que una "hipótesis". Lo hacían para quedar bien con el mundo anticlerical francés, sin romper con la Iglesia.

Louis Veuillot les contestó que: "El católico liberal no es católico, ni liberal", sino simple "fatiga y horror a la verdad". Puro afán de novedades; a pesar de que: "Los Padres han afirmado rotundamente que la Iglesia no envejece nunca, Ecclesia insenescibilis".

De esas cosas que nunca caducan, está, en primer lugar la Realeza de Cristo. Tema básico acerca del cual Veuillot recordaba:

> "Jesucristo es el rey del mundo, habla al mundo por su Sacerdote, y los decretos de este Sumo Sacerdote, por ser la expresión de los derechos reales de Jesucristo, **son eternos**. Ellos no se aplican a una época, sino **a todas las épocas**; no a una sociedad, sino a todas las sociedades, no a algunos hombres, sino a todos los hombres...; pues fuera de su imperio nada de bueno existe, o nada de bueno posee la plenitud y la seguridad de la vida. He ahí por qué no existe tiempo, ni sociedad, ni hombre de quien los fieles de Cristo no deban, cuando pueden, exigir alguna forma de obediencia a los decretos del sacerdote de Jesucristo rey del mundo".

De modo que la Realeza de Cristo y, consiguientemente, la potestad de su Vicario, no son palabras "epocales".

En segundo lugar, la doctrina cristiana sobre las dos potestades es clara:

> "La sociedad cristiana, en su Estado normal, se mantiene y se extiende mediante dos fuerzas que deben ser **distintas, no separadas; unidas, no confundidas; subordinadas, no iguales**. Una es la **cabeza**, la otra el **brazo**; una es la **palabra suprema y soberana del Pontífice**, la otra el poder social".

Ese Estado "normal" fue el de la Cristiandad:

> "Así, a través y a pesar de los desgarramientos suscitados por las pasiones de la debilidad humana, se formó en su magnífica diversidad, esta comunidad de Europa que se pudo llamar la «República» o aun la «Familia» cristiana; obra maravillosa, quebrada por la herejía".

Hecho histórico que no tenía, necesariamente, que haber periclitado:

> "Si la unidad católica hubiese sido mantenida durante el siglo XVI, no habría ya ni infieles, ni idólatras, ni esclavos; el género humano sería hoy cristiano, no sólo por el número sino también por **la diversidad de naciones en la unidad de creencia**, y escaparía así el despotismo universal que tan cerca lo amenaza".

Si aquel ideal de la Cristiandad Medieval se erosionó, fue por culpa de los teorizadores, juristas y filosóficos, que impugnaron el uso cristiano de la Fuerza. Que introdujeron una cuña entre la Fuerza y el Derecho. Entonces, a la luz de esas tesis, Veuillot plantea su tercera proposición:

> "Los cristianos han tomado de la sociedad pagana sus armas y sus templos a fin de transformarlos, no de destruirlos. Del templo han expulsado al ídolo; con la fuerza, han impuesto el derecho. Ni siquiera les ha pasado por la mente ese absurdo pensamiento de aniquilar la fuerza. Esta se deja acomodar, se deja disciplinar, se deja santificar. ¿Quién se vanagloriará de aniquilarla? ¿Y por qué aniquilarla? **Es una cosa muy buena; la fuerza es un don de Dios, una cualidad de Dios**: «Ego sun fortissimus Deus patris tui». Así como el derecho es por sí mismo una fuerza, ésta, por sí misma, puede ser un derecho. Tanto el género humano como la Iglesia reconocen un derecho de guerra. De este hierro que quitaba

> a la fuerza bárbara, el cristianismo ha hecho coraza para los débiles, nobles espadas con que ha armado el derecho. La fuerza de las manos de la Iglesia es la fuerza del derecho, y nosotros no queremos que el derecho se quede sin fuerza. La fuerza en su verdadero lugar y cumpliendo su misión. Tal el Estado normal".

Una respuesta al pacifismo sentimental y angelista de los "autocríticos" que negaron el férreo derecho de la expansión de la Cristiandad. Se censuró el justo uso cristiano de la fuerza en nombre del espiritualismo evangélico. Y se dio paso a los abusos despóticos de los fuertes Estados agnósticos modernos.

A partir de la noción del recto uso de la fuerza, Veuillot, hacia 1866, rememoraba la doctrina de las "dos espadas" de San Bernardo de Claraval, y exponía:

> "Estos dos poderes unidos, distintos y subordinados, mediante los cuales se rige la sociedad cristiana, se denominan las dos espadas. **Porque la palabra no sería nada si, en ciertos momentos, no pudiese ser también una espada**. La mansedumbre de Cristo ha querido dos espadas, a fin de que la represión cayese más tardíamente y pudiese ser prevista".
>
> "La primera espada, la que no desgarra más que **las tinieblas**, pertenece al poder paciente e infaliblemente iluminado del Pontífice. La otra espada, la espada material, se halla en manos del representante de la sociedad, y, **a fin de que no yerre, debe obedecer al pensamiento del Pontífice. Es el Pontífice quien lo hace desenvainar y quien lo hace tornar luego a su lugar**. Su oficio consiste en **reprimir el error agresivo una vez definido y condenado, en maniatarlo, en abatirlo: en dar protección a la verdad**, sea que tenga necesidad de defenderse, sea que tenga necesidad de atacar a su vez. La mano secular debe dar paso a la verdad, asegurar la libertad de sus enseñanzas, preservar la vida de sus embajadores y de sus discípulos".

Al fijar, con San Agustín, la función del soldado cristiano, explicita más aún la tarea secular de la Ciudad Cristiana en orden a su defensa armada:

> "La república cristiana tiene el derecho de exigir que no encuentren todavía el verdugo y que sus neófitos, habiendo entrado en la familia, sean sagrados para ellos. Tales son los empleos de la fuerza que obedece al mandato del Pontífice. Le pertenece a ella cumplimentar esa orden divina dada a Pedro, investido ya del principado: «Levántate, mata y come». Es decir, según la interpretación de los Padres: **Mata el error**, que es la muerte, y transfórmalo en tu luz, que es la vida".

Sabe bien Veuillot que, al reiterar la doctrina patrística, sería acusado de "teócrata" por los liberales. No se asusta por el dicterio eventual:

> "Afrontemos las artimañas de las palabras, a fin de que **los lacayos y los sirvientes del pretorio**, en donde el librepensamiento pretende juzgar a Cristo, no nos hagan decir: «Yo no conozco a este hombre». Debemos obediencia a la Iglesia en los límites que ella misma ha fijado... Si esta obediencia es **la teocracia**, quienes tienen miedo de ella sinceramente, no lo tienen lo bastante para otras cosas. En la vida pública tanto como en la privada, no hay más que un medio de escapar al reinado del diablo, y es someterse al reinado de Dios... Seremos examinados y juzgados allá arriba, y ningún cristiano puede creer que en el día en que se le pida cuenta de los pequeños abandonados con desdén o defendidos sin constancia y sin amor, podrá justificarse respondiendo como Caín: «¿Soy acaso custodio de mi hermano?»".

En suma: bien adentrado en un siglo de indiferentismo ante el bien o el mal, con un Estado ateo educador, este eximio apologista francés, volvía por los fueros del cristianismo y de la cristiandad. Sin ambigüedades; por las claras –"con la visera alta"–; para que todos entendieran el mensaje.

---

429. Veuillot, Louis, *La ilusión liberal,* Bs. As., Nuevo Orden, 1965, pp. 29-30-43-44, 31-32, 33, 28-29.

Y, a ese mismo propósito, obedecerá su defensa de los derechos del Papado. Repetiría su fórmula, que es la imperecedera: "contra la herejía, Pedro". Manteniendo la Unidad Petrina con estas memorables palabras:

> "Cuando la herejía se desborda, no hay más refugio que un terreno insumergible, no hay más que un refugio: **la Piedra** inconmovible. «Tu es Petrus... et non praevalebunt». No es ésta una piedra rodante, dice el obispo de Tulle, que hoy esté en un lugar, ayer estuvo en otro, y mañana en quién sabe cuál. Tampoco es una piedra inconsistente, que los hombres pueden modelar a su antojo. La **Piedra** tiene su lugar, su materia, su forma, y todo es inmutable. La **Piedra** no se modela a sí misma para el tiempo, para ser de su «tiempo»".
>
> "Muy a menudo se escucha que la Iglesia debe ser de su tiempo. Esto, es, por lo menos, una tontería. La Iglesia es de su tiempo, lo ha sido y lo será siempre, porque ella pertenece a **todos los tiempos**...".
>
> "Pedro es una roca eterna, y esta roca, prefigurada en las S. Escrituras, es la montaña de salvación, aquella en la cual Dios ha querido habitar. Al dirigirse a Simón y crearlo Pedro, Nuestro Señor le dice: «Tú eres», al igual que de Sí mismo dijo: «Soy el que Soy». Tú eres escogido con un designio eterno para una obra eterna. Esto es así. Pedro, «Palabra de Cristo» (S. Juan Crisóstomo), dice eternamente la palabra divina; Pedro es desde toda la eternidad **la Piedra** puesta por Dios, la montaña en la que a Dios place habitar. Dios lo ha querido así, y así lo ha hecho; y lo que Dios ha hecho no será deshecho, ni hecho mejor".

---

430. Balmes, Jaime, *Obras Completas,* Madrid, BAC, 1949, t. IV, p. 711. Es de admirar este reconocimiento del papel del Papado en la Cristiandad en un autor que padeció de serias deficiencias intelectuales en esta materia. Como que adhirió a la teoría del poder "indirecto", fundado en Belarmino, Suárez y el "Compendio salmanticense", ignorando, prácticamente, a todos los teólogos y filósofos políticos medievales. Ver: La Orden Miracle, Ernesto, *Jaime Balmes Político*, Barcelona, Labor, 1942, pp. 77-86.

431. Neuss, Wilhelm, *La Iglesia en la Edad Media*, en: *Historia de la Iglesia,* por Albert Ehrhard y Wilhelm Neuss, Madrid, Rialp, 1961, t. III, p. 374.

> "Ahora bien, ¿en calidad de qué reside Dios sobre esta montaña de su creación, sobre esta roca más consistente y de mayor duración que cualesquiera de las cosas terrestres? **En calidad de REY**. Aquí el liberalismo se derrumba totalmente"[429].

Pedro la Piedra Real. Pedro la Piedra Eterna. Cimiento de toda autoridad.

Esa es la respuesta de un católico francés a la crisis moderna, en la segunda mitad del siglo diecinueve.

La memoria cristiana aún estaba viva. Todavía había católicos que recordaban la Supremacía Petrina, con inteligencia sagaz y con conducta militante, sin temor mundano. Católicos que tenían plena conciencia que la lucha principal de estos siglos estaba entablada entre el Pontificado y el Estado Laico. "El Papa es la libertad y la luz del mundo –había escrito en ese sentido Veuillot–; suprimid a Pedro del mundo y la noche sobreviene, y en esta noche se forma, crece y se instala Nerón". Pedro, o el anarco-totalitario Nerón, es la disyuntiva.

Porque esa memoria no se había perdido, unos pocos años antes, el catalán Jaime Balmes –en su "El protestantismo comparado con el catolicismo" (1844)–, amigo de Louis Veuillot, había escrito:

> "Es indudable que el poder temporal del Papa se había, con el transcurso de los tiempos, elevado a tan grande altura, que ya no era solamente el sucesor de San Pedro, sino un consultor, un árbitro, un juez universal, de cuyo fallo era peligroso disentir, hasta con respecto a objetos meramente políticos... De manera que se había constituido Roma en centro general de negociaciones, y no había asunto importante que pudiera sustraerse a su influencia"[430].

El historiador de la Iglesia, Wilhelm Neuss, expone que al fin del "cautiverio" de Avignon, el Imperio Cristiano, guiado por el Pontífice:

---

432. Daniel-Rops, *La Iglesia de las revoluciones. Frente a nuevos destinos,* Barcelona, Luis de Caralt, 1962, p. 361, nota. El mismo Daniel-Rops, maritaineano conspicuo, califica a Veuillot como «uno de los más grandes polemistas que la Iglesia haya tenido a su servicio»: Ibídem.

> "subsistió con la significación debilitada, pero no del todo desvanecida de autoridad sagrada y reconocida por los pueblos"[431].

Debilitada por la estatolatría laicista, la autoridad sagrada no se había desvanecido en 1866, al menos en la pluma y la acción de un católico entero, como fue Louis Veuillot. Un Veuillot que en la lápida de su tumba hizo grabar por único título: "confesor de la fe"[432].

4. La respuesta de Vladimir Soloviev (1853-1900)

Si en la Francia moderna el liberalismo pudo ser un negocio cultural, a cambio de su ruina nacional, en Rusia no llegó ni a eso. La "intelligentzía" liberal-europeizante rusa, de la que sería exponente León Tolstoi, no fue nada más que una tributaria menor de su similar francesa. Por lo tanto, doblemente anti-rusa, en cuanto contraria a las tendencias naturales de su pueblo, cristiano y eslavo. De ahí que la eslavofilia, opuesta a la francofilia, se hiciera fuerte en la defensa del "alma rusa"; creyente y monárquica. Fedor Dostoiewsky ha sido faro intelectual luminoso y profético, en torno al cual se han congregado los escritores eslavófilos. Pero su eslavofilia es relativa. En su excepcional novela "Los Hermanos Karamazov", Dostoiewsky simboliza en los tres hermanos los tres tipos históricos rusos: Dimitri, el tradicionalismo eslavófilo del pasado, apoyado en la fuerza pura y en la incultura; Iván, el ateo "occidentalista", racionalista e inmoral de la Rusia moderna; y el joven Aliocha, cristiano, culto, bueno, patriota, arquetipo de la "Santa Rusia" del futuro. Los dos hermanos mayores conspirarían para culpar y desheredar al menor. Los eslavófilos intransigentes y los liberales anticristianos se unirían contra el símbolo de la esperanza rusa.

En 1881 moría Fedor Dostoiewsky, dejando inconclusa su gran obra simbólica; es decir, sin poder concretar mejor la imagen de Aliocha, el joven profesor menor de treinta años, que tendría la respuesta para el

---

433. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *Vladimir Soloviev. El Newman ruso,* Santiago de Chile, Difusión chilena, 1945, pp. 78-79.
434. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.,* pp. 90-91.

drama nacional ruso. Los personajes de Dostoiewsky estaban tomados de la realidad. Al punto que los contemporáneos los identificaban con seres concretos.

> "¿Cuál era el nombre de este héroe? El novelista lo escribía «Aliocha», pero los lectores sabían que había que pronunciarlo, **Soloviev**".
>
> "El año en que murió Dostoiewsky, Soloviev no tenía más que veintiocho años. Tenía por descontada la influencia incomparable que darían a sus ideas las lecciones de filosofía en la Universidad de Petersburgo o de Moscú...".
>
> "Pues a los veintiocho años se le alejaba para siempre de la juventud estudiosa que él amaba con pasión de apóstol, y que lo amaba a él como a un hermano apenas de más edad y ya cubierto de gloria".
>
> "De allí en adelante, y hasta sus últimos años, Soloviev no podrá hablar públicamente en Rusia"[433].

En ese año de 1881, el joven profesor había publicado "El Poder espiritual en Rusia", contra el que se habían vuelto los eslavófilos intransigentes y los europeizantes liberales, consiguiendo su cesantía universitaria. Soloviev anunciaba:

"¡Falta patriotismo!". Y aclaraba su expresión:

> "Patriotismo más puro y abnegado, más sincero y más fecundo. El amor a la patria rusa no me inspira ninguna idolatría, ¡eso sí! la amo, pero veo sus errores; la amo, pero condeno sus injusticias presentes y pasadas. Deseo una Rusia más grande y más bella; pero esto no significa una Rusia más dominadora o más violenta: deseo y espero una Rusia más civilizada y más moral, es decir, una Rusia más cristiana, una Rusia verdaderamente digna de llamarse la Santa Rusia... una Rusia más influyente por su fe y su caridad que por sus armas; una Rusia que fuera grande porque, como apóstol en el mundo, magnificara la idea universalista de Jesucristo, desarrollara el Cuerpo Místico de Jesucristo, glorificara la santa y única Iglesia de Jesucristo

> –la Iglesia–, la Iglesia Católica que, con la acción de Rusia, se haría más perfecta y visiblemente «católica»"[434].

He ahí la causa por la que Aliocha-Soloviev fue despedido de la Universidad; sacrificado como profeta.

Una vida y una obra, por tanto, que merecen un estudio.

a) Vida y obra

Como alma eslava, Soloviev será, a la vez, teólogo, filósofo, asceta, místico, poeta, historiador y profeta.

En los diccionarios españoles figura sólo como poeta. "El poeta por excelencia", en el decir de Minski; con sus versos popularizados: "La niebla matutina", "Resurrección", y "¡Oh, amada!". Pero, claro, fue muchísimo más que eso.

Hijo de un historiador eslavófilo, perdió de muy joven la fe de sus padres: el cristianismo ortodoxo-cismático ruso.

Se entusiasmó con los ateos alemanes, como Büchner y Strauss, y exaltó la "Vida de Jesús" del escéptico francés Ernesto Renán. Adhirió al panteísmo de Spinoza. Se especializó en ciencias físico-naturales. Y frecuentó la lectura de Descartes, Kant, Schopenhauer, Hegel y Schilling. Esto es: apuntaba a la línea del materialismo de Iván Karamazov; la que en su país desembocaría en Herzen, Marx, Plejanov, Lenin y Stalin.

Pero, como era suficientemente inteligente y patriota, pronto se desengañó de tales extravíos. Con el auxilio de autores rusos, como Khomiakov y Tchedaiev, y sobre todo, con la "Ciudad de Dios" de San Agustín, bien leída, remontó la corriente del idealismo moderno de Descartes a Hegel. Escribió "La crisis de la filosofía occidental" y "Contra los positivistas". Buscador insobornable de la verdad, decía:

> "El verdadero escándalo y el más peligroso no es el de los sentidos, sino el que daña la inteligencia; **no proviene de la pura mentira sino de las verdades a medias**".

---

435. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.,* pp. 49 nota 1, 65, 97-98.

Estudió sistemáticamente filosofía. Y alcanzó el profesorado en San Petersburgo. Mas, su independencia de criterio, provocó las intrigas de sus colegas. En 1875 fue alejado de la cátedra, con el pretexto de una misión científica en Europa occidental. Soloviev la aprovechó para ampliar sus conocimientos culturales, y para verificar "in situ" ciertas mitologías liberales. Así, tras visitar en París a Ernesto Renán, le escribía a un amigo: "me produjo la impresión de un vulgar charlatán". De los padres del materialismo dialéctico, decía:

> "Hegel debe ser mirado como el verdadero padre del más absoluto materialismo. Su metafísica es en gran manera responsable de los positivismos y de la hostilidad general contra toda metafísica. Con Hegel se relaciona Feuerbach, que por sus traducciones ha llegado a ser el gran sembrador del ateísmo en Rusia; Feuerbach que da una forma inolvidable a sus fórmulas más maléficas. Hegel ha mostrado en el hombre la sustancia suprema; luego, concluye Feuerbach, está claro que la Divinidad, para el hombre, no es ya Dios, sino el hombre; en fin, según un juego de palabras en alemán, que se puede percibir también en ruso, intraducible en otros idiomas, el hombre es lo que come... Pero la influencia de Hegel ha producido desviaciones aún más monstruosas: inspiraba a Max Stirner, cuando preconizaba el egoísmo radical, el individualismo absoluto, el encarnizamiento fratricida en las luchas sociales, cuando condensaba todo su sistema en una fórmula: «Soy todo para mí y hago todo para mí solo», cuando «su divinidad» declaraba la guerra «a todos los dioses-los hombres», para inclinarse solamente ante la fuerza física que lo aplastaría. Hegel, padre de los exaltados, debe reconocer todavía, como sus descendientes legítimos a Augusto Comte, Stuart Mill y, por ellos, Spencer, y, como ellos, Schopenhauer y Hartmann"[435].

Se había librado, pues, íntegramente del maleficio de la filosofía moderna. "Expulsar de nuestra alma los dioses falsos y los ídolos –escribía–, es ya dejar entrar en ella al Dios verdadero". Eso fue lo que hizo. Se remontó a la

---

436. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.*, pp. 51, 53, 227, 10.

Teología. Y, en particular, a la Teología de la Historia. Su conversión fue completa, absoluta como su espíritu, adversario de "las verdades a medias".

"Se dio –anota uno de sus críticos– a la tarea de **hacer revivir a Cristo en nuestros tiempos** y de probar que toda la esencia del cristianismo puede ser actual aun en nuestra civilización moderna". Con sus intensos estudios alcanzó una primera e inconmovible convicción: "Fuera de Dios, principio de unión, no es posible la unión de los hombres". Cristo es el Verbo Encarnado. Y Él ha dejado una Iglesia Militante. ¿Dónde está?..

Revisa el Cisma, en diversas obras ("Cuestión nacional en Rusia", "Ideal nacional ruso", "La esfinge histórica", "Bizantinismo y Rusia", etcétera). Sus conclusiones son categóricas:

> "Rusia no está formal y regularmente separada de la Iglesia Católica; se encuentra, a este respecto, en un Estado indeciso y anormal, eminentemente favorable a la obra de la reunión. Las doctrinas falsas y anticatólicas, que se enseñan en nuestros seminarios y en las academias teológicas, no tienen ningún carácter obligatorio para el cuerpo de la Iglesia rusa y no afectan en absoluto la fe del pueblo. El gobierno eclesiástico de Rusia, ilegítimo, cismático y anatemizado (lata sententia) por el tercer canon del séptimo concilio ecuménico, está formalmente rechazado por una porción considerable de ortodoxos rusos (los viejos creyentes) y no lo soportan los demás sino a la fuerza y a falta de otro mejor. Injustamente se imputa al pueblo ruso el césaro-papismo que lo oprime y contra el cual nunca ha cesado de protestar"[436].

Para quien era nieto de un sacerdote cismático, no era poca osadía proclamar esas verdades. Pero él aborda de frente: "el escándalo de la separación entre el Oriente y el Occidente. Esta separación no debe ser. Ella ha sido y es el gran pecado... ¿Continuará Rusia el pecado histórico del imperio bizantino?".

Su mirada busca a Roma. Indaga en la historia del Papado. No es "papista", no es "latino". Pero es universal, católico. Se descubre católico.

---

437. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.,* pp. 146, 152, 112, 218.

En controversia con los cismáticos, les plantea: "Pidamos la solución, no al papismo, sino al papado".

Aparece el obstáculo del "catolicismo-liberal", tan difundido en los medios culturales. Lo supera, sin dificultad:

> "La Iglesia libre en el Estado libre": en sí mismo, este lema es una **monstruosidad**. El creyente no puede aceptarlo; porque a sus ojos, suprime una jerarquía esencial, establecida por Dios: da demasiado poco a la Iglesia. Le da mucho, según el incrédulo, para quien la Iglesia no puede tener ningún derecho a una situación legal. Aquí la historia confirma a la lógica. Esta fórmula no puede, pues, ser un "principio"; sólo se la puede concebir como un "compromiso práctico".

Nada de la "Iglesia liebre en el Estado galgo". La relación debe ser otra:

> "La íntima relación del Estado con la Iglesia supone la primacía de ésta, ya que lo divino es anterior y superior a lo humano. La herejía atacaba precisamente la unidad perfecta de lo divino y de lo humano en Jesucristo para zapar por la base el lazo orgánico de la Iglesia con el Estado y para atribuir a este último una independencia absoluta"[437].

Atinadamente, Soloviev ve en las tesis "separatistas" los resabios de antiguas herejías: el arrianismo, el nestorianismo, el monofisismo, y, sobre todo, el pelagianismo, que combatiera San Agustín.

Se declara, en consecuencia, teócrata: "teócrata libre", conforme a su expresión; y escribe su "Historia del porvenir de la teocracia" (1887).

Bueno: como ya imaginará el lector, con esas teorías, Vladimir Soloviev no podría durar mucho en sus cátedras universitarias. Dirán que él "es más papista que Belarmino" (lo cual es cierto). El 14 de febrero de 1877 lo retiran "provisoriamente" de la enseñanza pública. Y, en marzo de

---

438. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.,* pp. 61, 199, 63, 75, 135, 230, 231.
439. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.,* prólogo de Fontaine Aldunate, Arturo, p. 8.
440. D'Herbigny, Michel, Monseñor, *op. cit.,* juicio del R.P. Aurelio Palmieri, p. 55.

1881, lo alejan definitivamente de la Universidad. Y censuran sus obras. Después, tendrá que publicar en Francia o en Croacia el resto de sus libros.

Esos castigos no lo silencian. Porque él ha llegado donde quería llegar. Primero: no desea ser "un perro mudo". Mas, lo principal es otra cosa. Consiste, en tanto hombre, en tocar con la mano la visibilidad de Cristo. No lo hallará en las asambleas esclesiásticas o en los debates con teólogos. Está en un hombre:

> "**Un solo hombre que, asistido por Dios, responde por todo el mundo**, he aquí la base constitutiva de la Iglesia Universal. No está fijada ni en la unanimidad imposible de todos los creyentes, ni en el acuerdo siempre dudoso de un concilio, sino en la **unidad real y viviente** del príncipe de los apóstoles...".
> "Sólo en su unión **con la piedra** sobre la cual está fundada, la Iglesia podrá reunir verdaderos concilios y, por medio de fórmulas auténticas, fijar la verdad...".
> "No es una falsa opinión ni una fe vacilante, es una fe infalible... Esta base, es **la fe de Pedro viviente en sus sucesores**, una fe que es **personal** para manifestarse a los hombres y que (por asistencia divina) es sobrenatural para ser infalible"[438].

De persona a persona. Una fe real, viva, personal, inconmovible, porque está cimentada en una Piedra.

Es 1889, y Vladimir Soloviev ha escrito su "Rusia y la Iglesia Universal", el "más extraordinario intento hasta ahora emprendido de una teología de la historia"[439]. Escrito por "el espíritu más potente y el corazón más generoso de la Rusia contemporánea"[440].

---

441. Ruta, Juan Carlos, Mons., *Wladimir Sergiowitch Soloviev*, en: *La Santa Rusia. XXIII Lecciones,* La Plata, Fundación Instituto de Teología, 1988, p. 267.
442. Ruta, Juan Carlos, Mons., *op. cit.,* p. 268.
443. Ruta, Juan Carlos, Mons., *op. cit.,* p. 288.

Con ese descubrimiento, ya podía morir tranquilo, a los cuarenta y siete años de vida, como un simple laico, en los albores del nuevo siglo que comenzaba.

Mas, todavía, faltaba un último paso para redondear el significado de su breve e intensa vida. Registra el P. Juan Carlos Ruta:

> "En 1896 «entra» en la Iglesia Católica, siendo recibido en ésta por el Padre N. Tolstoi, eclesiástico ruso que se había convertido al catolicismo, pero sin considerar por esto que había dejado la Iglesia nacional. El rito de recepción se realizó en la capilla de Nuestra Señora de Lourdes, instalada en una casa privada de Moscú, el 18 de febrero. El Padre Tolstoi fue detenido el día siguiente de darle la comunión a Soloviev, pudiendo luego evadirse y partir hacia el extranjero"[441].

Esa es su última etapa; envuelta en el misterio. Dedicada al ascetismo y a la mística, sin ligazón eclesiológica. Los cismáticos hablan de una retractación en los años postreros; lo que no es exacto. Los biógrafos católicos quieren "catolizarlo" en exceso; sin pruebas para ello. Pareciera que persiste en su idea de una "unión" escatológica de ambas Iglesias en la Iglesia Universal. En todo caso, en su tumba se depositó:

> "un icono griego representando la Resurrección, y en el que se leía: «Cristo ha resucitado de entre los muertos»; y también un icono católico de la Virgen polaca de Ostrabrama, con la inscripción: «In memoria aeterna erit iustus». Soloviev veía en el culto de la Madre de Dios, el corazón viviente de la Iglesia universal, el reencuentro de la Ortodoxia y del Catolicismo"[442].

Quizás, en esos iconos quedaba simbolizado el sentido de su vida, que se extinguió el 13 de agosto de 1900.

b) Rusia y la Iglesia Universal

---

444. Solowiew, Wladimiro Sergiovich, *Los fundamentos espirituales de la vida,* Bs. As., Plantín, 1953, pp. 14-15, 16, 17.

Si es verdad que Vladimir Soloviev "es el pensador ruso que más influjo ha ejercido dentro y fuera de Rusia"[443], ello obedece, en primer término a su obra "Rusia y la Iglesia Universal".

No es que allí expusiera por primera vez su ideal cristocéntrico, sino que en ese libro le dio su forma más lograda. Ya en 1884, en "Los fundamentos espirituales de la vida", había propuesto los temas centrales que, cinco años después consolidaría en su obra más famosa. Decía entonces, que el problema del hombre en el mundo, es vivir en paz. "Pero, ¿cómo vivir en paz, cuando la discordia reina en el mundo, cuando «el mundo entero yace en el mal» (Jn. 5, 19; Mt. 17, 20)?". Resulta que "no es en el mal donde reside la razón de ser del mundo". La Paz se alcanza en la Divinidad, que es, también la Verdad y la Belleza. A su vez, lo verdadero, lo bello y lo virtuoso, no es un asunto subjetivo. Está en la objetividad de Dios. Sin embargo, esa noción es "abstracta". El hombre, por su naturaleza, requiere de una realidad viviente. Luego, Cristo es esa realidad a la que tiende el hombre:

> "Hacia Cristo, como centro, tiende toda nuestra religión personal... Dios no se nos presenta como un ser real fuera de Dios-hombre, de Cristo; pero Cristo, a su vez, no puede ser real para nosotros si perdura como un simple recuerdo histórico; menester es que se revele a nosotros en el presente, y no sólo en el pasado; y esta revelación en el presente no puede depender de nuestra insuficiencia personal: Cristo, con su realidad viva e independiente de los límites de nuestra personalidad, nos es presentado así en la Iglesia...".
>
> "Debemos buscar la plenitud de Cristo no en nuestro medio personal, sino en su propia esfera, que es universal, en la Iglesia. La Iglesia, en sí y por esencia, nos ofrece la realidad divina de Cristo en la tierra"[444].

Así, pues, Cristo "el camino, la verdad y la vida", vive en la Iglesia. En la Iglesia unida y jerárquica, asistida por el Espíritu Santo. "Católica y divina es la verdad de la Iglesia, en la profesión ecuménica de la fe". Y, dado que el

---

445. Solowiew, Wladimiro Sergiovich, *Los fundamentos, etc.*, *cit.,* pp. 163, 173, 181.

Estado y la Sociedad, como todas las cosas, deben ser transformados a imagen de Cristo, debe haber un Estado cristiano y una sociedad cristiana. Ese ideal de la "teocracia libre" se realiza cuando:

> "la Iglesia no se encarna en el Estado sino en cuanto el Estado mismo se espiritualiza por los principios cristianos; la Iglesia desciende hasta las realidades temporales por las mismas gradas por las que sube el Estado para elevarse hasta el ideal de la Iglesia. El Estado se idealiza y se espiritualiza, haciéndose servidor de los más altos intereses religiosos y, sobre todo, **sirviéndolos libremente**"[445].

Anunciada la tesis, la desenvolverá "in extenso" en su gran libro de teología de la historia.

De "Rusia y la Iglesia Universal" no podemos materialmente ocuparnos de todos sus asuntos. Sólo extraeremos de esa obra las cuestiones más pertinentes con nuestro tema. Que, aun así, son muchas; y que, por su complejidad, exigen una introducción previa, tal como la formuló el P. Osvaldo Lira. De ese modo, pasamos a su estudio.

b.1. Introducción de Osvaldo Lira

Rusia es el aparente sujeto del título del libro. Pero, como Soloviev allí anunciaba que: "la idea de una nación no es lo que ella piensa de sí misma en el tiempo, sino lo que Dios piensa sobre ella en la eternidad", es claro que el centro de la oración se desplaza del orbe ruso al campo universal de las ideas.

Haciéndose cargo de ese giro, Lira también inicia su Introducción con el tema de la nación, en general. Explica que:

> "La nación es un todo moral, no físico, como creyeron Hegel y Spengler. Su existencia se nos aparece así, bajo su aspecto ontológico, como de orden puramente accidental... Ese carácter de accidente le impone hallarse en continua actividad, porque si el acto correlativo de la esencia sustancial es la existencia, el que corresponde al

---

446. Lira, Osvaldo, *Prólogo*, a: Solovief, Vladimiro, *Rusia y la Iglesia Universal*, Madrid, Sol y Luna. E.P.E.S.A., 1946, pp. 51-52, XII, XIII-XIV. Este mismo texto se halla en: Lira, Osvaldo, *La vida en torno*, *cit.,* pp. 57-111, con el título de *La misión de Rusia, según Soloviev.*

accidente es la operación... para la nación, inactividad suena lo mismo que muerte. Esa es la razón por qué a la etapa de unificación nacional sucede siempre otra de aspiraciones imperiales. No se pueden dejar inactivas fuerzas nacionales puestas ya en tensión".

Rusia no es la excepción a esa regla. Luego, cabe empezar el examen del problema por el hecho histórico que genera el Estado ruso.

Los Estados-Nacionales son la consecuencia moderna de la quiebra de la Cristiandad medieval. Dato concretado en la Paz de Westfalia, de 1648:

"Westfalia significa el triunfo legal –legal, no legítimo, ¡por Dios!– de la revolución moderna luterano-cartesiana. Hasta entonces, y desde que Felipe el Hermoso había concluido con el predominio político de los Papas por su triunfo sobre Bonifacio VIII, subsistían, si bien debilitados y no poco alterados en su auténtica fisonomía, ciertos jirones de cristiandad medieval. No era mucho, pero sí lo suficiente, para que un buen día, vgr., la nación española empuñara en sus manos evangélicas la gloriosa mutilada insignia y se lanzara no sólo a conquistar para la fe y civilizar el continente americano, sino también a restaurar en el propio reducto europeo, señorío del mundo entero entonces, la unidad cristiana. Fracasada en su aspecto europeo la empresa, los débiles restos medievales se recogen en España; fuera, comienza el reinado incontestable del espíritu moderno. Urgía, pues, sancionar cuanto antes jurídicamente el fracaso. De ahí Westfalia. En adelante, la Europa de Lutero y de Descartes, liberada de la pesadilla española, no encontrará obstáculo alguno en sus propósitos de asegurar el triunfo definitivo de la revolución internacional"[446].

Con ese mundo de la revolución moderna se conectó la Rusia de Pedro el Grande. Con lo cual produjo un cataclismo social, puesto que "la anémica religiosidad de tipo bizantino" no pudo contener "los ímpetus arrolladores" de la ideología modernista. O sea: que se produjo un ambiente subversivo

447. Lira, Osvaldo, *Prólogo*, *cit.*, pp. XIX, XV, XVI.

mayor que en el Occidente de raíz católica. A las puertas de la Revolución nihilista, que anunciara Dostoiewsky en "Los endemoniados", Vladimir Soloviev, dotado de análogo espíritu profético del de su maestro y amigo Dostoiewsky, trata de enfrentar y contrarrestar ese peligro máximo. Esa es la finalidad del libro en análisis. La de hallar una fórmula para la "apocatástasis" o reintegración universal, que salvara a Rusia del previsible cataclismo comunista. Y, como ya sabemos que para él, el mal no es el punto en diagnóstico, sino las formas de dar con el bien, es decir, con Dios, se aplica a ese objetivo.

En tanto que ruso y mesiánico, Soloviev piensa que Rusia, la Santa Rusia, puede contribuir a revertir el proceso moderno de la revolución anticristiana:

> "Para Soloviev, aparece, en efecto, como imposible que logre la Iglesia implantar en este mundo el reino de Dios sin el concurso de algún poder político".

A ese efecto, examina los datos históricos de la Cristiandad, a fin de ver cómo se relacionó entonces la Iglesia con el Estado. Piensa que:

> "Es un hecho... que cuando, por incapacidad o rebeldía del poder político, se vio obligada la Iglesia a asumir por cuenta propia la cristianización de la vida civil, vino a resentirse su específica misión religiosa hasta el punto de adquirir cierta fisonomía externa más o menos profana. Es que espíritus como San Gregorio VII o Inocencio III aparecen sólo muy de tarde en tarde en la Historia. De aquí que, conscientes de los peligros a que se exponían como vicarios de Cristo si se entregaban por sí propios a la gestión de negocios temporales, los Papas buscasen constantemente la colaboración del poder político. Dos imperios, el bizantino y el germánico, elegidos por el sucesor de San Pedro para tan excelsa misión, no supieron responder a las esperanzas en ellos cifradas: los emperadores bizantinos, por su odio más o menos solapado, pero siempre específico a la vez que irreconciliable, hacia lo católico; los monarcas germánicos,

---

448. Lira, Osvaldo, *Prólogo*, *cit.* p. XXV.

> por no haber comprendido plenamente el problema social y político del cristianismo. En cuanto a los esfuerzos desplegados a espaldas y con prescindencia de la Iglesia por las naciones modernas, más vale no insistir en ellos"[447].

Con extraordinaria capacidad de síntesis, Lira resume de esa forma capítulos de la obra de Soloviev. Le apunta su ignorancia completa del fenómeno del Imperio Español, cuando:

> "el Sacro Imperio romano-germánico cumplió dignamente su cometido de cabeza temporal de la cristiandad y brazo armado de la Iglesia: precisamente, cuando la diadema de Carlomagno fue a reposar en las sienes augustas de otro Carlos, del César español Carlos V. De haberlo sabido, ¡cuántos motivos de meditación habría encontrado su (la de Soloviev) inteligencia privilegiada en el hecho misterioso de que la única vez en que la universalidad «de jure» inherente al Sacro Imperio vino a fraguar en universalidad «de facto» fue cuando su misión excelsa se halló confiada a la decisión apostólica, la valentía y las armas españolas!"[448].

Digamos algo más por nuestra parte. Soloviev era un genio, sin la menor duda. No se llega a gran poeta, a gran filósofo y a gran teólogo, sin ser un genuino genio. Pero su dominio de la historia medieval occidental, no raya a igual altura. Que no se detenga a considerar la función imperial de Carlomagno o las definiciones magisteriales de Inocencio IV, vgr., muestran que su conocimiento de la realidad de la Cristiandad en sus siglos de oro, no era completo. Deficiencia historiográfica muy sensible, puesto que influirá, decisivamente, en su concepción "teocrática libre". Cree él, y cree mal, que sólo Hildebrando o Inocencio III estuvieron en el nivel esperado de estadistas. Error que no le será imputable, dada la defectuosa información que acerca del Medioevo se disponía en los fines del siglo XIX. Pero que, como todo error intelectual, aparejaría otras consecuencias. Por algo, Jacques Maritain –quien de forma mucho menos excusable, persiste en una minusvalorización de la Cristiandad– cita en su auxilio a Soloviev, maguer las abismales distancias de sus respectivas concepciones de la "Nueva Cristiandad". Por lo tanto, desde nuestro enfoque, no podemos silenciar ese bache histórico.

Empero, si Soloviev no alcanza una adecuada información histórica medieval, no se le escapa para nada el significante político mayor del Medioevo: la Unidad.

Vladimir Soloviev es buen filósofo. Por eso, recupera el sentido del Principio de Unidad:

> "Para fundar su actitud, Soloviev recurre a la noción trascendental de la unidad, completamente echada al olvido. Es curioso. Mientras que de las restantes propiedades metafísicas del ser en cuanto tal se hace un uso más o menos acertado, la unidad, aun por parte del **muchos sedicentes discípulos de Santo Tomás**, queda reducida a un valor puramente **negativo**, a simple carencia de partes actuales o posibles. Naturalmente que por tal camino sólo se llega a la nada... No se toma en cuenta la afirmación, fecunda en consecuencias, del Doctor Angélico de que la unidad designa ante todo el ser, con el cual se identifica en realidad, y sólo indirectamente, connotándola, la carencia de partes. Sólo dándosele carácter **positivo** puede operarse su identificación con el primero de los trascendentales, evitando, al mismo tiempo, la posición hegeliana de suprimir toda diferencia real entre lo que es y lo que no es. Identificada con el ser, la unidad habrá de correr siempre su misma suerte... Siguiendo fielmente los pasos de Santo Tomás (Soloviev), descubre por una parte la que califica él de unidad «negativa, solitaria y estéril»..., y por la otra, la perfecta... Pero el pensador ruso no se detiene aquí. Penetrando con su asombrosa inteligencia en el centro mismo del orden trascendental, descubre una verdad capital: que, como todo en Dios es necesario, lo serán también aquellas disecciones formalmente humanas que nuestro entendimiento opera en su divina esencia conocidas bajo el nombre de «atributos divinos», entre los cuales se halla el de su unidad. Y como por el mismo motivo Dios es necesariamente trino, deduce Soloviev –¡deducción capitalísima y de proyecciones inagotables!– que **la unidad absoluta es necesariamente trina**.

---

449. Lira, Osvaldo, *Prólogo*, *cit.* pp. XXXI-XXXII-XXXIII-XIV.

> En otras palabras, que, por ser infinitamente uno, Dios es Trinidad".
> "Sin vacilar, Soloviev aplica esta unidad a la Iglesia".

Mejoremos lo antedicho. Soloviev es buen filósofo porque, antes, es buen teólogo. Superior discípulo de Santo Tomás de Aquino que varios sedicentes "tomistas". Y tanto, que el P. Osvaldo Lira no trepida en afirmar que, en los Tiempos Modernos, Soloviev es "el primero en haber tomado en serio el misterio de la Santísima Trinidad"[449]. Claro, porque saca insospechadas derivaciones de ese Principio de la Unidad Trina. Una, es su distinción de la Iglesia, como "cuerpo viviente de Dios", como "templo de Dios", y como "esposa de Dios". La "teandría", la "triple encarnación de la Sabiduría Divina", y la "aplicación social del principio trinitario", meollo del pensamiento teocrático de Soloviev, nos son resumidas así por Lira:

> "Después de insistir en las primeras páginas de su obra sobre las incongruencias y mentiras del espíritu revolucionario moderno, nos hace ver «que la verdad fundamental, la idea específica del cristianismo es la **unión perfecta sobre lo divino y lo humano**, la cual, realizada individualmente en Cristo, se halla también en vías continuas de serlo socialmente en la Humanidad cristiana, cuyo elemento divino está representado por la Iglesia (concentrada en el Pontífice supremo), mientras que el humano corre por cuenta del Estado». Pero para que lo divino y lo humano sean uno, según lo imploraba Jesucristo en la oración sacerdotal a su Eterno Padre, necesitaban enlazarse de suerte que pueda descubrirse en la resultante, que es la Iglesia considerada en su más amplio sentido, un **triple aspecto**: de realidad objetiva, primero, independiente de nosotros mismos –o sea, el Reino de Dios que viene a nosotros, la Iglesia exterior y objetiva–; luego, de realidad traducida en acción –o sea el Reino de Dios manifestado **por** nosotros, no **para** nosotros, como en el primer caso–, y, por último, de realidad manifestada **en** noso-

---

450. Lira, Osvaldo, *Prólogo*, *cit.* pp. XVII, XXIX.

> tros. Más brevemente podríamos decir que dichos aspectos se reducen a **la Iglesia propiamente dicha o templo de Dios**, con su «unión jerárquica o sacerdotal», al **Estado cristiano o cuerpo vivo de Dios**, con su unión correspondiente que es la real en el sentido de «regia», y, por último, a **la sociedad cristiana perfecta o esposa de Dios**, representada por la «unión profética», predominando respectivamente en ellos el elemento **divino**, el elemento **humano**, y su libre, recíproca y mutua **conjunción**...".
>
> "El Estado cristiano, lo que Soloviev denomina la Iglesia en cuanto cuerpo viviente de Dios, viene a ocupar así en la mente del gran ruso la posición excepcional de **tránsito** desde el templo de Dios hasta la esposa de Dios, con lo cual estas dos últimas realidades quedan a su vez constituidas, por lo mismo, en principio y término, respectivamente, de un gigantesco movimiento histórico: el de la Humanidad predestinada en marcha hacia su divinización. La historia universal se nos viene a revelar bajo esa luz como el proceso de integración de la Humanidad en la Deidad. ¡Visión de sublime grandeza! ¡Cuán luminosa se nos aparece ahora la misión del Estado cristiano, del cuerpo viviente de Dios! **Colaborador necesario** de la Iglesia considerada como unidad jerárquica o sacerdotal"[450].

Esto es lo que se puede denominar, con sentido estricto, una "Teología de la Historia Universal", digna de San Agustín. De una "ortodoxia irreprochable", en el dictamen del teólogo tomista Osvaldo Lira. ¿El P. Venancio D. Carro quería hallar algún teólogo moderno que se apartara de los cánones de Cayetano, Vitoria y Belarmino..? ¡Pues, ahí lo tiene! Y convendría que los salmantinos se hicieran cargo de las conclusiones teológico-políticas que se siguen de ese Principio de la Unidad Trinitaria. De nuevo, nos las sintetiza el P. Lira:

451. Lira, Osvaldo, *Prólogo*, *cit.* pp. XXXVI-XXXVII-XXXVIII-XXXIX.

"Nunca, que sepamos, se había insistido antes de Soloviev y con razones tan acusadamente decisivas en la trascendencia de la sociedad eclesiástica respecto del poder civil, y, sobre todo, en las consecuencias tan prácticas en su aplicación, que en ella se encierran. Eso sólo sería ya más que suficiente para afirmar que no fue estéril el paso de Soloviev por este valle de lágrimas. Hoy día, sobre todo, cuando la soberanía en cierto modo integral de la única Iglesia verdadera se ve combatida con cinismo o hipocresía, según se trate de totalitarios o demoliberales, pero siempre con diabólico encarnizamiento, reconforta ver a una de las inteligencias indudablemente más preclaras con que ha contado la cristiandad proclamar sin ambajes ni equívocos el **carácter integral del poder** que le ha sido otorgado a Jesucristo aun **en este mundo**. Es repudiar total y categóricamente la sociedad laica".

Realeza Humana Temporal de Cristo. Que, por supuesto, excluye las variantes laicistas o "indirectas" de la estatolatría moderna:

"En la actitud de Soloviev se halla asimismo implícita la condenación tajante de aquella cristiandad de tipo laico preconizada por **Maritain** como sucedáneo moderno de la subordinación instrumental practicada durante la Edad Media por parte de la nación cristiana respecto de la Iglesia. No. La nación y la Iglesia no se pueden considerar como «dos causas principales»... La causalidad de la Iglesia siempre, naturalmente, que se la mire como lo que es en realidad, como el cuerpo místico de Jesucristo, de cuya propia vida vive, ocupa, respecto de la del Estado, posición rigurosamente análoga a la del propio Acto puro frente a la de las creaturas... el Estado «es» sólo en virtud de su conexión con la Iglesia...".

"Por eso no puede, en rigor, hablarse de una potestad «indirecta» de la Iglesia en los negocios políticos, en cuanto éstos llegaren a rozar el orden religioso, sino de **poder absolutamente directo** en negocios que, por una u otra causa, siendo «materialmente» políticos, han venido a volverse «formalmente» religiosos. Y

> como esta conversión puede llegar a acontecerles a cualquiera de ellos, es perfectamente lícito afirmar que a todos ellos sin excepción se extiende en «potencia» –ya que el poder adquirir perfiles religiosos equivale a poseerlos ya en potencia– la autoridad «directa» de la Iglesia. En tales circunstancias, la famosa cristiandad laica de Maritain resulta un puro mito"[451].

Potestad directa o plenaria de la Iglesia en los asuntos temporales. Esto, no sólo dicho por Vladimir Soloviev en Rusia en 1889, sino refrendado por Osvaldo Lira, en Chile y España, en 1946. Por la muy simple razón de que las verdades teológicas son intemporales.

b.2. La teocracia en Soloviev

Merced a la introducción del metafísico tomista Osvaldo Lira, ya nos constan los supuestos del pensamiento de Soloviev en esta materia. Que podrían ser ahondados en diferentes direcciones, importantes en sí mismas, pero no pertinentes con nuestro tema.

Por lo tanto, lo que aquí cabe es el desarrollo de las conclusiones que el gran escritor ruso extrae de sus premisas teológicas. Asuntos que iremos transcribiendo en el siguiente orden:

b.2.1. Cristo Rey

> "La humanidad ha creído que, profesando la divinidad de Cristo, quedaba dispensada de tomar en serio sus palabras. Ciertos textos evangélicos han sido arreglados de manera que pudiera sacarse de ellos lo que se quisiera y contra otros textos que no se prestaban a arreglos se hizo **la conspiración del silencio**. Se ha repetido sin descanso el mandamiento: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», para sancionar un orden de cosas que **daba todo al César y nada a Dios**. Con las palabras: «Mi Reino no es de este mundo», se ha tratado de justificar y confirmar el carácter **pagano** de nuestra vida social y política, como si la sociedad «cristiana» debiera pertenecer fatalmente a «este mundo» y no al Reino de Cristo. En cuanto

---

452. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 57-58.
453. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 169-170.

a las palabras: «Se me ha dado «toda» potestad en el cielo y «en la tierra», **no se las citaba**. Se aceptaba a Cristo como sacrificador y como víctima expiatoria, pero **no se quería a Cristo Rey**. Su dignidad real fue reemplazada por todas las tiranías paganas; pueblos cristianos repitieron el grito de la plebe judaica: «No tenemos rey, sino a César». Así ha visto la Historia y aun vemos nosotros el extraño fenómeno de una sociedad que profesa como religión el cristianismo y que permanece pagana, no sólo en su vida, sino en cuanto a «la ley» de su vida"[452].

b.2.2. Cristo y el César

"Dios se hizo hombre en la persona del Mesías judío en el momento en que el hombre se hacía Dios en la persona del César romano. Jesucristo no atacó a César ni le disputó el poder, pero declaró la verdad a su respecto. Dijo que César no era Dios y que el poder cesáreo estaba fuera del reino de Dios. Dar a César la moneda que ha hecho acuñar y a Dios el resto, era lo que hoy llaman separación de la Iglesia y el Estado, **separación necesaria mientras el César fue pagano, imposible desde que se hizo cristiano**. Un cristiano, sea rey o emperador, no puede quedar fuera del Reino de Dios y oponer su poder al de Dios. El mandamiento supremo, «dad a Dios lo que es de Dios», es necesariamente obligatorio para el mismo César si quiere ser cristiano. Él debe también dar a Dios lo que es de Dios, es decir, ante todo, **el poder soberano y absoluto sobre la tierra**. Porque para comprender bien las palabras sobre César que el Señor dirigió a sus enemigos antes de su Pasión, debe completársela con aquella otra **más solemne** que, después de resucitar, dijo a sus discípulos, a los representantes de su Iglesia: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra» (Mt. 28, 18). He aquí un texto **formal y decisivo** que no puede, en conciencia, interpretarse de dos maneras. **Los que creen de veras en la palabra de Cristo jamás admitirán al Estado**

454. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 84, 184-185, 401.
455. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 105-106.

separado del Reino de Dios, al poder temporal independiente y soberano en absoluto. **Hay un solo poder en la tierra**, y éste no pertenece a César, sino a Jesucristo. Si la palabra relativa a la moneda quitó a César la divinidad, esta otra palabra le quita la «autocracia». Si quiere reinar en la tierra ya no puede hacerlo por sí, debe juzgarse «**delegado**» de Aquel a quien toda potestad ha sido dada en la tierra"[453].

b.2.3. La unidad eclesial

"El verdadero dogma central del cristianismo es la **unión** íntima y completa de lo divino y de lo humano **sin confusión ni división...**".

"La unión de lo divino y de lo humano, que es el objeto de la Creación, se ha cumplido individualmente (hipostáticamente) en la Persona única de Jesucristo... En adelante, la obra histórica de Dios entra en una nueva fase; ya no se trata de una unidad física e individual, sino de una reunión moral y social. El Hombre-Dios quiere unir a Él, con unión perfecta, al género humano sumergido en el pecado y los errores. ¿Y cómo va a proceder? ¿Se dirigirá separadamente a cada alma humana? ¿Se limitará a un lazo puramente interior y subjetivo?".

"No, responde, no: «Oikodomiso tin ekklesiam mou»: Edificaré mi Iglesia".

"Una obra real y objetiva nos es anunciada... La humanidad, reunida a Dios, debe formar un solo edificio social, y se trata de encontrar una base sólida para esta unidad...".

"Pero Cristo no reunió lo divino y lo humano en su persona para dejarlos separados en el cuerpo social"[454].

b.2.4. La visibilidad eclesial

"Jesucristo fundó su Iglesia **visible**, no sólo para contemplar el cielo, sino también para trabajar en la tierra y combatir contra las puertas del infierno. Envió a sus apóstoles, no al desierto ni a la soledad, sino al mundo para conquistarlo y someterlo al

456. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 392-393.

Reino que no es de este mundo, y les recomendó, no tan sólo la pureza de las palomas, sino, además, la prudencia de las serpientes. Si se tratara nada más que de conservar la pureza del alma cristiana, ¿por qué toda esa organización social de la Iglesia, para qué esos poderes soberanos y absolutos con que Cristo la ha provisto, dándole facultad de atar y desatar sin apelación **sobre la tierra** y en los cielos?..”[455].

b.2.5. La paternidad eclesial

“Sin un solo padre común a toda la familia humana, la vida terrestre de los hijos de Adán estará librada a todas las divisiones y la unidad no tendrá aquí abajo más que una existencia ideal. La unidad real quedaría relegada a los cielos como la mítica Astrea, y el caos reinaría sobre la tierra. El objeto del cristianismo no sería alcanzado. Porque el Verbo se hizo carne para unificar el mundo inferior, para sacar a la tierra del caos y vincularla a los cielos. Para fundar una Iglesia invisible, el Cristo docético de la gnosis, **el Cristo fantasma**, sería más que suficiente”.

“Pero **el Cristo real fundó una Iglesia real** sobre la tierra y le dio por base una paternidad permanente, universalmente distribuida en todas las partes del organismo social, pero realmente concentrada para el cuerpo entero en la persona del **padre común** en todos los fieles, el Pontífice supremo, el anciano o sacerdote por excelencia: **el Papa**”.

“El Papa, como tal, **es inmediatamente** padre de todos los obispos y, mediante ellos, de todos los sacerdotes; él es así **padre de los padres**. Y es tradición constante que el Papa es el único obispo que, desde los más antiguos tiempos, haya sido llamado no solamente «hermano», sino también «padre»”[456].

b.2.6. Las Llaves

“Poder fundamental de la Iglesia instituido en la persona de Simón Pedro. «Y a ti te daré las llaves del Reino de los cielos»... Para borrar lo más posible la diferencia entre Pedro y los otros

---

457. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 215-216, 217.

apóstoles, se afirma que el poder de las llaves no es más que el poder de atar y desatar. Después de decir: «Y a ti te daré las llaves», Jesús habría repetido la promesa en otros términos. Pero cuando se habla de llaves, debería decirse «cerrar» y «abrir» en vez de «atar» y «desa-tar», así como vemos, en efecto, en el Apocalipsis... «El que tiene la llave de David. El que abre y ninguno cierra; cierra y ninguno abre» (Apoc. 3, 7). Se puede cerrar y abrir una habitación, una casa, una ciudad, pero sólo se puede atar y desatar los seres y los objetos particulares que se hallan en la habitación, en la casa, en la ciudad. El texto evangélico en cuestión es una metáfora, pero metáfora no significa necesariamente absurdo. La imagen de las llaves del Reino (de la residencia real...) debe representar por fuerza un poder más vasto y más general que la imagen de atar y desatar".

"Como el poder especial de atar y desatar fue dado a Pedro en los mismos términos con que luego fue conferido a los otros apóstoles (Mt. 18, 18), es fácil ver por el contexto de este último capítulo que este poder inferior sólo mira los casos individuales («si tu hermano pecare contra ti», etcétera) lo cual corresponde exactamente al sentido de la metáfora empleada por el Evangelio. Únicamente los casos de conciencia personales y los destinos de las almas individuales caen bajo el poder de atar y desatar dado a los otros apóstoles después de Pedro. En cuanto al poder de las llaves del Reino, conferido a Pedro **únicamente**..., o no puede referirse más que a la totalidad de la Iglesia, significando **un poder supremo social y político: el gobierno general del Reino de Dios sobre la tierra**...".

"Pero en la Iglesia una y santa, basada en la verdad, no podría el gobierno estar separado de la doctrina y el poder central y supremo no puede pertenecer, en el orden eclesiástico, más que aquel que, con autoridad divinamente asistida, representa y manifiesta, en el orden religioso, la unidad, la verdadera fe".

"Por esto es que las llaves del Reino sólo fueron dadas a aquel que es, **por su fe**, la Piedra de la Iglesia"[457].

b.2.7. La piedra: la fe de Pedro

"Era preciso, pues, buscar en la Humanidad un punto de cohesión activa entre lo divino y lo humano, para formar la base o piedra fundamental de la Iglesia. Jesús, en su presciencia sobrenatural, había indicado de antemano esa piedra. Pero para mostrarnos que su elección está exenta de capricho, empieza por buscar en otros lados el correlativo humano de la verdad revelada".

"Se dirige primero **al sufragio universal**; quiere ver si no puede ser aceptado, afirmado, reconocido por la opinión de la multitud, por la voz del pueblo. «Quem dicunt homines esse Filium Hominis: ¿Por quién me toman los hombres?». La verdad es una e idéntica, al paso que las opiniones de los hombres son múltiples y contradictorias. La voz del pueblo, que (según pretenden) sería la voz de Dios, sólo ha respondido con errores arbitrarios y discordantes a la pregunta del Hombre-Dios. No hay conjunción posible entre la verdad y los errores; la Humanidad no puede entrar en relación con Dios por el sufragio universal; la Iglesia de Cristo no puede estar fundada sobre la Democracia".

"Y no hallando la afirmación humana de la verdad divina por medio del sufragio universal, Jesucristo se dirige a sus elegidos, al colegio de los apóstoles, a ese concilio ecuménico primordial. «Vos autem quem me esse dicitis: y vosotros ¿por quién me tomáis?...». Pero los apóstoles callan. Cuando se trató de exponer las opiniones humanas, los doce hablaron todos a la vez; ¿por qué dejan ahora la palabra a uno solo cuando se trata nada menos que de afirmar la verdad divina? Quizás Felipe no perciba exactamente la relación esencial entre Jesús y su Padre celeste. Quizás Tomás tiene dudas sobre el poder mesiánico de su Maestro".

"El último capítulo de San Mateo nos enseña que, ni en la montaña de Galilea adonde fueron llamados por Jesús **resucitado**, se mostraron unánimes los Apóstoles, ni firmes en la fe: «Quidam autem dubitaverunt» (Mt. 28, 17)".

"... No es, ni la multitud de los creyentes, ni el concilio apostólico, es Simón ber Jona sólo quien responde a Jesús. «Respondens

---

458. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 186-191.

Simon Petrus dixit: Tu es Filius Dei vivi». Responde por todos los apóstoles, pero habla por su propia cuenta, sin consultarlos, sin esperar su asentimiento. Cuando los apóstoles repitieron, hace un momento, las opiniones del pueblo, sólo expresaron errores. Si Simón no hubiera querido decir más que las opiniones de los apóstoles, seguramente que no hubiera acertado con la verdad pura y simple. Pero siguió el impulso de su espíritu, la voz de su propia conciencia, y Jesús, al aprobarlo solemnemente, declara que ese movimiento, por muy individual que fuera, provenía sin embargo del Padre, es decir, que era un acto humano y divino a la vez; una verdadera conjunción entre el Ser absoluto y el sujeto relativo".

"El punto firme, la roca o la piedra inquebrantable para apoyar la operación divino-humana, está encontrado; **un solo hombre** que, asistido por Dios, responde en nombre del mundo entero, esa es la base constitutiva de la Iglesia Universal...".

"Siempre y por doquiera que Pedro no hable, sólo las opiniones humanas levantan la voz y los apóstoles callan. Jesús no ha aprobado ni los sentimientos vagos y discordantes del pueblo, ni el silencio de los elegidos; es la palabra decisiva, autoritaria y firme de Simón bar Jona la que Él ratifica...".

"Sólo en la confesión de Pedro (Luc. 24, 19-21) la idea mesiánica se desliga de todo elemento nacionalista y por vez primera reviste su forma universal definitiva: «Tú eres Cristo, el hijo de Dios vivo»... Y esta es una razón para que Pedro sea el fundamento de la Cristiandad y para que el Papado (soberano poder jerárquico que, sólo él, ha mantenido siempre el carácter universal o internacional de la Iglesia), sea el heredero indiscutible de Pedro, el poseedor real de todos los privilegios que Cristo concedió al Príncipe de los Apóstoles"[458].

b.2.8. La piedra y las puertas del Infierno

"De los tres atributos que según este texto –«Y yo te digo que tú eres Pedro», etcétera– constitutivo pertenecen de derecho divino al príncipe de los apóstoles (1° la vocación para ser la base del edificio

eclesiástico mediante la profesión infalible de la verdad; 2° la posesión del poder de las llaves; 3° el poder de atar y desatar), únicamente este último le es común con los otros apóstoles. Todos los ortodoxos están de acuerdo en que el poder apostólico de atar y desatar no ha sido atribuido a los Doce a título de personas privadas, ni como privilegio pasajero, sino que es origen y manantial auténtico de un derecho sacerdotal perpetuo que ha pasado de los apóstoles a sus sucesores en el orden jerárquico, a los obispos y sacerdotes de la Iglesia Universal".

"Pero si esto es así, las dos primeras atribuciones vinculadas de manera más solemne y más expresiva a San Pedro en particular, no pueden ser tampoco privilegios privados o accidentales. Y ello sería tanto más imposible cuanto que al primero de estos privilegios ha unido el Señor expresamente la permanencia y estabilidad de su Iglesia en su lucha futura contra los poderes del mal".

"... El Hombre-Dios no fundaba instituciones pasajeras... La sublime palabra que dirigió a Pedro solo, creó en la persona de este apóstol único el poder soberano e indivisible de la Iglesia Universal en toda su duración y desenvolvimiento a través de los siglos futuros. Y si Cristo no quiso vincular al poder «común» de los apóstoles la institución expresa de su Iglesia y la garantía de su permanencia (pues no dijo al colegio apostólico: «Sobre **vosotros** edificaré mi Iglesia»), esto prueba con evidencia que el Señor no consideró al orden episcopal y sacerdotal (representado por los apóstoles en común) como suficiente por sí mismo para constituir la base inquebrantable de la Iglesia Universal en su inevitable lucha contra las puertas del infierno. Al fundar su Iglesia visible, Jesús pensaba, ante todo, en esa lucha contra el mal, y para asegurar a su obra la unión que da fuerza, antepuso al orden jerárquico una institución única y central, absolutamente indivisible e independiente, que en sí y por sí poseyese **la plenitud de los poderes y promesas**: «Tú eres

459. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 193-196.

Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»".

"Todos los razonamientos en favor del poder central y soberano de la Iglesia Universal tendrían, a nuestros propios ojos, muy mediocre valor si fueran simples razonamientos. Pero reposan sobre **un hecho** divino-humano que se impone a la fe cristiana a despecho de todas las interpretaciones artificiosas con que se quisiera suprimirlo... es **el hecho** de la elección especial de Pedro para servir como punto de apoyo humano a la verdad divina en su lucha perpetua contra las puertas del infierno...".

"Si se entiende por Iglesia la reunión «perfecta» de la humanidad con Dios, el Reino «absoluto» del amor y la verdad, no se puede admitir ningún poder ni autoridad en la Iglesia. Todos los miembros de este Reino Celeste son sacerdotes y reyes, bajo este respecto iguales entre sí, y el solo y exclusivo centro de unidad, es, entonces, el mismo Jesucristo (Cf. Apoc. 21, 22-23)".

"Pero no hablamos de la Iglesia en ese sentido, puesto que no es ese el sentido en que Cristo habló de ella. La Iglesia perfecta, la Iglesia **triunfante**, el reino de la gloria, suponen definitivamente suprimidas todas las potencias del mal y puertas del infierno, en tanto que **es, precisamente, para combatir a éstas que Cristo edifica su Iglesia visible**, y con ese fin le da un centro de unidad humano y terrestre, aunque asistido en todo por Dios"[459].

b.2.9. La piedra y el orden social

"Se nos dice que la piedra de la Iglesia es Cristo. Jamás cristiano alguno puso en duda esa verdad. Pero no sería razonable, caso de ser sincero, el celo de quienes para defender a Cristo de una injuria imaginaria, se obstinan en desconocer su voluntad real y reniegan del orden que Él instituyó con tanta evidencia...".

---

460. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 197-198, 199.

"He ahí, pues, dos verdades igualmente incontestables: Cristo es la piedra de la Iglesia y Simón bar Jona es la piedra de la Iglesia. Si hay en ello contradicción, no para ahí. Pues vemos al mismo Simón Pedro, único que recibió de Cristo este atributo excepcional, proclamar, sin embargo, en una de sus epístolas que **todos** los creyentes son piedras vivas del edificio divino-humano (I Petr. 2, 4-5). La piedra única de la Iglesia es Jesús; pero si creemos a Jesús, la piedra de su Iglesia es, por excelencia, el corifeo de los apóstoles, y si creemos a éste, la piedra de la Iglesia es cada verdadero creyente. A la aparente contradicción de esas tres verdades no tenemos más que oponerle su acuerdo real y lógico. Jesucristo, única piedra del Reino de Dios en el orden puramente religioso o **místico**, coloca al príncipe de los apóstoles y a su poder permanente como piedra fundamental en el **orden social**, para la comunidad de los cristianos; y cada miembro de esta comunidad, unido a Cristo por el orden que Él ha establecido, se convierte en elemento **individual** constitutivo, en piedra viva de esta Iglesia que tiene a Cristo como fundamento místico y (actualmente) invisible, y al poder monárquico de Pedro como fundamento social y visible. La distinción esencial de esos tres términos hace resaltar mejor su íntima unión en la existencia real de la Iglesia, que no puede prescindir de Cristo, ni de Pedro, ni de la muchedumbre de los fieles...".

"La Encarnación del Verbo es un hecho místico, no un principio social; la vida religiosa individual tampoco procura base suficiente a la «sociedad» o «asamblea» cristiana: se puede vivir santamente permaneciendo solo en el desierto. Y si, a pesar de todo, hay en la Iglesia, además de la vida mística y la vida individual, vida social, es por fuerza necesario que tal vida tenga una forma determinada fundada sobre un principio de unidad que le sea propio... es así (Pedro), él sólo, la piedra de la Iglesia en el sentido especial y estricto de este término, la base unificante de la sociedad cristiana histórica"[460].

b.2.10. La piedra y el amor:

"La Iglesia es, ante todo, una sociedad establecida sobre la verdad. La verdad fundamental de la Iglesia es la unidad de lo divino y de lo humano, el Verbo hecho Carne, el Hijo del Hombre reconocido como Cristo, Hijo de Dios vivo. Bajo el aspecto puramente **objetivo**, la Iglesia es, por ende, Cristo mismo, la verdad encarnada. Pero, para estar realmente fundada sobre la verdad, la Iglesia debe estar reunida a esta verdad, en cuanto sociedad humana, de manera determinada".

"Puesto que la verdad no tiene existencia inmediatamente manifiesta y exteriormente obligatoria en este mundo de apariencias, el hombre sólo puede reunirse a ella mediante la fe que nos vincula a la sustancia interior de las cosas, y presenta a nuestro espíritu todo lo no exteriormente visible. Puédese, por consiguiente, afirmar, desde el punto de vista **subjetivo**, que la fe es lo que constituye la base o «piedra» de la Iglesia. Pero, ¿qué fe? ¿La fe de quién? No basta el simple hecho de una fe subjetiva en tal o cual persona... Para estar verdaderamente unido por la fe a su objeto deseable, la verdad absoluta, es necesario **estar conforme** con esa verdad...".

"Los límites de la individualidad finita que se afirma como exclusiva, los límites del egoísmo natural, deben ser rotos por **el amor** para hacer al hombre conforme a Dios, que es amor. Pero un amor que debe transformar a las fracciones discordes del género humano en unidad real y viva (la Iglesia Universal), no puede ser un sentimiento vago, puramente subjetivo e impotente; necesita que procure realidad objetiva al sentimiento interior... Es necesario que cada cual pueda, efectivamente, unirse al conjunto de género humano, manifestar positivamente su amor por la Iglesia, vinculando su voluntad a una voluntad única no menos real y viva que la suya, pero al propio tiempo universal y a la que todas las demás voluntades deben también someterse. Pero no pueden darse una voluntad sin alguien que quiera y que manifieste su querer, y dado que todos no son inmediatamente uno, es fuerza

461. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 207-208, 209, 216, 211, 232-233, 234-235.

que **nos unamos a todos en la persona de uno solo** para poder participar de la verdadera fe universal...".

"La verdad universal realizada perfectamente en uno sólo, Cristo, atrae a sí la fe de todos determinada infaliblemente por la voz de uno solo: el Papa... El sentido real del amor por la Iglesia no existe más que en aquellos que reconocen siempre a la Iglesia un representante vivo, padre común de los fieles, susceptible de ser amado como lo es un padre por su familia...".

"¿Fue casualidad también cuando, para sancionar definitivamente su obra fundamental, Jesús escogió las inmediaciones de Tiberíades y, frente a los monumentos que hablaban del señor actual de la falsa Roma, consagró al futuro señor de la verdadera Roma, indicándole el nombre místico de la ciudad eterna y el principio supremo de su nuevo Reino: «Simón bar Jona, me amas más que éstos?»...".

"Y, al destronar el falso e impío absolutismo de los Césares paganos, Jesús confirmó y eternizó la monarquía universal de Roma dándole su verdadera base teocrática. En cierto modo fue sólo un cambio de dinastía: la dinastía de Julio César, pontífice supremo y «dios», fue reemplazada por la dinastía de Simón Pedro, pontífice supremo y «siervo de los siervos de Dios»"[461].

b.2.11. El primado de Pedro

"Habiendo recibido de Jesucristo el depósito del soberano poder universal que debía subsistir y desenvolverse en la Iglesia en el curso de toda su duración sobre la tierra, Pedro no ejerció personalmente el poder más que en la medida y formas que admitía el primitivo Estado de la Iglesia apostólica... **San Juan Crisóstomo** refutó victoriosamente por anticipado las objeciones contra el primado de Pedro, que todavía hoy se sacan de ciertos hechos de la historia evangélica: la flaqueza de Simón en el atrio del príncipe de los sacerdotes, su disputa con Pablo, etcétera. Remitimos a nuestros lectores ortodoxos a los argu-

462. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 245-246, 258, 259, 263, 270.

mentos del gran doctor ecuménico. Ningún escritor papista podría afirmar con mayor fuerza e insistencia **el primado de poder** (no sólo de honor) que corresponde a Pedro en la Iglesia apostólica. El príncipe de los apóstoles, a quienes todos fueron confiados... por Cristo, pudo nombrar, según nuestro santo autor, por propia autoridad al reemplazante de Judas...".
"Para demostrar el fundamento histórico de nuestra tesis... nos bastará detenernos en una época memorable en los fastos del pontificado... es la mitad del siglo V, momento en que la Iglesia romana estaba dignamente representada por el Papa **San León el Grande**... En uno de sus sermones (dice)...: Pero Él (Cristo) no ha descuidado la custodia de su rebaño; de su poder principal y eterno hemos aceptado el don abundante de la potestad apostólica y su socorro jamás está ausente de su obra. Porque la firmeza de la fe alabada en el príncipe de los apóstoles perpetua es, y así como lo que Pedro creyó en Cristo permanece subsistente, de igual modo permanece subsistente lo que Cristo instituyó en Pedro... sólo Pedro es elegido en el orbe entero; él es prepuesto a todo... Según esa noción del poder soberano de Pedro que se perpetúa en la Iglesia romana, San León no podía considerarse de otro modo que como «rector del universo cristiano» (Migne, I, col. 637)... En su carta al emperador hace notar...: «Una es la razón de las cosas seculares y otra la de las cosas divinas, y fuera de la Roca única que el Señor colocó por fundamento ninguna construcción será estable» (id. col. 995)... Escribiendo a Anastasio, obispo de Salónica (dice)...: «Entre los mismos bienaventurados apóstoles existió, dentro de la similitud de honor, una diferencia de poder... el primado de jurisdicción... y por esto el cuidado de la Iglesia Universal corresponde a la sede única de Pedro, y nada debe separarse de la cabeza» (id. col. 676)"[462].

b.2.12. La Cristiandad

463. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 88, 89, 90-91, 92-93.

"La misión de fundar el Estado cristiano, repudiada por el imperio griego, fue transferida al mundo romanogermánico, a los francos y alemanes. Esta transmisión fue cumplida por el único poder cristiano que tenía el derecho y la obligación de hacerlo: el poder de San Pedro, poseedor de las llaves del Reino...".

"El imperio francogermánico hizo esfuerzos sinceros para cumplir la misión que le imponía su dignidad de Estado cristiano... El imperio alemán engendrado por el pontificado romano rompió ese lazo de filiación, manifestándose como rival del papado... atacando la base misma de la unidad católica, el imperio alemán perdía de hecho y de derecho su supremacía internacional... Y fue todavía el papado quien... debió tomar a su cargo la gran obra que aquél era indigno e incapaz de ejecutar".

"No tenemos para qué alabar o defender aquí la obra histórica de un Gregorio VII o de un Inocencio III. Ella ha tenido, en este siglo, apologistas y panegiristas entre distinguidos historiadores protestantes, como Voigt, Hurter, Meander... El papado imperial o imperio papal de Inocencio III y de Inocencio IV fue ese órgano vicario. Pero ello no podía durar indefinidamente... La Iglesia, falta de un poder imperial sinceramente cristiano y católico, no logró establecer la justicia social y política en Europa. Las naciones y Estados modernos, emancipados de la tutela eclesiástica desde la Reforma, han tratado de superar a la Iglesia. Los resultados de la experiencia están a la vista. La idea de la cristiandad (esa unidad muy insuficiente, pero, con todo, real, que comprendía a todas las naciones europeas) ha desaparecido. La filosofía revolucionaria ha realizado laudables esfuerzos para reemplazar esa unidad por la del género humano, ya sabemos con qué éxito"[463].

b.2.13. Consecuencias

"Las dos grandes experiencias históricas, la de la Edad Media y la de los tiempos modernos, parecen probar con evidencia que

ni la Iglesia privada del ministerio de un poder secular distinto, pero solidario de ella, ni el Estado secular abandonado a sus propias fuerzas, puede conseguir el establecimiento sobre la tierra de la justicia y la paz cristianas. **La alianza íntima, la unión orgánica de ambos poderes sin confusión ni división**, es condición indispensable del verdadero progreso social. Se trata de saber si hay en el mundo cristiano un poder capaz de reanudar con mejores perspectivas la obra de Constantino y de Carlomagno...".

"Espíritu inmortal del bienaventurado apóstol (Pedro), ministro invisible del Señor en el gobierno de su Iglesia visible, tú sabes que ella ha menester de un cuerpo terrestre para manifestarse. Tú le has dado ya por dos veces un cuerpo social: en el mundo grecorromano primero y luego en el mundo romanogermánico, sometiéndole el imperio de Constantino y el imperio de Carlomagno. Después de estas dos previsoras encarnaciones, ella espera su tercera y última encarnación. Todo un mundo lleno de fuerzas y de deseos, pero sin conciencia clara de su destino, llama a la puerta de la historia universal... ¡Ábreles, pues, portero de Cristo, y que la puerta de la Historia sea para ellos y para el mundo entero la puerta del Reino de Dios!..".

"El segundo poder social que debe engendrar el Papado, a semejanza de la paternidad divina... es la Realeza cristiana. El príncipe cristiano, rey, emperador u otro cualquiera, es por excelencia el Hijo espiritual del Sumo Pontífice. Si la unidad del Estado se concentra y realiza en el Sumo Pontífice y si existe un vínculo de filiación entre el Estado cristiano como tal y la Iglesia, tal vínculo debe existir realmente y, por decir así, hipostáticamente, entre el jefe del Estado y el jefe de la Iglesia. Toca a la ciencia histórica examinar en el pasado y a la política oportunista determinar para el presente, las relaciones entre la Iglesia y el Estado **pagano**. Pero si se trata del Estado **cristiano**, es indiscutible que éste representa el segundo poder mesiánico, la Realeza

---

464. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* pp. 93-94, 99, 100, 395-396, 397, 403, 404.

de Cristo, y que, como tal, es engendrado (en principio) por el primer poder mesiánico, la paternidad universal...".
"Porque Cristo es no solamente sacerdote, sino también rey, y su Iglesia debe unir al carácter sacerdotal la dignidad real".
"... **El Estado debe ser el órgano político de la Iglesia, el soberano temporal debe ser el Verbo del soberano espiritual**... **no combatiréis al error con una verdad incompleta**... Por consiguiente, esta obra de santificación no corresponde al sacerdocio sólo; ella exige también la cooperación del Estado cristiano y de la sociedad cristiana"[464].

b.3. Conclusión

Quizás al lector le parezca un tanto excesivo y denso el espacio que hemos concedido al desenvolvimiento del pensamiento teocrático de Vladimir Soloviev. No son tantas páginas las nuestras, si se tiene presente que son la síntesis de una obra de más de 400 hojas. Pero no de un libro descriptivo o lleno de redundancias adjetivales. Es el ensayo de un lógico que ensambla, paso a paso, y con argumentación estricta, su sistema de teología de la historia. De la mayor teología de la historia que se haya intentado en los tiempos modernos. Empresa nada fácil, pues, era la de resumirlo. Mas, asimismo, no debe olvidarse que se trata de un pensamiento silenciado exprofeso. Porque, como destruye los edificios levantados por Ockham, Marsilio, Lutero, Descartes, Rousseau, Voltaire, Kant, Hegel, Feuerbach y demás modernistas, se ha dejado resonar en el desierto la voz de este profeta ruso. Doble motivo para concederle acá el espacio mínimo que la grandiosidad de su concepción merece.

Lo que Soloviev nos ha brindado ahí es, nada menos que la respuesta a Maquiavelo. "Lo Stato", deja de ser la maquinaria extraña a la comunidad, totalitaria, y pagana, para ser, para volver a ser, el brazo secular de

465. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* p. 99.
466. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* p. 223.

la Iglesia, a fin de hacer reinar en el mundo la paz y la justicia de Cristo. No es poca cosa lo que ha fundamentado este ruso genial.

De un ruso que no se apea de su condición de tal. Es desde su orbe intelectual donde proclama:

> "Como miembro de la verdadera y venerable Iglesia ortodoxa oriental o grecorrusa que no habla por sínodos anticanónicos ni por empleados del poder secular, sino por la voz de sus grandes Padres y Doctores, reconozco como juez supremo en materia de religión a aquel que fue reconocido como tal por San Ireneo, San Dionisio el Grande, San Atanasio el Grande, San Juan Crisóstomo, San Cirilo, San Flaviano, el Bienaventurado Teodoreto, San Máximo Confesor, San Teodoro Estudita, San Ignacio, etcétera, a saber: el apóstol Pedro, que vive en sus sucesores y que no oyó en vano las palabras del Señor: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Confirma a tus hermanos: «apacienta mis ovejas, apacienta mis corderos»"[465].

467. Soloviev, Vladimiro, *Rusia, etc., cit.,* p. 396. Por suerte para la Argentina, las ideas de Soloviev se han conocido en la temprana traducción de *Rusia y la Iglesia universal*, de la editorial Santa Catalina, de 1936, y por los artículos de los filósofos tomistas: Anquín, Nimio de, *Soloviev y el conocimiento,* en: "Número", Bs. As., 1931; y Martínez Espinosa, Rodolfo, *Fisonomía de Vladimiro Soloviev,* en: "Arx", Córdoba, 1933.

Bases jurídicas del descubrimiento de América

El derecho en general

Y ese mismo hombre, que fue fiel hasta la muerte a esa convicción (el pope que lo asistió en el último momento no lo quiso absolver por esta "cuestión dogmática"), ha escrito, también, que el error "no se combate con verdades incompletas". De ahí su gigantesco esfuerzo por reintegrar todo en la unidad, atributo ontológico divino. Porque, a diferencia de tantos católicos romanos, clérigos y obispos, que han dilapidado su vida tratando de reducir la potestad del Sucesor de San Pedro, este simple laico grecorruso ha advertido al mundo moderno de esta verdad esencial:

> "El círculo perfecto de la Iglesia Universal necesita de un centro único, no para ser perfecto, sino **para ser**"[466].

Para ser. Para alcanzar nuestro destino humano-divino, tenemos que insertarnos en ese círculo. Y el círculo ha menester de un centro. El centro viviente de la cátedra de Pedro.

El ser y la nada. O: el ser o la nada. En "Los endemoniados", Fedor Dostoiewsky, el maestro de Vladimir Soloviev, pintó un personaje que quintaesencia el ateísmo neopagano: Verjovenskii. El hombre del corazón frío; desde que la frialdad del corazón es el símbolo demoníaco por excelencia. Él representa a la nada. Lo que no es. La privación de la Verdad, del Bien y de la Belleza. Y el mismo Dostoiewsky elaboró, en "Los hermanos Karamazov", la contrafigura de Verjovenskii: Aliocha. El joven religioso, quien por la vía del amor, restauraría los atributos del Ser, en la sociedad humana.

Aliocha-Soloviev les dice a los cristianos que disocian la verdad de la vida, y no hallan el camino:

> "Cristo, ni en su obra ni en su persona, separa el camino de la verdad ni de la vida... Revelación directa de lo absoluto, la religión no puede ser sólo algo: **o es todo o no es nada**"[467].

Creemos que vale la pena meditar largo rato ese aforismo.

Sin necesidad de acudir a otros "teócratas" o "agustinistas-políticos", con las exposiciones de Tomás Campanella, en el siglo XVII, de Joseph de Maistre, a fines del XVIII y comienzos del XIX, de Louis Veuillot, a

mediados del siglo XIX, y la de Vladimir Soloviev, en las proximidades del siglo XX, pensamos que hemos ilustrado al lector acerca del argumento historicista. El de aquellos que, con el propósito de negar la autoridad temporal de la Sede Apostólica, la reducen a una cuestión "epocal". La de los que, con Karl Marx, remiten al "estercolero de la Historia", la potestad de derecho divino del Vicario de Cristo. Confutada queda esa argución; y nada más cabe decir de ella.

1. Los presupuestos jurídicos del debate

El acontecimiento protagonizado por Cristóbal Colón, el 12 de octubre de 1492, en la isla de San Salvador (Guanahaní, para los indígenas, Weitling, para los ingleses), no es sólo un hecho histórico magno. Es, además, entre otras cosas, el generador del Derecho al Descubrimiento. Que España descubrió América, es un suceso aceptado. Que España tuviera derecho para hacerlo, es ya una cuestión disputada. Y, por lo tanto, digna de ser estudiada.

Aclaremos de inmediato que lo controvertido no es el derecho precedente, sino el consecuente al Descubrimiento. No lo son las Capitulaciones de Santa Fe, celebradas entre Colón y los Reyes Católicos (el 17 de abril de 1492), que otorgaban un título de dominio eminente de valor interno para Castilla y regulaban las relaciones entre los Mandantes y el Mandatario. La toma de posesión de Colón, a nombre de los Reyes de Castilla, que podría originar un debate si lo era a título posesorio u ocupacional, podría ser razón suficiente ante el Derecho Público Europeo de las Naciones. Estados, posteriores a la Paz de Westfalia de 1648. Pero, conforme a los principios jurisprudenciales que rigen el Derecho Internacional Público, la ley con que se juzgan los actos de soberanía es la vigente al momento de su producción y no la posterior. Por ello son inaplicables al caso las normas ocupacionales, descubrimiento seguido de ocupación efectiva o ficta, elaboradas más de un siglo después del Descubrimiento. Si eso es así, como lo es, carece de mayor interés jurídico el análisis de las citadas Capitulaciones.

Eso era bien claro en el momento mismo que siguió al Descubrimiento. Ni Colón, ni el Rey Juan II de Portugal, ni los Reyes Isabel y Fernando alegaron sus pretensiones con las reglas de esas, Capitulaciones. Eso sucede

luego, con una visión anacrónica, extemporánea, retrospectiva, que desea encuadrar el Descubrimiento en el "jus gentium" salmantino o ius naturalista, y en el positivo Derecho Internacional de Vattel. Mas, desde la jurisprudencia sentada por la Corte Permanente de Justicia de La Haya, en 1928, con el caso "Islas de Palmas" ("Island of Palmas Case". United States vs. The Netherlands, Permanent Court of Arbitration, 4 de abril de 1928, Un Rep. International Arb. Awards, 829), eso no es posible. No lo es por el principio de la Inter-temporalidad *de las leyes* ("inter temporal laws"), equivalente al principio romano de derecho privado de la irretroactividad de las leyes ("las leyes disponen para lo futuro; no tienen efecto retroactivo, ni pueden alterar los derechos adquiridos"). En consecuencia, el hecho jurídico internacional: "debe ser apreciado a la luz de la *ley* contemporánea a él, y no según la ley en vigor cuando se produce una disputa, o cuando una disputa no puede ser solucionada".

No es la Europa de las Naciones de 1648 la que puede brindar normas para entender jurídicamente el caso, sino el mundo occidental anterior a ella. Este era el mundo imperial, del Sacro Imperio Romano Germánico, y de su cabeza espiritual el Papado Romano; el orbe conocido como *"Cristiandad"*. A ella y sus derechos se remiten todas las disputas concernientes al Descubrimiento, comenzando por las que agitaron respectivamente los reyes de Portugal y España, acerca de si las "islas y tierras firmes al occidente del Mar Océano", descubiertas y por descubrir, caían o no al norte del paralelo de Cabo Bojador. Éste, fijado como límite de las empresas navegantes de ambos reinos por el Tratado de Alcacovas de 1480, sacralizado (es decir, validado para toda la Cristiandad) por la Bula "Aeternis Regis" (del 21 de junio de 1481, del Papa Sixto IV).

Como es bien sabido, el conflicto jurisdiccional se resolvió con las cinco "Bulas Alejandrinas" otorgadas en 1493 por el Papa Alejandro VI. De las cuales, cuentan en especial la "Inter Caetera" primera, de donación, y la "Inter Caetera" segunda, de partición; esta segunda, aplicada por las dos partes interesadas, España y Portugal, con el Tratado de Tordillas (del 3 de junio de 1494), sacralizado por la Bula "Ea quac pro bono pacis" (del 24 de enero de 1506, del Papa Julio 11), que fijó como dato astronómico deslindador el meridiano de Cabo Verde, en reemplazo del paralelo de Cabo Bojador.

En síntesis: que el debate secular se centra en la interpretación –heurística, filológica, teológica, filosófica, canónica, política y jurídica– de la Bula "Inter Caetera" Primera, del 3 de mayo de 1493. Por la cual el Papa Alejandro VI donaba a perpetuidad a los Reyes de Castilla, sus herederos y sucesores, lo que se llamaría las "Indias Occidentales", el "Reino de Indias" o, más comúnmente, "América". Lo que hacía con estas palabras:

> "Nos, por la Gracia Apostólica, *Motu Propio*... y con la plenitud *de nuestra potestad apostólica,* donamos, concedemos y asignamos... a los Reyes de Castilla y de León, sus herederos y sucesores... las tierras e islas remotas sobre las Indias en el occidente del mar océano... descubiertas y por descubrir en lo futuro, que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos señores cristianos... con la finalidad de que se exalte, amplíe y dilate la fe Católica y la religión Cristiana... prohibiendo, bajo pena de excomunión «latae sentencia», a cualquier persona, aun imperial o real... ir sin especial licencia a las islas y tierras firmes halladas y que se hallaren".

Este es, claro, el título fundamental del derecho de dominio (eminente o soberano) de España en América (luego de la Independencia, cedido por la corona española a los respectivos nuevos Estados Americanos). Los otros títulos secundarios (tomas de posesión, pactos de vasallaje, prescripción adquisitiva, fe de los tratados y ocupación), sólo se esgrimieron en siglos posteriores, cuando el título principal fue cuestionado, y para tratar de asegurar su vigencia.

De la ardua temática nacida de la interpretación de esa Bula "Inter Caetera", acá nos limitaremos al examen de los presupuestos jurídicos de la Potestad Papal ("plenitudo potestatis"), en los que se basó la Donación Papal. No los otros fundamentos de esa potestad, ni su concreción en la donación. Tan sólo las apoyaturas –o en sentido negativo: la ausencia de contradicciones– que esa especie de donación pública hallaba en el Derecho de su época.

Sin embargo, debemos informar al lector, aquí, de entrada, que tal plenitud de potestad pontificio –con vigencia en la cristiandad durante

diez siglos– fue impugnada por la Escuela Salmantina. Fray Francisco de Vitoria, O.P., y con él sus principales continuadores: Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza, Martín de Aspilcueta, Diego Covarrubias, Martín Ledasma, Fernando Vázquez de Menchaca, Domingo Báñez, Luis Molina y Francisco Suárez, entre otros, forman la denominada "Escuela de Juristas Clásicos Españoles", o del Iusnaturalismo tomista, o de la Escolástica Tardía o Escuela Revisionista. Laicos y clérigos a quienes por comodidad se menciona como "vitorianos" o "salmantinos" (de la Universidad de Salamanca). Ellos niegan la existencia de una potestad papal que permitiera al Pontífice Romano donar tierras en soberanía a un rey, desde que también niegan que Cristo –de quien recibe Pedro su vicariato– fuera Rey, en sentido temporal humano. Y, como la cuestión se remonta a la exégesis del versículo del evangelista San Mateo (28, 18-19), en el que Jesucristo dice a sus apóstoles: "Yo he recibido todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y evangelizad a todas las naciones", es bien claro que el problema es teológico antes que jurídico.

No obstante, ha sido esa misma Escuela la que ha pretendido resolver la materia del Derecho al Descubrimiento con la apelación a un cierto orden jurídico. No, desde luego, el Derecho Divino Positivo, en cuya inteligencia y tradición se redactó la Bula "Inter Caetera". Sino un nuevo Derecho, desprendido del Natural, el "Derecho de Gentes", que positivizado, sería el antecesor directo del actual Derecho Internacional Público.

En este capítulo no cabe el análisis de todas las innumerables implicancias del planteo negador de la Escuela Salmantina. Tan sólo de modo esquemático propondremos el siguiente cuadro: de las materias afectadas por el racionalismo o naturalismo temprano de esa Escuela, algunos de cuyos asuntos recibirán una explicación en las páginas posteriores. Éste sería el esquema de las posiciones de la Escuela de Salamanca, contemplado desde nuestro punto de vista, que es decididamente contrario a los enunciados de esa Escuela:

1°) En los problemas previos o metajurídicos:

a) Confunde el uso de la razón en los "preámbulos de la fe", con el campo de los "artículos de la fe", donde no es aplicable (racionalismo).
b) Subraya que la gracia no destruye la naturaleza; pero omite añadir que sí la perfecciona (naturalismo).
c) Toma la distinción tomista acerca del origen de la sociedad civil y del Estado con respecto a la Iglesia, en una consideración natural, para inferir de ello la separación de la Iglesia y el Estado, y la negación práctica del origen divino de todo poder en la tierra.

2°) En el orden jurídico general:
a) Soslaya o niega la primacía del Derecho Divino sobre el Derecho Natural.
b) Absorbe el Derecho en la Ley Moral.
c) Identifica Ley con Derecho.
d) Positiviza el Derecho Natural en su rama de Derecho de Gentes.
e) Por consecuencia de "b", niega autonomía a los Derechos Positivos.

3°) En los órdenes jurídicos específicos:
a) Confunde ley Moral Internacional con Derecho de Gentes Natural.
b) En el plano del Derecho Romano:
b. l) Se atiene a la versión justincanea poselásica, ya influida por la Escuela Estoica, con el añadido del Humanismo Renacentista, nuevamente estoico.
b. 2) Por ello, se aparta del sentido concreto y práctico del Derecho Romano Clásico, de inspiración aristotélica.
b. 3) Olvida la distinción tomista entre Derecho y Ley; haciendo de ésta la principal o única fuente de aquél ("juris-sapientes", en lugar de "juris-prudentes").
b. 4) Ignora la distinción entre el "imperium" de dominio público, y el "dominium" o propiedad de derecho privado.

---

468. D'ors, Álvaro, *De la guerra y la paz*, Madrid, Rialp, 1954, p. 20.

c) Con los escritores herejes, se burla del Derecho Canónico, calificando sus dictámenes de "adulaciones alevosas" al Papa.
d) Ignora los aportes histórico-medievales del Derecho Diplomático (o de "Gentes" en sentido positivo), contribuyendo a crear la falsa noción de ser la inventora del Derecho Internacional.
e) Prescinde del Derecho Consuetudinario, con validez "praeter legem", acatado en Europa, tanto o más que el Derecho Romano.
f) En el Derecho Hispano castellano, no computa el "Prólogo" de las Partidas ("Dos Espadas") y la Ley 9, título 1, parte 11 (dominio público otorgado por el Papa y el Emperador), y en el aragonés, el precedente del vasallaje papal.

En síntesis –y en nuestro modesto entender– el planteo de la Escuela de Salamanca, erróneamente tenido por jurídico, es sólo moral. Y al respecto, estableceremos formal polémica para probarlo.

No se nos oculta que, ante todo debemos pedir al lector un acto de disponibilidad de conciencia. De "comprensión histórica", como diría Wilhelm Dilthey. De colocarse en el lugar y las circunstancias del año 1492, y no en las del año 1992. Cinco siglos son muchos para transmontarlos mentalmente. Máxime, cuando en el intermedio ha operado el llamado Estado de Derecho liberal Burgués, o mentalidad individualista-capitalista, contraria a toda excelencia espiritual y organicidad social. Si a ello se agrega el dato que anotáramos, de que ya en el siglo XVI hubo autores cristianos (y más todavía: que blasonaban de escolásticos tomistas), que negaron la virtualidad del Principio de Unidad, fundamento de la Cristiandad, se entenderá el gran esfuerzo intelectual que debe hacerse para percibir el significado y alcance del Derecho vigente en aquella época pretérita. Mas, sin ese denonado traslado mental el arcano del Descubrimiento, no puede ser penetrado, y uno se queda en el pórtico de las cosas, repitiendo los errores al uso.

Para cerrar esta introducción, insistimos en que el tema del Descubrimiento es materia propia de la Teología, antes que de la Filosofía del Derecho. Para percibir esta verdad elemental es conveniente despojarse de ciertas

---

469. Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 71.

anteojeras profesionales que lleven a elegir incorrectamente el punto de partida del examen. La concepción cristológica o cristocéntrica, que insufla la Bula "Inter Caetera", parte de la Biblia, no del Digesto. Aunque halle auxilio en el Derecho, siempre para la cosmovisión medieval es más trascendente el conocimiento de la Sagrada Escritura que el de las normas jurídicas. Un poco como con cierto exceso verbal lo expresa el gran romanista hispano Álvaro D'Ors, resulta que:

> "No debe invocarse, entre católicos, el Derecho Natural, sino el Derecho Divino, expresado fundamentalmente en el Decálogo y el Evangelio. El Derecho Natural no es más que *un Derecho Divino mitigado* en consideración a la ignorancia excusable de los pobrecitos infieles; les afecta a ellos, no a los cristianos que son o podrían serlo"[468].

Criterio que podría emparentarse con el famoso comienzo del "Decretum" de Graciano: "*Ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur*". Derecho Natural es aquello que está contenido en el Antiguo y Nuevo Testamento. Aunque, como matizara Santo Tomás de Aquino (Suma Teológica, I-II, q. 94, a. 4 ad l), no todo lo que contiene la Sagrada Escritura es de Derecho Natural.

Pensamos que eso es así, en principio. Pero, en tanto que la "Eclesia" era una institución divina en la tierra, con una Cabeza en la que residía la "auctoritas", y quería regir a sus miembros por la "norma recte vivendi", tenía que traducir su doctrina evangélica para alcanzar el Reino de los Cielos en un derecho temporal. Así, la "auctoritas" cobraba, también, "potestas". O sea que el poder carismático fuera, además, jurisdiccional. Cual dice:

> Walter Ullmann, la Iglesia, en su carácter de institución gubernamental, no podía quedarse en la mera opinión teológica, sino que debía "aplicar jurídicamente los criterios teológicos", hacer una "teología aplicada al cuerpo cristiano"[469].

Cuerpo cristiano que, en su sentido moral, social y político, no se confundía con la comunidad de los fieles en sentido sacramental, aun cuando obedecía a la misma Cabeza el Papa. Aquella era la Cristiandad, éste el cristianismo o la Iglesia en sentido estricto y restringido. El uno,

producto histórico de la otra, que, por definición no es histórica, sino eterna. Matiz diferencial que se deberá tener presente, aun cuando en el texto, por comodidad o brevedad, parezcan identificarse.

A tal fin, la Ciudad de Dios, la Cristiandad, no necesitaba inventar "ex nihilo" todas las reglas de convivencia humana. Si en el campo filosófico, los griegos habían dado con las causas de las cosas naturales, el cristianismo aprovechaba ese conocimiento para constituirlo en base aproximativa a su saber teológico. De manera similar, si los romanos habían estructurado las normas más justas para alcanzar el bien común de la ciudad, y los bárbaros habían aportado lo suyo, en el plano de las costumbres y usos regionales, lo sabio, lo prudente, desde la perspectiva cristiana, era tratar de integrar, y no de excluir, esos precedentes históricos. Por supuesto que, como en el caso de la filosofía realzándolos, reasumiéndolos y recreándolos en la visión cristocéntrica. Tal como se hizo, de manera magistral, en la Universidad de Bolonia, en ambos derechos, el romano y el canónico, dando origen a esa síntesis jurídica llamada "romanocanónica" o "canónica romana". Porque esa fue la labor de los canonistas y legistas medievales, de cuya tarea nos incumbe proporcionar una somera noticia.

Noticia que, por pequeña que sea, creemos que siempre será útil en este país americano que, por razón del tiempo y el espacio, se halla tan distante de sus fuentes occidentales genuinas, y tan próximo a los extravíos modernos de su identidad nacional.

2. El Derecho Natural

No vamos a convertir este capítulo en un tratado jurídico ni a formular una Teoría general del Derecho. No es nuestro propósito, desde luego. Pero, sin una consideración elemental epistemológica, no podemos abrir valoraciones sobre las materias jurídicas involucradas en el Derecho del Descubrimiento. Por eso, diremos dos palabras acerca del derecho en general y sus principales divisiones históricas, vinculadas a nuestra materia. Siempre bajo el criterio global ajeno a la visión del "homo iuridicus", que todo tiende a subsumirlo en el Derecho.

También es oportuno aclarar que, como en todas las materias intentaremos ajustarnos a los conceptos de Santo Tomás de Aquino, Doctor Común de la religión cristiana, cuya fe confesamos. Por lo cual, iniciamos este apretado resumen de la noción de Derecho en la Escolástica, con la iluminación de esa "scentia" hecha por el Aquinate.

El Derecho es una relación concreta debida entre las personas, una de cuyas propiedades es la coactividad impuesta por la autoridad. Lo esencial es el "debitum", lo que hay obligación de dar a otro. Es el principio de alteridad. Obligación, ante todo, de conciencia, de justicia debida. Por eso, el Derecho es siempre moral. Un deber y un querer objetivos respecto de lo debido. No hay derecho injusto. Siempre es "res iusta", se trate de una cosa ("res"), de una obra ("opus"), o de un acto ("actio"), debido objetivamente.

La *causa material*, o sujeto en el que se instala el derecho, son las personas miembros de la sociedad.

La *causa formal*, es lo debido por unas personas a otras.

La *causa final*, es el bien común, o la tranquilidad del orden, la paz social.

Y la *causa eficiente* de esa relación de alteridad es la ley.

La ley, dice Santo Tomás, es "la ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél a quien incumbe el gobierno de la comunidad" (Sum. Th. I-II, 90, 4).

Así como existen leyes físicas, biológicas o instintivas para las creaturas menores, para las creaturas racionales Dios ha comunicado una primera norma para su ordenación al fin divino. Esa es la *Ley Natural*. Ley que cuenta con preceptos primarios y secundarios. Los preceptos primarios se descubren inmediatamente, sin intervención deductiva de la razón, porque están impresos por el Creador en la naturaleza humana. Tal el caso de la conservación de la propia existencia, o el de no matar a un inocente, que son evidentes por sí mismos. Otros principios son develados por la sindéresis, o hábito o virtud intelectual natural, de los primeros principios prácticos. Así, el derecho a trabajar, a constituir matrimonio, al acceso a la propiedad de las cosas, etcétera.

Cuando estas obligaciones naturales no son sólo para consigo mismo, sino que implican *un deber* hacia los prójimos, esa parte de la Ley Natural recibe el nombre de *Derecho Natural*.

El derecho natural es el eslabón necesario exigido por la ley divina, a través de la ley natural, para conseguir el bien común. Define el Doctor

Angélico: "participatio legis aeternae in rationali creatura" (Sum. Th. I-II, q. 91, a. 2). Y más exactamente: "Ius naturale continetur primo quiden in lege aeterna, secundario vero in naturali indicatoria rationis humanae" (Sum. Th. I-II, q. 71, a. 6 ad 4). Inclinación recta de la voluntad hacia su fin último, necesaria, universal y común a todos los hombres.

En tanto racional, en cuanto se deriva de la ley natural, no de un modo primario, configura el Derecho Natural Racional, obtenido por modo de conclusión. Conclusión, no muy alejada de los primeros principios (Sum. Th. I-II, 95, 4 ad 1). Esta parte del Derecho Natural, o estrictamente humano, puede abarcar dos órdenes: uno, el de los miembros de una comunidad entre sí, y, otro, el de ellos con el resto de las comunidades nacionales. Este segundo orden es el internacional, o Derecho de Gentes y de Pueblos, parte derivada por conclusión del troncal Derecho Natural.

Por separado, está el Derecho Positivo, civil o común, que se deriva del Derecho Natural, por determinación de los Estados, conforme a su situación particular. Son disposiciones o determinaciones estatales, añadidas. No explanaciones racionales, como en el caso anterior. En efecto:

> "Santo Tomás, en pos de Aristóteles y Cicerón, no admite más que dos derechos: el natural y el positivo, «naturale et ex condicto». El natural expresado por los primeros principios de la sindéresis, y los inmediata y fácilmente derivados de aquéllos y formulados por la prudencia, los principios secundarios implícitamente contenidos en los primeros. «Es necesario, añade Santo Tomás, que todo lo que se sigue de lo justo (Derecho) natural como conclusión, sea justo (Derecho) natural» (In V. Eth., 2, n. 1023)".
>
> "El derecho positivo, en cambio, para Santo Tomás no es una conclusión de los principios primarios o secundarios del Derecho Natural, no es una explicitación, sino una determinación de los mismos, impuesta por la autoridad del Estado sobre el

---

470. Derisi, Octavio Nicolás, Los fundamentos filosóficos y el ámbito del derecho. Derecho Natural, Derecho de Gentes y Derecho Positivo, en: Derecho y Justicia, Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Pontificia Universidad Católica de Chile, Terceras Jornadas Chilenas de Derecho Natural, Santiago de Chile, marzo de 1977, pp. 36, 37.

> fundamento del derecho natural. «Estas particulares disposiciones añadidas según la razón humana, se dicen leyes humanas» (Sum. Th. I-II, 91, 3)".

Monseñor Octavio Nicolás Derisi, agrega que en esto reside la diferencia fundamental entre la concepción tomista y la concepción salmantina del Derecho Natural. Para Vitoria y sus seguidores, el Derecho de Gentes era un derecho positivo, común a todos los pueblos, fundado pero no derivado por modo de conclusión en el Derecho Natural.

En cambio, la Escolástica Tomista distingue netamente el campo del derecho positivo del natural:

> "El derecho natural se extiende hasta donde llegan las conclusiones o exigencias de los primeros principios. En cambio, el derecho positivo añade a ellos nuevas determinaciones de la autoridad humana, para complementar el derecho natural, fundadas pero no incluidas implícitamente en éste".
>
> "Ahora bien, para Santo Tomás el Derecho de Gentes está constituido por los preceptos secundarios, inmediata y fácilmente derivados de los principios primarios del Derecho natural, referidos principal, bien que no exclusivamente a las relaciones internacionales; y por ende, pertenece y forma parte de este mismo Derecho; más aún, constituye el Derecho natural racional y por eso propiamente humano entre las comunidades políticas y, por la misma razón, aceptado y formulado por todas las gentes (Cfr. In V Eth. Lec. 12, n. 1019)".
>
> "Por eso, contra Vitoria y Suárez y otros teólogos españoles del siglo XVI y XVII, juzgamos con el P. Santiago Ramírez, O.P., que

---

471. Utz, Arthur Fridolin, *Ética Social*, t. II, Filosofía del Derecho, Barcelona, Herder, 1965, p. 227. La traducción de la ed. Herder es, aparentemente, muy benevolente con la fuerza de los giros conceptuales de A.F. Utz. Otra versión diría así: "desde el punto de vista del pensamiento iusnaturalista es necesario afirmar que el giro dado por Vitoria al concepto de «ius gentium» es en extremo lamentable, porque así se dio el primer paso para la separación del derecho internacional del derecho natural". En: Dempf, Alois, *La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, Rialp, 1961, p. 64.

472. Ramírez, Santiago, O.P., *El derecho de gentes*, Madrid, Bs. As., 1955, pp. 98 y ss.

> el Derecho de Gentes pertenece y forma parte del Derecho Natural, precisamente porque está constituido por los principios secundarios o inmediatamente derivados o implícitamente contenidos en los primarios, y no por una determinación nueva añadida al derecho natural por la autoridad legislativa humana". "Vitoria y Suárez y los otros teólogos de esa época han confundido, pues, el Derecho de Gentes, que forma parte del Derecho internacional natural, con el Derecho Internacional público, que pertenece al Derecho positivo y que, por eso mismo, no pertenece al Derecho de Gentes propiamente dicho... no debe confundirse como ellos lo hacen interpretando mal a Santo Tomás con el Derecho de Gentes, pues aquél es positivo y éste natural"[470].

Es la misma conclusión a la que arriba Arthur Fridolin Utz. Indica el profesor de Friburgo que para Santo Tomás el derecho o lo justo, es una adecuación, un equilibrio, un ordenamiento valedero, que sólo reconoce dos formas principales. El derecho natural, que es el estado de cosas preestablecido, en cuanto responde a la naturaleza humana; y el derecho positivo, acuerdo humano expreso o nacido de la costumbre, dispuesto por la autoridad social. Introducir un tercer derecho humano es un error. Y:

> "Desgraciadamente, Vitoria transpuso el «ius gentium» al derecho positivo, introduciendo así el derecho de gentes por unos carriles un tanto *Kligrosos*... Pero si se estudian a fondo los textos de Santo Tomás se llega a la convicción de que el «ius gentium» del Aquinate es auténtico derecho natural, pese a sus rasgos externos de derecho consuetudinario"[471].

Es por eso que el mayor filósofo tomista español contemporáneo, el P. Santiago Ramírez, O.P., anota que: "Lo lamentable fue que los teólogos

---

473. Urdánoz, Teófilo, O.P., Introducción a: Obras de Francisco de Vitoria, Madrid, BAC, 1960, p. 561.

posteriores, a partir de Francisco de Vitoria, volvieron a San Isidoro, abandonando a San Alberto y a Santo Tomás"[472].

El apartamiento de la Escuela Salmantina del tomismo genuino, en este punto de partida, es bien claro. Tanto que hoy los propios apologistas de Vitoria lo reconocen. Hubo un tiempo en que con tozudez –con la obstinación que menta Mateo, 23, 1-12– un Venancio D. Carro, se empecinó en negar esa divergencia. Mas, ahora el P. Teófilo Urdánoz, O.P., expone correctamente la posición de Santo Tomás acerca del derecho de gentes como parte del derecho natural, y, luego, dice:

> "Sea hecho este preámbulo para explicar la desviación que se observa en los teólogos de los siglos XVI y XVII, a partir de Vitoria, respecto a esta filosofía del derecho de gentes. Consiste tal desviación en que ellos han desplazado hacia el positivismo el concepto y noción propia del mismo... apartándose de la pura fuente iusnaturalista del derecho romano y Santo Tomás. Vitoria es el primero en iniciar esta tendencia, y a él le seguirán en esto los demás teólogos. Nuestro maestro expuso su pensamiento y doctrina desviada en sus lecciones ordinarias, comentando los textos de la "Secunda secundae" en torno al derecho y al dominio, o derecho de propiedad. Aquí ya no apela a la inspiración tomista de Cayetano y Torquemada, pues éste, al menos, interpretaba con gran precisión a Santo Tomás y subrayaba con vigor el carácter "natural" del derecho de gentes, como formando parte del derecho natural".
>
> "Sin duda, se inspiraría en teólogos nominalistas y decretistas, continuadores de la interpretación de Graciano"[473].

Lamentablemente, Urdánoz no saca las consecuencias lógicas de este error básico de su maestro. Tal, por caso, la pretensión de Vitoria de fabricar supuestos "justos títulos" de Derecho de Gentes Positivo para el Descubrimiento de América, en reemplazo de los reales títulos, considerados por él como "falsos". Básicamente, el querer ocupar el sitial de la Ley Divina positiva, con la categoría pseudo-universal del "Bien del Cosmos". Amalgama notas derivadas por conclusión racional del Derecho Natural con determinaciones estatales del Derecho Positivo, que él llamaba "ius

gentium". Con las que otorgaba a este "nuevo derecho" la apariencia de una ley eterna y permanente, aunque en el orden concreto resultaran bastante inaplicables a la realidad internacional. Espejismo engañoso que ha acompañado en gran parte de su recorrido al moderno Derecho Internacional Público.

Negación de los reales universales, invención racionalista de sustitutivos: tema típico de la Modernidad, en la que se inserta esta Segunda Escolástica iniciada por Vitoria.

Los eruditos investigadores contemporáneos del Derecho Natural, entre ellos Michel Villey y Franz Wicacker, han mostrado el camino que conduce de la Escuela Salmantina a Hugo Grocio, y de éste al iusnaturalismo de Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf y Christian Wolf. Sendero que, en verdad, se inicia con el nominalismo de Guillermo de Ockham.

Para entender este nexo puntual hay que comenzar por establecer, conforme a Santo Tomás, las cuatro clases de leyes, a saber:

1ª *Ley eterna,* del orden divino universal, que comprende a todas las cosas y a todas las creaturas.
2ª *Ley divina*, emanada de Dios y conocida por los hombres a través de la Revelación asentada en las Sagradas Escrituras y la Tradición judeo-cristiana.
3ª *Ley natural*, que es la participación específica, intelectual, de la creatura racional en la ley eterna, y que, por tanto, es objetiva como ésta.
4ª *Ley positiva,* o secular, meramente humana.

Tal orden de leyes es alterado o negado por los pensadores de la Modernidad, que sólo admiten la última o las dos últimas, con lo cual fracturan la objetividad del Derecho, dejan sin sustento trascendente al Derecho Natural, y, por fin, rompen la unidad de lo creado, al pensar una entidad "natural" que no se sostenga en su plano superior, el que está por sobre lo natural, esto es, lo "sobrenatural". En cuyo caso, como dijera el maestro de las paradojas, Gilbert K. Chesterton: *"quitado lo*

---

474. Hanisch Espíndola, Hugo, La Segunda Escolástica o Escolástica Española y sus aportes a la historia del Derecho, en: *Derecho y Justicia*, *cit.,* pp. 71, 78.

sobrenatural no queda sino la que no es natural". Lo menos "natural" de todo: el naturalismo inmanentista moderno.

Si se elimina o se soslaya, aunque más no sea por el método de colocar entre paréntesis, el primer Derecho, el Derecho Divino automáticamente se elimina la fuente propia de todo Derecho. Desde que el Derecho Divino es el absolutamente inmutable y cognoscible. Y desparraman los apologistas de trocha angosta que, por temor humano, se hurtan a reconocerlo en su prioridad indisputable, con vistas a tornar más "eficaz" su alegato frente a los agnósticos o ateos.

Dios Creador, Yahvé, es "el que es", y Cristo es "el camino, la verdad y la vida", el "alfa y el omega" de la Historia. ¿Qué es lo que puede existir y construirse por las creaturas fuera, al margen o en contra de esas realidades absolutas? Nada. O sea el mundo del relativismo y las negaciones de la modernidad.

Bien subrayado lo anterior, podemos ahora internarnos en el campo de los errores modernos.

El nominalismo, entre otras equivocaciones, radica en la voluntad de Dios, no en su intelecto –como lo había indicado Santo Tomás– el orden de lo justo. El profesor chileno Hugo Hanisch Espíndola anota que: "El voluntarismo conduce a un puro positivismo moral y jurídico, aunque por el momento a un positivismo basado en la revelación bíblica". Desde ese enfoque pasa al siguiente "Las ideas de Guillermo de Ockham se hicieron presentes en la escolástica española... y en Juan Gerson que habría de tener influencia en Vitoria y en los demás teólogos juristas españoles". Influjo que se mostró como un "compromiso" entre tomismo y nominalismo. El que produce una identificación entre derecho natural y ley natural, reducida ésta a ley moral. De lo cual surge, a su vez, otra consecuencia inesperada:

> "Ellos creen tener las llaves de la ley natural moral, y proclaman su competencia en asuntos de derecho, en especial en lo referente al «ius gentium». Ya *no hay un derecho autónomo* de competencia

---

475. Graneris, Giuseppe, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Bs. As., Eudeba, 1977, 2a. ed., pp. 45, 46-47.

> de los juristas, como lo reconocía Santo Tomás, sino que el derecho está sometido a la ley natural moral"[474].

En esta aparente paradoja vale la pena detenerse.

Resulta que los negadores de la jurisdicción de Derecho Divino, y consiguientes exaltadores de lo "natural", son los que terminan cuestionando la autonomía del Derecho Positivo. Todo –en su utopía– sería ley natural, o más específicamente, moral, o más puntualmente, derecho de gentes.

¿Cómo se produce esa subsunción o anonadamiento del Derecho en la Moral..? Veamos.

Partamos de este axioma: aunque el derecho debe ser moral, la moral no es el derecho. En primer lugar, es claro que el derecho implica un deber, y éste emerge de la ética. Pero, acto seguido aclara Santo Tomás, la "res iusta" no la cosa justa en toda su perfección, sino un "iustum *imperfectum"*. ¿Por qué? Porque es independiente del ánimo con que el obligado cumple con su obligación. Al respecto, el gran iusnaturalista italiano Giuseppe Graneris trae una página luminosa. Dice él que:

> "Esta es una profunda separación de la moral... porque revela un valor indestructible en la «res iusta», que no cae ni siquiera cuando el agente lo descuida, lo reniega, lo combate... Vemos surgir aquí un momento de amoralidad en el campo del derecho. A fin de que esta doctrina llanamente tomista no genere escándalo, procuraremos asignarle el sentido y los límites con exactitud... Si la «res» fuera o resultara ella misma amoral, o peor, inmoral, cesaría «ipso facto» de ser justa o debida, no respondería más al concepto tomista del derecho. Luego la amoralidad debe venir de afuera. Y nace del contacto de la «res iusta» con el *sujeto* en el momento de la ejecución. Es el sujeto quien puede... manejar la cosa justa con *el* ánimo injusto: puede pagar o exigir lo debido con sentido de avaricia, con corazón de ladrón. La cosa permanece justa y la solución del débito es aún

476. Collin, Enrique, *Manual de Filosofía Tomista*, Barcelona, Gili, 1943, t. II, p. 271.

> un acto de justicia; sólo que el ánimo humano no se adecua a la moralidad objetiva del acto".

Ejemplifica lo dicho con el caso de las obligaciones conyugales. En el matrimonio, algunas obligaciones son de corte jurídico, otras, meramente morales. La de amar, vgr., no cae dentro del ámbito del derecho. "Por tanto –dice Graneris– no es verdad que todos los deberes puedan entrar en el ordenamiento jurídico. Sólo pueden entrar aquellos que admiten el desdoblamiento del valor externo e interno. Hay una materia apta y una materia refractaria a la forma jurídica; el criterio objetivo de la distinción viene dado por la capacidad o incapacidad de la «res» de conservar un valor en las relaciones humanas «Actiam» non considerato qualiter ab agente fiat"[475].

Esa distinción se corresponde con la del "finis operis", objeto moral externo, y el "finis operantis", intención interna, que aprecia la moralidad subjetiva, mientras que la primera es la propia del derecho. Lo que en modo alguno tiene que ver con la separación absoluta de "legalidad" y "moralidad" planteada por Grocio, Pufendorf y Kant[476].

Esa distinción fue la que los salmantinos, de común, no tuvieron presente al definir el "ius" como la acción prescripta por la ley moral, y la "facultad" de orden moral para realizar un conjunto de actos. De ahí que, cuando entren en el terreno del derecho de dominio –que es el implicado en el tema del Descubrimiento– no pongan el acento en las cosas apropiables, sino en la conciencia, en la libertad y en la racionalidad del sujeto activo de ese derecho. Bajo esa visión tratarán el hipotético dominio indígena sobre las tierras americanas. Desde la supuesta facultad interior que tenían para poseer, y no sobre la verdadera relación que mantenían con las cosas apropiables, lo que ni siquiera se preocuparon de averiguar. Olvido típico de moralistas, ajenos a la concreción de lo jurídico. Y hasta podríamos decir más: ajenos al conocimiento teórico del derecho, puesto que en la Universidad de París, donde sus maestros (Vitoria, Soto, etcétera) estudiaron, no se enseñaba el derecho.

Es obvio que con lo dicho no queremos empequeñecer en nada el rol de la moral. Sabido es que esta ciencia normativa de las costumbres otorga un valor preponderante a la intención de los actos humanos. En ella, los datos de la conciencia (reglas próximas de la moral subjetiva) y los dictá-

menes de la razón (reglas próximas de la moral objetiva), son fundamentales. Con tales elementos, el moralista juzga en diversos planos; uno de ellos, el de la moral internacional.

El tema de la colonización americana, por ejemplo, puede analizarse desde esa vertiente de la moral internacional. De lo que se trata es de no confundir esa perspectiva de examen, con otras nacidas del derecho internacional público o privado. Distinción de planos del saber que los salmantinos no hicieron.

Así, Vitoria, en su Reelección "De Indis", dice: "Es de derecho natural la amistad entre los hombres y contra la naturaleza evitar la compañía y consorcio de gentes inocentes". "Los españoles son prójimos de los bárbaros, y la ley de caridad manda amar a todos los prójimos como a sí mismo". "Los mismos príncipes bárbaros tienen obligación natural de amar a los españoles". "Es contra el derecho natural que el hombre se oponga o infiera molestias a otro hombre". "La intención de las gentes", en los comienzos de la humanidad fue la de que, "todas las cosas eran comunes". Y que es de derecho natural "recibir a los huéspedes", etcétera.

Aquí es notorio que él está hablando como un moralista internacional. Pero, en modo alguno, como un jurista. Desde que ni la amistad, ni el amor, ni la hospitalidad, ni la intencionalidad pura, son materias de la "res iusta".

De igual modo, yerra Vitoria cuando califica esas categorías morales con el nombre de "Títulos". Los *títulos* el del dominio –entre otros– forman la conexión ordinaria del derecho. En cambio, el "mérito" es la propiedad específica del acto moral. El mérito es que se mide por la bondad del acto, por la perfección moral del agente y por la pureza de la intención de las partes.

Entendemos que Vitoria tenía posibilidades intelectuales para efectuar ese tipo de juicios morales sobre el mérito de la conducta de los conquistadores españoles en América. No así sobre los títulos de dominio de España en América. Si en lugar del uso incorrecto de la voz "derecho", y de las consiguientes categorías de "títulos" legítimos e ilegítimos, que él utilizaba, hubiera precisado que se expedía como moralista internacional acerca de las costumbres hispanas en la colonización, probablemente,

477. Hanisch Espíndola, Hugo, *op. cit.,* pp. 78, 79, 80, 81.

nada tendríamos que objetar a sus lecciones. Pues, como es de sobra conocido, los españoles no se comportaron con los indios como angelitos de Dios (ni los indios con los españoles, tampoco).

Esa ubicación temática es, por lo demás, la que proponen Hüffner y Reibstein, en el proemio del tratado "De Indis". La aplican al conocido pasaje de Vitoria en el que dice que el tema "no corresponde a los juristas", y que, "tratándose del foro de la conciencia, corresponde a los sacerdotes el solucionarlo". Es claro que si no hay una materia jurídica –de derecho natural o de derecho positivo–, nada tiene que hacer con ella el jurista. Y viceversa: si la cuestión es de derecho, no es ámbito del moralista. En realidad, el tópico del Descubrimiento permitía diversos ángulos de enfoque. Desde el principal, el teológico escriturario, a todos los otros saberes posibles, hasta el geográfico astronómico. Pero cada uno en su esfera, con sus objetos formales propios, y sus métodos adecuados.

En suma: que lo que nos negamos a admitir es que esas valoraciones morales de la Escuela Salmantina hayan sido, y sigan siendo, tenidas como sentencias de jurisprudentes. En el caso particular de Vitoria, cuando trata de su célebre "jus communicationis", ni siquiera sabe distinguir entre un título de dominio público ("imperium") y otro de derecho privado. Entonces: ¿cómo otorgarle la más mínima competencia en terrenos jurídicos, y, encima, transformarlo en jefe de la Escuela de los llamados "Juristas Clásicos Españoles del siglo XVI"..?

Creemos que la digresión vale, porque el ejemplo propuesto contribuye a esclarecer la diferencia entre el derecho y la moral. Y continuamos con nuestro análisis.

Otro asunto vinculado al debate que proponemos es el de la consideración de lo "justo". La Escuela Salmantina, en particular en Vázquez de Menchaca, cuenta como nota distintiva un examen fenomenológico, no objetivo, del tema. De allí que un seguidor suyo, Gabriel Vázquez, vaya más allá y –según Wenzel–, termine desligando completamente el dere-

---

478. Gallegos Rocafull, José M., *El Hombre y el Mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*, México, Stylo, 1946, p. 150.
479. Gallegos Rocafull, José M., *op. cit.,* p. 36.
480. Kantorowicz, Ernest H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 137.

cho natural de su base teonómica, con lo cual ya se emparenta directamente con las escuelas de Pufendorf y demás racionalistas.

La nota común a las tendencias no tomistas del derecho natural es su propensión a ampliar ilimitadamente el campo de ese derecho. Es decir, avanzan sobre lo que Santo Tomás definía como naturaleza racional:

> "La ampliación del derecho natural constituye una importante etapa hacia el derecho natural profano, pues deja abierto el debate en torno a los principios supremos del derecho natural y trae la elaboración del derecho natural en todas direcciones".
>
> "Es de notar que los filósofos de la segunda escolástica tienen el cuidado de proclamar su competencia en materias jurídicas y una competencia aún más exclusiva en derecho internacional, que ellos denominan «ius gentium». Para ellos no *hay derecho autónomo, sino subordinación del derecho* a la ley natural moral (Michel Villey, «Le droit subjettif», en «Seconda Scolastica», p. 67)".
>
> "De todo lo expuesto se puede concluir que la escuela iusnaturalista positivista es en cierta forma escolástica *sis*tematizada y *laicizada"*[477] .

Como, para ellos, el derecho no es "la solución justa de los casos reales" (Santo Tomás), sino una ley moral natural dilatada, quedaban proclives a una serie de errores de diverso grado. No nos es posible, ni atinente a la materia, examinar todos ellos. Veamos, a título de ejemplo, dos casos nomás.

Con respecto a las grandes categorías del derecho, dice Domingo de Soto: "por estas diferencias conclusión natural o por una determinación arbitraria el derecho humano se divide en derecho de gentes y en derecho civil"[478]. Por su lado, Francisco de Vitoria, expone la situación de los indios caribeños, cuyos vicios conoce: "tales como el de comer carne humana, la cohabitación con madres y hermanas, el comercio carnal de varones entre sí". Luego de lo cual, formula esta conclusión: "los prínci-

---

481. Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media*, Bs. As., Huemul, 1963, p. 103.
482. Gierke, Otto von, *op. cit.,* pp. 170, 307, 304.
483. Gierke, Otto von, *op. cit.*, pp. 169, 171.
484. Gierke, Otto von, *op. cit.,* p. 308.
485. Kantorowicz, Ernest H., *op. cit.*, p. 145.
486. Kantorowicz, Ernest H., *op. cit.,* pp. 148-149, 183-184.

pes cristianos, ni aun mediando la autoridad del Papa, pueden apartar a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, y no es su misión castigarlos por ellos"[479]. Aparte del hecho elemental de la legítima defensa para no ser pasto de esos antropófagos, queda bien de resalto allí que para Vitoria ni la ley divina, normativizada por el derecho canónico, ni el derecho positivo penal internacional, tenían incumbencia alguna en esa materia. Extremos absurdos en los que incurrían llevados por sus falsos puntos de partida.

Bien. Dejando de lado la disputa con la Escuela Salmantina, digamos también aquí dos palabras sobre algunas características propias de la concepción medieval del Derecho Natural.

Una era la distinción entre la "vis directiva" del derecho natural, y la "vis coactiva", del derecho positivo. Distinción, no separación absoluta. Pues, como decía Egidio Romano, el gobernante es: "el intermediario entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo"; de lo que devenía el carácter cuasi sacro de los jueces[480].

Otto von Gierke explica que la dualidad jurídica era superada por el Principio de Unidad, de modo que: "ningún título basado en el derecho Positivo podía derogar el derecho divino de la Iglesia". Así, se dedujo del "Ius Divinum una constitución ideal que abarcaba toda la humanidad, constitución que debido a la soberanía universal de la Iglesia satisfacía por entero el postulado de la Unidad sobre la dualidad"[481].

La fuerza imperativa se atribuía: "no a un mero –Ius Naturale– en el más estricto sentido del término, sino también al –Ius Divinum– revelado", "la fuerza de la lex divina está colocada en el mismo lugar que la lex naturalis, desde que ambas fluían necesariamente del Ser Divino"[482].

Estas nociones eran las que permitían sobreelevar al gobernante, Papa o Emperador, por encima del derecho positivo. El gobernante era una "lex animata". Principio del que surgían preceptos tales como: "Quod Principi placuit legis habet vigorem", y "Princeps legibus solutus est", traducidos de la "lex regia" romana, pero, a su vez, confinados dentro de los límites del derecho divino, o del natural, eternos e inmutables[483]. El

---

487. Soaje Ramos, Guido, *Diferentes concepciones de derecho natural*, en: "Ethos", Revista de Filosofía Práctica, Instituto de Filosofía Práctica, Bs. As., n. 10-11, 1982-1983, pp. 317-338.

derecho natural, inalterable, podía sin embargo, ser interpretado y limitado "Stex justa causa" por el legislador humano[484], con lo que se reforzaba la autonomía del derecho positivo. En fin: que el gobernante quedaba de esta manera, por encima del derecho positivo, pero por debajo del derecho divino (de modo absoluto) y del derecho natural (de modo relativo)[485]. Y no se piense que esto era una abstracción, más o menos metajurídica. Era muy real y vigente, y se manifestaba, vgr., en varios casos referidos al "dominio sacro" sempiterno[486].

Por manera tal que, en la especie en examen, o sea la Donación Pontificia de América, en la concepción medieval del Derecho Natural, nada obstaba para que así se procediera. No decimos que la Bula "Inter Caetera Primera" se apoyara explícitamente en el Derecho Natural. No. Lo que sostenemos es que siendo de Derecho Divino, que estaba por encima del Natural, y con arreglo a los respectivos derechos positivos (como lo veremos más adelante), no cabía introducir la cuña de un Derecho Natural, para peor desvirtuado en su esencia no positiva, con vistas a impugnar la Donación.

Mucho, muchísimo más, podría quizás apuntarse en torno a estas distinciones. Podríamos introducirnos en el debate sutil acerca del alcance de la "Naturaleza". Pero ello nos apartaría completamente de nuestro propósito. En todo caso, nos remitimos al exacto y profundo examen efectuado por el doctor Guido Soaje Ramos[487]. Sólo queremos que quede bien en claro que no hemos intentado, por nuestra modesta parte, introducir en esta materia filosófica criterios propios. Simplemente, de la mano de algunos autores que nos merecen confianza intelectual, hemos marcado ciertas distancias entre las concepciones estrictamente medievales y las postuladas por la Escuela Salmantina. Ello se imponía dado que en el mundo hispanoparlante se suele tener a aquella última como la más acabada expresión del pensamiento jurídico escolástico. Lo que, entendemos, por manera alguna es así.

---

488. Villey, Michel, *Lecons d, Histoire de la Philosophie du Droit*, 2a ed., París, Dalloz, 1962, p. 146; cfr. *Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit*, París, 1963, t. I, pp. 51, 129, más escéptico que Villey es Hans Weizel, para quien se trata de un simple "marco" de determinación de los límites del Derecho Positivo: *Derecho natural, justicia material. Preliminares para una filosofía del derecho*, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 31 y ss.

Y, sin detenernos más, debemos ya proseguir nuestro itinerario, pasando a la consideración de un derecho positivo histórico de notable incidencia en el tema, cual es el del Derecho Romano.

Mas, cual colofón a este ítem, nos agradaría dejar sentado un método de Derecho Natural para establecer lo justo. Es el que señala el catedrático de París Michel Villey, al decir que:

> "el método de Aristóteles se sirve de la observación; es decir, de una observación necesariamente incompleta, de una experiencia siempre cambiante y que siempre puede enriquecerse con elementos nuevos... es imposible, que un método experimental, fundado sobre la observación de experiencias particulares, jamás lleve a resultados absolutos y definitivos... Santo Tomás no está menos penetrado de la imperfección de toda ciencia humana. «El hombre no se conoce a sí mismo» (Sum. Th. 1, q. 87), no conoce a la naturaleza sino por sus efectos, por tanto, de manera indirecta y muy incompleta. A lo cual se añade, «para un cristiano, la enfermedad de la razón después del pecado»... Pero entonces, si nuestra búsqueda de lo justo, según la naturaleza, no podrá nunca alcanzar fórmulas fijas y precisas, ¿para qué el derecho natural? ¿Para qué sirve esta ciencia incierta? Para esto solamente, que ya es mucho: para dotarnos de directrices de carácter muy general, flexibles, imprecisas (salvo en el caso de confirmación por la Sagrada Escritura) y provisionales"[488].

Podrá discutirse, y tal vez con razón, que el Derecho Natural sea sólo un método experimental. Pero, frente a tanta abstracción moderna (en la que se incluye cierta Escolástica hierática y formalista), nos parece saludable la reflexión de Villey. Máxime, cuando él recuerda el meollo del asunto con la frase colocada entre paréntesis –"salvo el caso de confirmación por la Sagrada Escritura"–, que nos remite al Derecho Divino propiamente dicho, el absolutamente inmutable, y el claramente cognoscible (aun para los ignorantes) por la Revelación. Y, ya hemos dicho, y lo reiteramos cuantas veces sea conveniente, que la Justicia del Descubrimiento de Améri-

---

489. Di Pietro, Alfredo, *Significado y papel de la ley en Roma,* en: "Anuario de Filosofía Jurídica y Social", Bs. As., Abeledo-Perrot, 19W, N9 6, pp. 64, 65, 67; cfr. *Iustissima Tellus*, en: "Iustitia", Bs. As., I, 3, pp. 57 y ss.

ca, se halla, en última instancia en la definición de la Realeza de Cristo, y el mandato consiguiente a sus apóstoles (Mt. 28, 18-19).

3. El Derecho Romano

El Derecho, en sentido positivo, es obra de Roma. Y de todos los enormes aportes jurídicos que Roma legó a la civilización humana, el que más nos interesa –a los fines de nuestra polémica con la Escuela Salmantina– es la distinción entre "lex" y "jus". Diferencia básica para aproximarse a la cuestión del Derecho al Descubrimiento; que es, como su nombre lo indica, un problema de "derecho", y no de una "ley" general y abstracta, pensada o racionalizada en los gabinetes de los moralistas para transpolarla al terreno concreto de las relaciones jurídicas.

Para comprender la distancia conceptual entre "ius" y "lex" hay que ir tanto a la historia del Derecho Romano, cuanto a los sustentos filosóficos, griegos, latinos y medievales del asunto.

El problema histórico es un tema de las fuentes del derecho. En su etapa constructiva, las "respuestas de los prudentes" y los "edictos" del pretor, habían sido las principales fuentes de gestación del Derecho Romano. En la Roma clásica, observa Alfredo di Pietro, la "lex" era una "isla" en el mar del "ius" no escrito. Ambas nociones se contraponían, y "precisamente por ello, los «iurisprudentes» no practicaban la «iuris sapientia» sino la «iuris prudencia», saber práctico"[489]. Otro afamado romanista, el chileno Alejandro Guzmán Brito, destaca que la idea del "derecho natural es una especulación espiritual de las más típicas del genio de Grecia". Los romanos no se caracterizaron por esa capacidad de abstracción. "El derecho romano es preferencialmente un derecho privado, un derecho podríamos llamarlo, del intercambio de los bienes entre los hombres, en el seno de una sociedad política". Lo que explica la adhesión de la jurisprudencia romana "a la naturaleza de las cosas", y su reticencia ante los planteos morales generales. La ley, "lex", era en Roma una fuente secundaria del derecho, con alcance muy restringido, y nada emparentado con la "ratio". El método de resolver los conflictos en los negocios del mundo con las "respuestas" de los prudentes, los senadoconsultos y los edictos pretorianos, se apegaba a una "física" natural. Actitud jurídica muy congruente con la filosofía realista de Aristóteles.

Lo justo corresponde a una solución litigiosa, la jurisdictio, o solución justa del caso concreto. El "Jus", entonces, es proporción justa entre objetos exteriores repartidos entre personas.

Tal visión del derecho es, también, la que sostendrá Santo Tomás de Aquino, en la plenitud medieval. Para Santo Tomás, la definición es la siguiente: "*Ius est quod justum est",* la "res iusta" es el objeto de la justicia (Sum. Th. II, II, q. 57). Afirmación que, correlativamente, supone una negación: "Lex non est ipsum ius", la ley no es el mismo derecho (Sum. Th. II-II, 57, 1, ad 2 um). Derecho es la "res iusta" y la "res alteri debita", la cosa debida a otro. Atendida esa alteridad, Santo Tomás nunca identifica derecho y ley; y mucho menos, ley natural con ley positiva, ni menciona jamás a los derechos subjetivos. El derecho no es algo ideal o abstracto, sino la "solución justa de los casos reales".

Más aún: en la concepción aristotélica y tomista, el derecho es la cosa: "ius est res". Por eso:

> "Santo Tomás, quien pese a haber sufrido otras influencias, todavía mantiene la visión auténticamente romana del derecho, dirá que éste no es otra cosa que la «ipsa res iusta», la cosa justa misma, afirmación que habría podido suscribir cualquier jurista romano".

De otro modo: la noción del derecho positivo como "ley" y, además, "racional" y "general", no es romana, ni aristotélica, ni tomista. Es estoica, e incorporada en Roma por Cicerón, un orador, que no es jurista, y que "no piensa en el derecho natural que podría ser útil a los juristas". Quien desdeña el derecho civil, porque "resuelve las pequeñas cosas", y lo ubica como de "rango inferior". Cicerón es quien importa a Roma esa noción estoica de la ley moral omnicomprensiva del derecho, que no sirve técnicamente para resolver ningún litigio. Es la ley como "razón universal", que mentan los estoicos:

> "Los estoicos hablan a menudo de una ley natural y de un derecho natural. Pero en su boca, estas nociones han cambiado

490. Guzmán Brito, Alejandro, *El Derecho Natural en el Derecho Romano*, en: "Derecho y Justicia", *cit.,* pp. 47, 55, 58, 49, 59, 60, 61, 56.

de sentido. La «lex naturalis, nomos physikón» es la razón universal que rige la conducta humana en todos los aspectos de la vida, que establece los deberes filiales, conyugales, amicales, sociales y, finalmente también, jurídicos. Pero claramente se ve aquí que lo jurídico queda subsumido y perdido en un más amplio campo, en donde lo característico es la indefinición, la generalidad, la vaguedad, aquello que, si no me equivoco, no sirve para establecer la corrección y rectificación en las relaciones jurídicas".

Tal cual sucederá con los salmantinos, los ciceronianos gastan de esas fórmulas vastas, ambiguas e ineficaces para resolver conflictos concretos, aunque sí aptas para darles fama de pensadores profundos. En Roma, es Cicerón quien desempeña esa tarea de introducir ese "espíritu especulativo, que no sabría o despreciaría el dar respuesta a los problemas de las justas relaciones humanas acerca de los bienes". Pero:

"No obstante ello, los juristas romanos permanecieron por algún tiempo impermeable a esta influencia. La realidad que ellos vivían, tan opuesta a las abstracciones del estoicismo, les tenía que inmunizar. Y Cicerón, contra todas las apariencias, no es un ejemplo de jurista romano. Cicerón era un orador, un rétor, no un jurisconsulto, oficios estos que en la Roma republicana e imperial estaban netamente separados".

Mas, por un defecto de la naturaleza humana, resulta que cada vez que se enfrentan la prudencia y la declamación, triunfa esta última. El orador subyuga y seduce, no sólo a las multitudes, y opaca al hombre de las soluciones prácticas. El Derecho Romano Clásico carecía del vuelo imaginativo, por una parte, que reclaman los paladares estragados por las utopías y, por la otra, no presentaba esa sencillez esquemática que encanta a las mentes simplistas y simplificadoras. Era, como decíamos nada más y nada menos, que la paciente búsqueda de respuestas justas a los cambiantes litigios humanos. Concepto que "Aristóteles fue el prime-

491. Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1938, pp. 47, 48.

ro en teorizar y la jurisprudencia romana la primera en crear las instituciones aptas para realizarla". Dinámico y vivo, no era fácil cristalizarlo en fórmulas memorables. El afán de reducirlo a esas recetas simples se fue imponiendo. Primero, Gayo y Ulpiano, dieron un decidido impulso al avance de esa incorporación abstractista de cuño estoico, a un supuesto "derecho universal, común a todos los hombres", llamado "jus gentium". Luego, esa tendencia triunfará con la Codificación justinianea[490].

La gran codificación hecha por orden del Emperador oriental Justiniano, y obra del jurista Triboniano (520-550), compuso lo que se denominó como el "Corpus Iuris Civilis". Los doce libros del "Código", los cincuenta del "Digesto" o "Pandectas", las "Novelas", y, sobre todo, el manual de estudio de ellos, llamado las "Institutas" o "Instituciones", compendiaron el saber jurídico del mundo occidental. Su gran mérito, el salvar el caudal del Derecho Romano tras la caída del Imperio Romano a manos de los bárbaros, y la "Edad Oscura", para ilustrar la Alta Media de Occidente, se compensaba con la creencia difundida de que allí estaba fijado, inmutable, el derecho. Como apunta Walter Ullmann:

> "La importancia de la obra codificadora de Justiniano salta a la vista. Quizá estriba menos en su contenido estrictamente legal que en la ideología y la cultura romana que resume. El «Corpus» fue estudiado a lo largo de la Edad Media... Desplazó a todas las obras de tipo similar... Este (el «Digesto») hacía accesible por vez primera en la Europa medieval los libros que contenían todo lo que Roma había representado: la ley... El «Código» de Justiniano fue posteriormente, al ser objeto de un estudio científico en las Universidades medievales, una de las principales fuentes doctrinales de las teorías políticas... Para él (Justiniano) no podía existir duda alguna acerca de que, en cuanto emperador romano, era el supremo y soberano gobernante... Resulta evidente que en este estado de cosas no era posible la primacía jurisdiccional del Papa. Lo que Justiniano y los emperadores que le sucedieron reconocían al

---

492. Calderón Bouchet, Rubén, *La formación de la Ciudad Cristiana*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Ciencias Políticas, Mdza., 1971, pp. 233-234.

> Papa era un *rango honorario*... La ideología gubernamental quedaba fielmente reflejada en la ley y la constitución.
> Evidentemente, esta ideología y esta ley se oponían por completo a la materialización de las ideas fundamentales que debían prevalecer, según el Papado, en una sociedad cristiana"[491].

Esta es una pintura bastante exagerada del problema.

Es bien cierto que el *estatismo secularista* estaba presente en esa codificación. Debe recordarse que el "Cuerpo de Derecho Civil" no era un Código Civil a la moderna. Había en él materias "públicas" y "privadas"; aunque la prevalencia de las segundas era notoria. Y, en ese plano de lo "privado" no cabía la confrontación de potestades. Al contrario, como hemos dicho, la Iglesia se inspiró, no pocas veces, en esas reglas de derecho privado para elaborar su Derecho Canónico. Entre ellas, como veremos, las de la "donación" de tierras, que hallan reflejo en la Bula "Inter Caetera" Primera.

Sin embargo, acierta Ullmann en subrayar ciertas notas justinianeas. Una, la de la superstición de la legalidad, que, con nueva mediación estoica, pasará a la Modernidad. En las normas "públicas" los legistas medievales, en tanto que "imperialistas" o cesaropapistas o gibelinos, podían acudir al "Corpus" justinianeo para encontrar auxilios normativos, con vistas a oponer reparos a la "plenitudo potestatis" del Romano Pontífice. Esa noción de "legalidad", que no era propia de la Roma clásica y sí del estatismo de los tiempos del emperador Dioclesiano, deformaba el concepto genuino del derecho.

"Responsa" de los "prudentes", o elaboración judiciaria del pretor, las "sentencias" eran sí racionales (o, mejor: "razonables"), pero nunca racionalistas. La codificación, bajo rígidas formulaciones, e ideología estoica, podía llevar –como llevó– a una especie de idolatría de la Ley, a una

---

493. Zanta, Leontine, *La Renaissance du Stoteismo au slécle XVI*, París, 1914; Barth, Paul, Los Estoicos Madrid, Revista de Occidente, 1930, pp. 312, 314, 315, 31, 6, 318, 322, 325, 326, 329-330. Este concepto de "religión natural" ("De religione laici", se llamaba la obra de Herbert) es el antecesor lógico del "deísmo" de la Ilustración, y de la Diosa Naturaleza de la Revolución Francesa. Ya para Bodin, los dogmas cristianos eran "superfluos y falsos": *op. cit.,* p. 316.

confusión entre Derecho y Ley, a una desorbitación de lo jurídico, y a convertir el Derecho Romano –como lo señaló Carlos Luis von Haller– en "material inagotable de nuevos errores".

Quizás sea este el lugar para decir dos palabras acerca de esa "ideología" estoica, tan responsables de los extravíos de la mentalidad occidental. Máxime, cuando tantos pensadores la han asimilado o confundido con el cristianismo.

Rubén Calderón Bouchet puntualiza que la "Stoa" de Zenón, Crisipo y Epicteto predicaba un "optimismo cósmico", y una "ética formalista de cuño racionalista". Lo que ellos ansiaban era construir una "cosmópolis", con un "único orden jurídico válido para todos los hombres". Algo bien diverso del universalismo romano, que respetaba las particularidades nacionales; y, más todavía, del ecumenismo cristiano, que opera "por asunción y no por negación de la diversidad y de la heterogeneidad", y que se anuda por la fe, y no por la razón raciocinante[492]. En ese sentido, la quimera contemporánea del "One World", del Mundo Uno (de la secta "New Age", y del "Nuevo Orden Mundial", de Francis Fukuyama, de la "Trilateral Commission", y del presidente George Bush de USA), no parece ser sino uno de los tantos reverdecimientos de la utopía cósmica de la Stoa.

Durante el Renacimiento europeo se produjo uno de esos retoños estoicos. Leontine Zanta y Paul Barth han estudiado ese fenómeno. Barth considera los casos de escritores como Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Juan Bodino, Tomás Moro, Herbert de Cherbury, Hugo Grocio, Althusius y Thomasio, todos ellos partidarios de un "derecho natural" cósmico y estoico, cuanto de una "religión natural", racionalista con la cual reemplazar al cristianismo. Con ese significado, ellos hablaron de un "derecho de gentes". Dice Paul Barth que:

> "Mientras los pueblos de Europa occidental reconocieron todos la autoridad espiritual del Papa, éste pudo dar algunas leyes internacionales".

---

494. Calderón Bouchet, Rubén, *Ensayo sobre la formación y decadencia de la ciudad griega*, Mdza., Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Historia, 1966, p. 270.

Pero, con el advenimiento de las ideas reformistas, se necesitaba –a su entender– una nueva concepción fundada en la racionalidad, donde, como decía Hugo Grocio, la omnipotencia de Dios quedara limitada por la moral natural. En suma, como quería Jean Bodin, una "religión laica, racional, que no tenga necesidad de Cristo"[493]. Reemplazar al "Verbo Encarnado" por el "Logos"; el "que Es" por lo que el hombre piensa que Éste sea.

Sin ser tan explícita, la Escuela Salmantina tendía a ese ideal racionalista y naturalista. Un texto famoso de un salmantino destacado como el P. Francisco Suárez, S.J.: "El género humano, aun cuando dividido en varios pueblos y reinos, conserva una cierta unidad no sólo específica, sino también como política y moral" ("De legibus", 2, 19), se emparenta directamente con la utopía cósmica del estoicismo. Es el "bien del cosmos", del que habla fray Francisco de Vitoria, O.P. De ahí que un entusiasta apologista de la Escuela Salmantina, como lo es el profesor Antonio Truyol Serra, asevere que los vitorianos, más que a Aristóteles, se aproximaron a la Stoa, por su referencia al "género humano", como sujeto de derechos. Sobre este cosmopolitismo nos parece oportuna la irónica reflexión de Calderón Bouchet:

> "Esto explica su cosmopolitismo (el racionalismo), para no decir lisa y llanamente su utopía, pues el sabio (en la visión estoica) no tiene patria ni ciudad y todos los hombres son sus hermanos. Fraile dice que así superaron el concepto estrecho de ciudad, tal como era para Sócrates, Platón y Aristóteles. Convendría averiguar si la ciudad antigua, tal como la vivieron los filósofos nombrados por Fraile, era solamente un concepto estrecho, y no una realidad con todo su peso".
>
> "Si era solamente un concepto estrecho, el cosmopolitismo es una conquista de la cultura, pero si es una realidad histórica con un valor concreto, su disolución es más una pérdida que un logro. ¿Estaría uno tentado por preguntar si para Fraile el amor

---

495. Guzmán Brito, Alejandro, *op. cit.,* pp. 68-69.
496. Gonzague de Reynold, *La formación de Europa, IV, El Imperio Romano*, Madrid, Pegaso, 1950, pp. 265-266.

> a su madre es un concepto estrecho y le impide realizar una abstracta adhesión a la maternidad en su significación arquetípica?"[494].

Si trasladamos la ironía de Calderón al caso salmantino, cabría igual pregunta –sobre la madre y la maternidad– a los panegiristas de la "cosmópolis" que supuestamente se abriría con el Descubrimiento de América, en reemplazo de la muy concreta Cristiandad.

Bien: cerrando la digresión necesaria acerca del influjo estoico, retornemos al Derecho Romano. Observa Alejandro Guzmán Brito que hacia el Renacimiento ese derecho padeció la tensión provocada entre un romanismo de base aristotélica y otro de inspiración estoica, y que:

> "el derecho natural aristotélico, luego de haber sido olvidado por siglos, hizo una magnífica eclosión en la obra de Santo Tomás, cuya Summa Theologica IIa. IIae. q. 57 contiene una teoría basada en aquél. Pero el período siguiente, el del humanismo y el del iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII a XVIII, lo hizo caer nuevamente en el olvido, volviendo a las concepciones estoicas. Esta es ya una época de secularización. Ello significa que se mantuvo el esqueleto pero desapareció la sustancia, y tal situación se ha mantenido hasta nuestros días... La idea de una ley natural racional no en pocos casos ha producido en la historia más daño que la simple adhesión a la naturaleza objetiva de las cosas"[495].

En tal romanismo renacentista existe un equívoco de base, que ha sido sintéticamente expuesto por Gonzague de Reynold, quien dice:

> "Aquí no se trata sino del Derecho romano mal comprendido. El error inicial, por lo que a éste respecta, fue hacer de él una teoría, una abstracción: es decir, algo que no había sido nunca en los tiempos clásicos ni por su letra ni por su espíritu –sino todo lo contrario–: considerarlo el único derecho racional aplicable universalmente sin distinción de lugar ni de tiempo, y oponer a él aquellos derechos complementarios, de los que estaba, sin embargo, necesitado. ¿Cuáles eran semejantes complementos?

> En primer lugar el derecho germánico y los usos feudales. Estos elementos aportaron una pieza fundamental, de que carecía la base romana: la idea de comunidad, la idea de solidaridad establecida sobre los servicios recíprocos y garantizada por la fe jurada. En segundo lugar el cristianismo, que coronaba el edificio del derecho romano con la necesaria techumbre moral y religiosa"[496].

Romanismo "purista", sacado del "Corpus" justinianeo, sin las correcciones del Derecho Consuetudinario y del Derecho Canónico. Por ahí iba apareciendo ese precipitado, abstractista y legalista, que se cristalizará en la mente del "homo iuridicus" moderno.

Michel Villey tiene mucho que decir acerca de estas graves distorsiones del Derecho Romano.

Para Villey el punto de inflexión radica en la ruptura del sentido objetivo del antiguo Derecho Romano, fractura que atribuye al subjetivismo nominalista de Guillermo de Ockham.

Comienza recordando la noción base del antiguo derecho: la parte justa del todo que corresponde a cada sujeto. En la que el juez cumple su función: "un suum ius cuique tribuere" (atribuyo a cada uno su derecho). Se funda con ella, la jurisprudencia como "scientia rerum" (ciencia de las cosas). Tal como la concebirían Aristóteles, el Derecho Romano Clásico, Santo Tomás y el derecho medieval culto. Por eso:

> "Lo propio de la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás es fundar la Ciencia jurídica, no sobre la «naturaleza del Hombre» individualmente considerado, como será la pretensión, por otra parte extraña, de los modernos y de donde los modernos inferirán este atributo del hombre aislado, su poder, su «derecho subjetivo», sino sobre la base de un dato natural, a partir de la observación del orden contenido en el cuerpo social... Del mismo modo, el oficio del jurista, según esta Filosofía, no es el servicio del individuo, la satisfacción de sus deseos, la proclamación de sus potencias; estos fines dependen de otras Artes, y el perseguir lo útil o el desarrollo espiritual de los individuos no pertenece a sus dominios; el jurista es «sacerdote de la Justicia» («sacerdote justitiae», dice Ulpiano de los jurisprudentes). Persi-

> gue lo justo, valor en aquel entonces perfectamente definido, que es armonía, equilibrio, buena proporción aritmética o geométrica entre las cosas o las personas".
>
> "¿Qué es el Derecho: «dikaion» o «jus»? Para Santo Tomás (como para Ulpiano o para Aristóteles), es aquello que es justo («id quod justum est»), el resultado a que tiende el trabajo del jurista: la justa relación objetiva... Aplicada al individuo, la palabra derecho designaría la parte que le toca en esta partición justa... Pero no podría designar el poder mismo del individuo; porque el poder no es pensado sino en función del individuo, mientras que el derecho es relación supra, inter-individual: mi «dikaion», dice Aristóteles, es el bien del otro... el poder es, por el contrario, lo que el Derecho limita y que jamás el Derecho consagra en lo que comporte de ilimitado. El campo del Derecho es la partición y lo relativo, no entra en él nada de lo ilimitado".

En sentido inverso a la concepción clásica, el nominalismo, es típicamente subjetivista. Expone, de nuevo, Villey:

> "los puntos de partida son radicalmente opuestos. Mientras que la Ciencia de Aristóteles es «de lo general». Y se basa en un orden «cósmico» (del que puede inferirse la noción romana de «ius»), la Ciencia según el nominalismo gravita alrededor del individuo... La parte justa en el Nominalismo, no es sino un fantasma sin realidad. ¿Cuál puede ser para Ockham el fin del Arte jurídico? Me temo que no pudo formarse una idea precisa, puesto que no tenía la idea de un orden supraindividual: ese orden carece para él de toda realidad. A menudo faltará a los modernos la definición de un campo específico del Derecho... Así, la doctrina de Ockham se encuentra con lo que llamábamos «el punto de vista particular»; es decir, la tendencia de los particulares a liberarse de las trabas del Derecho natural objetivo... El rasgo distintivo de Ockham es una visión monista y totalitaria del mundo".
>
> "Debe sernos fácil comprender esta actitud hacia el Derecho, puesto que ella aún no ha cesado en el mundo cristiano, en

> tantos clérigos que armados con la sola formación religiosa que han recibido en sus conventos o en sus seminarios y con una experiencia espiritual, se les ve mezclarse en cuestiones sociales... El secreto de sus especiosas y peligrosas «doctrinas sociales» es confundir los dos campos que Santo Tomás había sabido tan bien distinguir y jerarquizar; de una parte, el campo de la vida sobrenatural y de la caridad, de la otra, el dominio del Derecho...".
>
> "¿Nos asombraremos de que Ockham guiado por el uso vulgar, para designar el poder del individuo usurpara el término «ius», cuya antigua acepción romana no tenía cabida en su pensamiento, de la misma manera que usurpó el término «Derecho natural» para designar una cosa distinta del Derecho natural auténtico?".

Allí hay un cambio semántico. Se trastorna el lenguaje, y, con él, el derecho. Derecho había sido el orden inherente al conjunto social. Las sociedades eran naturales, porque el hombre era "naturalmente" social y político. El conjunto de relaciones justas definía a una ciudad bien constituida. Ahí se atribuían a cada uno la parte que merecía, que podía ser un derecho, un deber o un castigo; y en el que la "Ley" no era más que la proyección o medida de esa repartición armónica. En cambio, desde Ockham, "ius" se confundió con libertad política y con las creaciones artificiales de los individuos. La sociedad es descompuesta en sus átomos constituyentes. Inversión que se explica porque menos aún que Cicerón, Ockham no era un jurista. Era sólo un eclesiástico rebelde a la autoridad pontificia. Que quería darle "al Papado el humo, y a los franciscanos el asado".

Subraya Villey que del Nominalismo de Ockham parten todas las desviaciones jurídicas modernas, en particular, la de la Escolástica Tardía:

---

497. Villey, Michel, *Estudios en torno a la noción de Derecho Subjetivo*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976, pp. 158-159-160, 182, 183, 185, 189, 199, 170, 51, 52, 199, 200, 205 nota 17, 168 nota 24.

498. Ibídem. cfr. Casaubon, Juan A., *La noción de la ley en la Edad Media*, en: "Anuario de Filosofía Jurídica y Social", Bs. As., Abeledo-Perrot, n. 96, pp. 106, 107, 116, 160, 161.

"... el sentido moderno pertenece a los enemigos y vencedores de Aristóteles... es el combate librado por la Filosofía moderna en contra del Derecho natural de Aristóteles... Una vez derribado el antiguo y ambicioso sistema, ¿qué queda del Derecho natural? Nada más que el derecho rudimentario, próximo a la nada, de ese pobre estado de naturaleza primitiva, respecto del cual los salvajes de América ofrecen ahora un vivo ejemplo o, mejor dicho, de ese estado de naturaleza hipotético, en donde no existe ningún poder, ninguna Sociedad, nada más que el individuo aislado. El contenido de este nuevo derecho natural es negativo, *es* el vacío, la ausencia absoluta de lazos y reglas sociales, de deberes y mandatos, es decir: es la libertad del individuo... el origen arbitrario del Derecho, obra de la voluntad humana... en el siglo del Renacimiento con la *Escolástica española,* tan prolija y tan minuciosa en sus teorías de la Ley y del Derecho (ver: Folgado, «Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo en los teólogos-juristas españoles del S. XVII», 1960); luego, en los tratados de la Jurisprudencia humanista, en Bodin, Althusius y Grotius. Allí se conjugan a la vez las influencias del Nominalismo y del renacimiento de antiguas doctrinas antiaristotélicas. Por la mediación del Humanismo, y después de la poderosa radiación de los maestros españoles, ellas invaden la Ciencia del Derecho... *Vitoria* (muy afectado por la Escuela Nominalista) ya definía el Derecho como aquello que se permite por la Ley: vid. nuestro «Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit. La formation de la pensée juridique moderne». París 1968, p. 364; cfr. Folgado, cit... Es muy errado lo que ciertos tomistas (como el P. Hering, en «Angelicum», 1939, p. 295 ss; o Rommen) han pretendido de que Santo Tomás también conocía el sentido subjetivo de la palabra «jus», sobre lo que no pueden aportar pruebas. En este punto, como en muchos otros, los tomistas nos

---

499. Villey, Michel, *El Derecho Romano*, Bs. As., Eudeba, 1966, 2a. ed., pp. 15, 62, 43.
500. Vallet de Goytisolo, Juan, *Sociedad de masas y Derecho*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 245, 246.

parecen esclavos de las deformaciones sucesivas que Suárez, ese ecléctico que tanto toma del voluntarismo de Duns Scoto y de Ockham, o más tarde Wolf y sus discípulos... han hecho sufrir a la doctrina de Santo Tomás con el designio de conciliarla con la opinión de los modernos"[497].

O sea que Villey, partiendo del recto significado del Derecho Romano, comprueba lo que se puede demostrar desde muchos otros ángulos: la desvirtuación que hace la Escolástica tardía de los principios de la Escolástica tomista. En ese orden, Villey llega a sostener que la noción de derecho-ley es un invento de la Segunda Escolástica, resultado de la influencia hebraica[498].

Asimismo, Michel Villey subraya la variación padecida por el Derecho Romano, a raíz de estos influjos ideológicos modernos. Lo hace, en particular, al criticar el pseudo-romanismo del Código Civil Francés en materia de dominio. Destaca primero el carácter práctico del derecho romano clásico: "La finalidad de los juristas (romanos) no es desarrollar las especulaciones de los filósofos griegos sino llevar a la práctica (cosa que no habían hecho los griegos) esos principios ideales de equidad y buena organización social". "El derecho romano tendió hacia el interés práctico, sin preocuparse por la teoría más allá de lo necesario; sus autores vivían en la realidad y no en las palabras... El verdadero derecho romano está exento de la mayoría de las teorías abstractas y falsas que se persiste en atribuirle"[499]. En el caso específico del tema de la propiedad:

Recapitulando el aporte de Villey en esta disciplina jurídica, Juan Vallet de Goytisolo, sintetiza así el asunto que venimos abordando:

"El derecho tradicional había seguido la pauta filosófica trazada por Aristóteles, el arte jurídico realizado en la Roma clásica en los edictos del pretor y en las respuestas de los prudentes, el método precisado y desarrollado por Santo Tomás de Aquino. Para el Aquinate la práctica del derecho es un arte dinámica en busca de la solución justa... Así la ley escrita no es el derecho, sino tan sólo vino de los instrumentos para hallar en cada caso la solución justa. La racionalidad, apreciada no de modo ideal,

> «in abstracto», sino en el orden de las cosas y en su aplicación a cada caso concreto era lo que determinaba la solución”[500].

Esa idea práctica del derecho, desenvuelta por los romanos, es la que corresponde rescatar para la intelección del tópico. Noción tan extraviada luego por el influjo de las ideologías. De ahí que cueste tanto acceder a la comprensión de ese orbe cultural clásico. La idea de la objetividad del derecho, por ejemplo, es de las más difíciles de entender desde nuestra Perspectiva moderna. No obstante, si deseamos ahondar y bucear en aquel plano histórico debemos, necesariamente, contar con un concepto siquiera sumario del problema. Por eso, nuestras repeticiones para machacar sobre ese, conocimiento. Insistimos, pues, que en tiempos de la Cristiandad, lo justo es una adecuación a otro, evidente por sí misma; un dato objetivo, patente en las cosas, aunque existieran diversos grados de conmensurarlo por analogía. Una proporción justa que existe respecto de los objetos exteriores repartidos entre las personas. Por ello es que no se identifica ni con la ley (una de sus fuentes), ni con la conformidad moral subjetiva con que el acto de justicia se practica. Dicho de otro modo: su causa formal –la cosa debida, que es objetiva– no se confunde con su causa eficiente, que es la ley moral natural. Ni los romanos, ni Aristóteles, ni Santo Tomás, amalgamaron esas categorías.

Para que esos conceptos se mezclaran hubo que esperar al pensamiento de la Modernidad. Así, por caso, las formulaciones de la Segunda Escolástica de los llamados “teólogos-juristas” españoles del siglo XVI. Ellos, que en realidad eran moralistas ultrarrigoristas metidos a juristas, ampliaron indebidamente *la esfera del derecho natural,* como hemos dicho en la sección anterior, positivizándolo al mismo tiempo. También acentuaron los aspectos subjetivos, del plano de la conciencia, introduciendo una casuística, pletórica de detalles psicológicos y éticos; pero cada vez más lejana de su fundamento metafísico. Esto se palpa bien en sus teorías sobre el dominio.

Ese es el caso de Vitoria, quien en materias jurídicas, menta de continuo las palabras “facultas” o “licentia”, propias de la ley moral, para apartarse del sentido objetivo del derecho. Y en lo referente al derecho de propiedad: “la segunda escolástica tiene un sentido del dominio totalmente diferente

---

501. Hanisch Espíndola, Hugo, *op. cit.,* pp. 81-90.

(de la primera, que lo observaba como una relación extrínseca)". La propiedad está concebida como una cualidad intrínseca del yo y asume las características de una teoría de dimensión intrasubjetiva. En Domingo de Soto, vgr., se desarrolla el principio moral y no necesariamente jurídico, de que se es dueño de las cosas, si se es dueño "de las propias acciones" ("De justitia et iure", libro IV, q. 1); lo que se emparenta con el "señorío moral", del autodominio ético y psicológico; pero no con el dominio como acto jurídico. En esto lo siguen Báñez y Molina. "De estos antecedentes se desprende que el hombre es propietario por vocación, misión y destino". "El dominio en consecuencia, como relación simple se radica en la constitución del sujeto. De esta manera el dominio está radicado en el área de lo prejurídico y en una zona ajena al derecho en la que sólo puede aventurarse el teólogo jurista". Si uno caracteriza la propiedad como "un señorío consciente de sí mismo y dotado de razón", ¿en qué queda la relación de potestad directa e inmediata sobre las cosas..? En una indagación sobre las motivaciones íntimas que tuvo el propietario para adquirir un bien. Esto es, como lo observa Hugo Hanisch Espíndola, en un subjetivismo, que poco tiene que ver con la acepción clásica del "ius"[501].

Por otra parte, esa amalgama de lo natural con lo positivo –o "jus gentium", que la Escuela Salmantina aplicará como norma de juicio para apreciar el Descubrimiento de América–, no sólo nos parece inconducente, sino, además peligrosa. Al respecto, Giuseppo Graneris trae una página iluminadora sobre esas tendencias positivizantes de ciertos iusnaturalistas, en la que dice:

> "El equívoco era éste: dando al nombre de «ius» el significado predominante de norma o complejo de normas bien formuladas y catalogadas, se seguía que el «ius naturale» podría y aun quizá debía concebirse como un bien arquitectado sistema de fórmulas, hechas y acabadas. Quedaba la tarea de escribirlas, copiándolas de la naturaleza; y quien se aprestaba a tal empresa, quizá considerándola fácil, llegaba inconscientemente a crear lo que no encontraba, a completar lo que había encontrado incompleto, a refinar lo que la naturaleza le había ofrecido en estado tosco y... ¡natural! Y así el

502. Graneris, Giuseppe, *op. cit.,* p. 65.

> iusnaturalista, de perfecta buena fe, se transformaba en *falsario,* y no pudiendo sustraerse a la atmósfera del propio ambiente histórico, diseñaba un cuadro infiel caminando sobre, la falsa regla del *propio derecho civil* (y hubiera sido un milagro hacer otra cosa); por lo cual era fatal que viese salir de sus manos un «Corpus iuris», llamado por él, «derecho natural», pero en realidad muy *artificial* compuesto con elementos recogidos, muchos de ellos similares (¡demasiado similares!) al «ius civitatis sua» (derecho de su ciudad). Así había hecho Cicerón; así hicieron Wolf y Pufendorf; así han hecho y continuarán haciéndolo todos los que se propusieron y se propongan la peligrosa tarea de *promulgar el Código de derecho* natural, erigiéndole en edificio completo frente al edificio, igualmente completo, del derecho positivo".
>
> "En cambio, dando al término «ius» el significado objetivo de «res iusta», el «ius naturale» o «iustum natura» no se ve obligado a concretarse en un «Corpus Iuris». En vez de disolverse en un sistema de reglas definidas y claras, podrá encerrarse en un entretejido de cosas y permanecer en un estado indefinido y oscuro"[502].

Esta página bien podríamos haberla insertado en el capítulo del Derecho Natural. Tanto cabe allí como aquí. Desde que nos hace caer, en la memoria, enseguida los famosos "justos títulos" de Vitoria, de su "ius gentium", copiados de las Institutas (donde se predicaban para otras situaciones) o los de Soto, Vázquez de Menchaca, Báñez o Molina, con sus respectivos "tratados de derecho natural", que pretendían "completar" lo que Santo Tomás había dejado "incompletas"... Y, para peor, con un deficiente conocimiento de aquel derecho histórico positivo, cual era el Derecho Romano Pos-clásico.

Acerca de esa etapa "pos-clásica" del Derecho Romano, conviene que digamos algo sobre su itinerario histórico, a fin de redondear el cuadro de esta materia.

---

503. Meynial, Ed., *Derecho Romano*, en: Universidad de Oxford, El legado de la Edad Media, Madrid, Pegaso, 1950, pp. 473-474.
504. Ullmann, Walter, *Historia, etc., cit.*, p. 114

Ya hemos dicho que se plasma con la Codificación Justinianea. Ella fue el instrumento escrito de la transmisión de ese saber jurídico. Los dictámenes de Paulo, Gayo, Papiniano, Ulpiano, Celso y Modestino, alimentarían el estudio de las "universitas" medievales, en especial la de Bolonia, matriz de los legistas. Como el antiguo Derecho Romano no se recuperó todo de una vez, sino fragmentariamente, esas fuentes y sus consiguientes interpretaciones originaron las diferentes Escuelas romanistas.

La primera Escuela fue la de Irnerio y sus discípulos, los glosadores, cuya producción más importante fue la obra de Francisco Accursio, titulada "Glossa ordinaria o magistralis". El profesor de La Sorbone, Edmundo Meynial, anota que los Glosadores tenían una actitud de "devoción" hacia el "Corpus Iuris" justinianeo, y:

> "Una fe ilimitada que les hacía rechazar como inadmisible que en la obra imperial pudiera haber dificiencias o contradicciones. De ahí la abundante literatura pura y exclusivamente expositiva; de glosas, primero, gramaticales, y después, jurídicas; de «continuaciones» o resúmenes de títulos enteros que, cuando se reunieron, dieron origen a las «sumas»; de «quaestiones» que intentaban reconciliar las contradicciones entre los diversos textos... Los resultados de todo ese poderoso esfuerzo de interpretación y conciliación desarrollado por la «escuela de los glosadores» quedaron condensados durante la primera mitad del siglo XIII, en la «Gran glosa» de Aceursius"[503].

505. Ullmann, Walter, *Historia, etc., cit.,* pp. 205-206. La noción republicana, o, más bien, de la "res publica" romana, era aplicada al orden civil, pero nunca al sistema monárquico de la Iglesia; cfr. Gierke, Otto von, *op. cit.,* p. 318, nota 283, donde se establece que tanto Bartolo como Baldo fueron defensores de los poderes del papado, aun los emanados de la supuesta "Donación de Constantino".

506. Kantorowicz, Ernest H., *op. cit.,* p. 120. El juramento, vgr., se asimilaba a un sacramento. En un plano más general sostiene que ese proceso de sacralización obedeció al influjo del Derecho Romano. "Los juristas medievales –dice– se impresionaron por la grave solemnidad del antiguo Derecho romano que era, desde luego, inseparable de la religión y de las cosas sagradas en general", *op. cit.,* pp. 125, 129.

507. Meynial, Ed., *op. cit.,* p. 476.

Mas, la trascendencia de la costumbre (proveniente del Derecho Consuetudinario o Feudario, de raíz bárbara), por un lado, y la incidencia de la Escolástica, por el otro, dio paso a una segunda Escuela de legistas. Esta fue la de los *Posglosadores,* o *Dialécticos,* o *Bartolistas,* así llamados porque su jefe fue Bartolo de Sasso-Ferrato, continuado, en el Siglo XV, por Baldo de Ubaldis. En este período, también aparece la puja entre "legistas" del Derecho Civil (Romano) y "decretalistas" del Derecho Canónico. Pugna que se ha exagerado en sus magnitudes. De común, para sacar partido contra la "plenitud de la potestad" pontificia. Tal, por caso, como lo hace Walter Ullmann (definido modernista, adversario de la potestad petrina), quien anota con placer que fue Pedro Crassus, de la Universidad de Ravena, el que "inició la discusión en torno a la ley romana, puesto que ésta aparecía como el mejor instrumento con que se podía atacar la argumentación legal del pensamiento político del Papado"[504]. Aunque el mismo medievalista tiene que admitir a renglón seguido que esta base era débil, puesto que "la orientación del «Código» de Justinianeo era teocrática", y que así lo entendieron los juristas de Bolonia. En efecto: no debe olvidarse que Bartolo definía al Papa como "Imperator dominus universalis totium orbis", con ambas espadas en su poder, por la transformación del Imperio Cristiano, del cual el Pontífice era la Cabeza. Baldo de Ubaldis, a su vez, decía que la Sede Apostólica estaba: "supra jus, contra et praeter jus... est omnia et super omnia". Esto es: que eran definidos partidarios de la primacía de jurisdicción papal. Y de ahí que fracase el intento de Ullmann de querer convertir a Bartolo en un par del hereje Marsilio de Padua[505]. Antes bien, como lo ha mostrado Ernest Kantorowicz, a través de numerosos ejemplos, fueron los legistas de esa época los más entusiastas elaboradores de una creciente "sacralización" del derecho público. Cierto es que muchos de ellos eran partidarios de los derechos del Emperador ante la Curia. En todo caso, vale su resumen:

> "Es verdad que los glosadores y los posglosadores citaban también las Sagradas Escrituras tan a menudo como les era menester; pero su autoridad suprema era el Derecho"[506].

---

508. Meynial, Ed., *op. cit.,* p. 487.

"Los civilistas –añade Meynial– exactamente igual que los canonistas (se inspiraban en la Biblia) y trabajaron de concierto con ellos para modificar las leyes seculares de Roma. Es natural que la recíproca influencia de ambos sistemas fuera inevitable"[507].

Es recién con la tercera Escuela, la de los Humanistas, de Cujas o Cujacio, del denominado "Renacimiento Romanista", prolongado por las escuelas de Pothier y Doneau, que se concreta ese afán de construir un derecho secular opuesto al sistema de vida de la Cristiandad. Conforme a Meynial:

> "el hecho importante es que los humanistas, al restaurar –unilateralmente y sin amplitud de miras y criterios– el viejo Derecho romano a su clásica estructura, lo expulsaron definitivamente de su tiempo y lo relegaron a la calma perdurable del pasado. Lo salvaron de las distorsiones que produce la vida y prácticas diarias; pero el Derecho romano que dejaron para la posteridad sólo era una fría *obra de arte*... Casi podría decirse que los humanistas pusieron fin al destino del Derecho romano en Occidente"[508].

No fue, pues, muy feliz esa "restauración" romanista del Renacimiento. No obstante lo cual, como la médula, la estructura interna de ese derecho era tan objetiva, tan consistente, tan reacia a las manipulaciones ideológicas, pudo aún sobrevivir durante mucho tiempo. Baste con pensar que en Francia, hasta 1804, en Italia, hasta 1866, y en Alemania, hasta 1900, el romano fue el derecho común positivo, el Derecho Civil de gran parte de Europa. Esto sin contar la perdurabilidad, casi inalterada, de ciertas instituciones o construcciones jurídicas romanas. Tal por caso, las normas referidas a los derechos reales y a los contratos reales, que se trasvasaron a prácticamente todos los órdenes jurídicos de los Estados Nacionales modernos. En los tiempos medievales, asimismo, el Derecho Romano nutrió con su sustrato normativo al Derecho Canónico. Con esa impronta se acuñaron las fórmulas jurídicas de la primacía de la

---

509. Díaz Araujo, Enrique, *Los títulos de dominio americano de Castilla*, en: "Revista de Historia Universal", Mdza., UNC, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, n. 2, pp. 145-146.

jurisdicción pontificia, y las de la donación papal, entre otras, lo que fundamentó el Derecho del Descubrimiento.

Establecidas las puntualizaciones precedentes, debemos aclarar que el Derecho Romano, en cuanto tal, no resolvía con sus normas la cuestión en examen, o sea, el derecho de dominio de España en América. Aspectos tangenciales del Derecho Romano sí se vieron involucrados en el debate de los títulos americanos. Por ejemplo, el de la translación indebida que hicieron los anglosajones de las reglas sobre la ocupación de las "res nullius", o cosas de nadie, o de las "res derelictae", o cosas abandonadas por su dueño, sobre las que después hablaremos.

Más pertinente nos parece dejar ya aclarado el asunto del dominio de los bienes inmuebles en el Derecho Romano, puesto que en la polémica sobre la Donación Papal desatada por la Escuela Salmantina, se argüirá de continuo con el derecho de propiedad de los indígenas sobre tierras que poseían, intentando ampararlo con reglas del "Ius Gentium", tomadas de prestado del capítulo de los derechos Reales romanos.

Antes de ahora, nosotros hemos escrito:

> "Existe acá un problema de derecho objetivo. No de derecho subjetivo. La tierra en su conjunto puede ser patrimonio común de la humanidad. Cualquier individuo puede tener pretensiones posesorias, sobre sus ocupaciones de hecho. Objetivamente, sólo podrá sostener esa subjetividad si existe un sistema de normas que regulen su apropiación. Esa es la función del Derecho, organizado por Roma. Si empleamos la voz dominio, la estamos refiriendo al régimen jurídico románico. Otras civilizaciones o culturas, o la desconocían o la adoptaron de la civilización europea. Ni el dominio privado ni el público existían en la América Precolombina... Al no contar con escritura, los indios menos aún disponían de registros escriturales. La cuestión de los títulos es, necesariamente, una cuestión europea. Del derecho romano, y su heredero, el derecho consuetudinario medieval"[509].

Sobre ello, queremos aquí aclarar lo siguiente.

---

510. Villey, Michel, *El Derecho Romano, cit.,* pp. 31, 37, 45, 47.

En el Derecho Romano clásico, la propiedad quiritaria sólo podía ejercerse sobre las tierras romanas. Más adelante, la posibilidad de dominio pleno se extendió a las tierras italianas. Pero ese atributo, dice Michel Villey, no se ejerció "nunca sobre las innumerables tierras que cubren las «provincias» romanas. Dicha propiedad era negada a los peregrinos puesto que constituía un privilegio de los antiguos ciudadanos padres de familia. Y estos últimos sólo la adquirían en condiciones muy estrictas". Así, el romano que cultiva tierras conquistadas "no tiene ningún dominio sobre ella; en principio, esa tierra es tierra pública... tiene la posesión de la tierra, no su propiedad". Sólo para las que son privadas, susceptibles de apropiación –porque no son "res publica", ni menos "sagradas" o fuera del comercio–, se aplica la acción de "reivindicación". Para los otros casos, el pretor crea los "interdictos" posesorios o petitorios. Son las situaciones de "precario", sin formas jurídicas; pero con "corpore et animo" de dueño. Es decir, con la voluntad de dominar la cosa. Este poseedor queda, a su vez, bien distinguido del simple tenedor: el obrero que cultiva la tierra, o el colono que reconoce en otro la propiedad de la cosa, el locatario, el depositario, el acreedor prendario, etcétera, hasta el simple paseante del fundo. El incapaz (por minoridad, por demencia, etcétera) no puede poseer, "porque para ello es necesario un acto de discernimiento, y un «animus domini», que es el estado de espíritu del propietario. Es preciso pretender tener un derecho sobre la cosa sin el cual la posesión parecerá, «a prior», indigna de protección"[510].

No son, como se ve, pocos los recaudos exigidos para tornarse propietario de un bien raíz. Ahora bien: ¿Cómo trasladar esas categorías jurídicas romanas al caso de los aborígenes americanos..? El común de los indios no pretendía ejercer efectiva posesión sobre las tierras que cultivaban, los caciques no les reconocían propiedad, y éstos, de regular, eran usurpadores. Lo que restaba como saldo de esa situación ocupacional era una calidad de meros detentadores de tierras, sin que se supiera a ciencia cierta quiénes eran sus dueños. En consecuencia, ese análisis abstractista del tópico, no puede conducir seriamente a ninguna impugnación de la Donación Pontificia. La cual, por lo demás, no se movía en la esfera del derecho privado, sino en la del público: del "imperium", de dominio eminente, constitutivo de soberanía y jurisdicción.

De modo hipotético, podría sustentarse que todo hombre tiene "derecho natural" a la propiedad privada de los bienes de producción o de uso. No es ése el punto en cuestión. De lo que se trata acá es de si histórica y concretamente, ese "deber ser" se tradujo en actos posesorios y petitorios, (como vgr., sí los hicieron los árabes y turcos del Islam, y, por eso, obtuvieron reconocimientos de validez occidental). Cuando, en algún caso, como el constatado en las "Averiguaciones" del Virrey del Perú, Francisco de Toledo, se comprobó que si bien los Incas eran "tiranos usurpadores", los caciques o curacas podían ser reconocidos como los señores castellanos en sus territorios, así se procedió. O, aún, con la propiedad colectiva agraria, del "ayllu" quechua. En tal sentido, la Real Cédula del 1 de noviembre de 1591, aplicó el criterio propuesto por don Juan de Solórzano Pereira, de una distinción entre bienes de "dominio eminente", de "dominio útil, y bienes vacantes" y los redistribuyó (los bienes del Inca pasaron a la Corona de Castilla, los del Sol, a la Iglesia, y los de las comunidades agrarias a los propios indios). De ese modo se zanjó el problema. Cuando éste, en términos reales y no conjeturales, se presentó.

Pero, claro, en todo ello, como decíamos, sólo de modo tangencial o marginal tuvo que ver con el Derecho Romano. De todas maneras, lo que sí estaba subyacente en cuantas determinaciones jurídicas se adoptaron en tiempos del Descubrimiento fue ese concepto esencial, vivo, rico y flexible del Derecho Romano, de la "solución justa de los casos reales". Esto es lo que explica nuestra larga excursión por un campo de un derecho histórico positivo, que si bien no se involucró directamente en el Descubrimiento, sí inspiró la visión de los sujetos que debían resolver la pertenencia de la cosa descubierta. Para esa no visible, pero profunda influencia determinante, era oportuno conocer los datos que acabamos de exponer del Derecho Romano. Tal cual lo seguiremos verificando al pasar a los próximos temas.

4. El Derecho Canónico

---

511. D'Ors, Álvaro, *Una introducción al estudio del derecho,* Madrid, Rialp, 1963, pp. 81, 63-64.

El Derecho Canónico de la época del Descubrimiento de América es un derecho singular, cuyo conocimiento desde la perspectiva presente exige un especial esfuerzo de comprensión histórica. El secularismo moderno prácticamente lo ha borrado de la tabla de los derechos divulgados, estudiables y aplicables, confinándolo a los estrechos límites del clero. Situación que, por supuesto, no era la de la Edad de la Fe, escolarmente llamada Edad Media. En la que la jurisdicción de la Iglesia de Cristo era infinitamente más amplia que en la actualidad. Especialmente por las derivaciones temporales y políticas de la Iglesia Visible y Militante en la tierra, que configuraban el "Orbi Christianus" o Cristiandad, a las cuales alcanzaba, por cierto, el Derecho Canónico.

Se define al Derecho Canónico como el conjunto de normas emanadas del poder de la Iglesia, para ordenar y terminar las causas y los negocios de sus fieles. "Auctoritas" y "potestas", divina o humana, para "negotia deffinere cum potestate". Derecho Divino positivo, surgido de la Ley Divina Revelada, además de reglas derivadas por conclusión del Derecho Natural, y por determinación, como Derecho Positivo Secular, de la autoridad eclesiástica. Se distingue de la Teología, que es una "acientia" teorético –"scripturas sacras diligenter exponere", porque se trata de un saber práctico, de un derecho, reunión de reglas justas que ordenan la vida jurídica de la Iglesia y de la sociedad cristiana.

Esa finalidad ordenadora requería de la "potestas", del poder coactivo, sancionador. Álvaro D'Ors, quizás con la intención de hacer más tolerable para la modernidad agnóstica aquella función de la Iglesia, propone una interpretación basada en el Derecho Romano. Toma él la distinción entre la "auctoritas" moral, de la que gozaban los jurisprudentes, la "potestas" coactivas del pretor. Sostiene que el alto valor concedido a las "responsas" provenía del hecho: que los prudentes del derecho, pese a ser los verdaderos creadores del "ius", carecían de poder, carecían de "potestas" precisamente para poder tener la "auctoritas". Se diría que su autoridad emergía de su misma falta de imperatividad oficial. Distinción de la que infiere un parangón con orbe cristiano:

> "La autoridad, como la potestad, derivan ambas de Dios, y concretamente de Jesucristo que, además de ser rey por excelencia y sacerdote, es también maestro. Su vicario en la tierra, el Papa, se refiere al gobierno de la Iglesia, en tanto su autoridad

> es general. La que parte de la doctrina ha llamado «potestad indirecta» del Papa desligar a los hombres del deber moral de obedecer al gobierno de la república"[511].

Es una tentativa loable, pensada para los tiempos modernos, no para la Cristiandad. Y bastante ineficaz, por lo demás. Ya que la Modernidad lo que en realidad niega es el plano de lo sobrenatural, de la Ley Divina, de donde proviene, como dice el mismo D'Ors, tanto la autoridad como la potestad. Si se acepta la Realeza Humana Temporal de Cristo (Mt. 28, 18-19, cfr. Jn. 1, 3; Lc. 1, 32-33; Mt. 25, 31-40; Jn. 18, 37; Apoc. 1, 5; 19, 16; Hebr. 1, 1; I Cor. 15, 25; I Tim. 6, 15; Filip. 2, 10; Rom. 13, 1, 4; Jn. 12, 32; 19, 11, Apoc. 19, 16), y el Primado o Vicaría de Pedro (Mt. 16, 18-19; cfr. Mt. 10, 2; 17, 1; 17, 27; 26, 37; Lc. 5, 3; 22, 32, 38; Mc. 5, 37; Jn. 21, 15-16; 10, 16; 20, 21; 17, 21; I Cor. 3, 23; 6, 3; 12, 12; 15, 5; Ef. 1, 19, 23; Hech. Ap. 20, 28), la cuestión queda resuelta, tanto para la "auctoritas" como para la "potestas" del Romano Pontífice. Si se niega la Revelación, es claro que tampoco se admitirá ningún tipo de gobierno en el Papa.

Suponiendo, hipotéticamente, que se aceptara la Ley Divina –como se aceptó en el Medioevo–, la "iuridictionis potestas" petrina se extiende al "cuerpo místico" en el sentido moral y social. Es notorio, asimismo, que la Potestad requiere del orden y la jurisdicción, además del magisterio. La jurisdicción, a su vez, exige cierta dosis de fuerza, de "vis", de Poder coactivo, para que no sólo se dirija, sino que también se rija. Esto es lo que se traduce en un derecho positivo concreto y público. Esto es: el Derecho Canónico.

Al efecto ilustrativo tomemos como guía el Código Canónico, de los tiempos modernos, sancionado en 1918. Leamos algunos de sus textos, referidos a las materias que acá nos interesan. En primer lugar el art. 211 que decía:

> "1. El Romano Pontífice, sucesor de San Pedro en el Primado, no solamente tiene el Primado de honor, sino la suprema y *plena potestad de jurisdicción* en la Iglesia universal, tanto en las cosas de

---

512. Miguélez Domínguez, Lorenzo, Alonso Morán, Sabino, O.P., y Cabreros de Anta, Marcelino, CMF, *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria*, Madrid, BAC, 1957, pp. 567, XXXII, XLIII

fe y costumbres como en las que se refieren a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe".

"2. Esta potestad es verdaderamente episcopal, ordinaria e inmediata... e independiente de cualquier autoridad humana".

Consecuente con ese principio se ordenaban estos otros artículos:

219: "El Romano Pontífice legítimamente elegido... recibe *por derecho divino* la plenitud *de la jurisdicción suprema*".

220: "Los asuntos de mayor importancia que, ya por su naturaleza, ya por ley positiva, están reservados exclusivamente al Romano Pontífice, se llaman *causas mayores"*.

1495: "La Iglesia católica y la Sede Apostólica, libre e independientemente de la potestas civil, tienen *derecho* innato de adquirir, retener y administrar *bienes temporales* para el logro de sus propios fines" (inc. 1°).

Esta última atribución –comentan los canonistas Miguélez, Alonso y Cabreros– compete "no por algún título adventicio, sino por voluntad expresa de Jesucristo". Y previenen: "No es el Código un instrumento para tergiversaciones de leguleyos; pide acatamiento de corazón, rendimiento de inteligencia y voluntad. Está Cristo detrás de él, dentro de él". En ese sentido, transcriben la carta de envío del Cardenal Gasparri, en la que decía:

> "A nadie, pues, le será lícito infringir u oponerse temerariamente a esta página de Nuestra Constitución, ordenación, limitación, supresión, derogación y voluntad, de cualquier modo expresada. Si alguno tuviere la osadía de intentarlo, sepa que incurrirá en la indignación de Dios todopoderoso y de sus Santos Apóstoles Pedro y Pablo"[512].

Tales los criterios jurídicos todavía sustentados por la Iglesia en épocas modernas, cuando el Estado ha excluido a la Iglesia de la vida pública de las naciones.

---

513. Le Bras, Gabriel, *Derecho Canónico*, en: Universidad de Oxford, El legado de la Edad Media, *cit.*, p. 420.

Visto lo cual, ahora sí podemos proyectar nuestra mirada hacia el pasado y examinar el Derecho Canónico en su período de esplendor, cuando los pueblos y las gentes se regían parcialmente por él.

De modo elemental, comencemos por indicar que el "*Corpus Iuris Canonici*" se componía de cinco partes, a saber:

1°) El *Decreto de Graciano,* o "Concordantia discordantium canonum", del año 1150.
2°) Las *Decretales* de Gregorio IX, o "Liber extra", de San Raimundo de Peñafort, 1234 (por Bula "Rex Pacificus", del 5 de septiembre de 1234).
3°) El *"Liber Sextus",* ordenado por Bonifacio VIII, en 1298 (Bula "Sacrosanctae", 3 de marzo de 1298).
4°) Las Clementinas, de Clemente V, 1214, ratificadas por la constitución "Quoniam nulla" de Juan XXII, 1317.
5°) Las Extravagantes, que comprenden dos series: las de Juan XXII, y las Comunes, de varios Papas hasta Sixto IV, 1484.

De las cinco colecciones del "Corpus", dos tenían carácter privado, y las otras tres procedían directamente del Papado. Los "textos incluidos en esas tres colecciones, tenían fuerza legal. Representaban el conjunto de la codificación pontificio, y, por tanto, constituían el *Derecho oficial y universal de la Iglesia* en la Edad Media"[513]. Esos desniveles de legalidad desaparecieron cuando el Papa Gregorio XII las autorizó y ordenó a todas juntas con la Constitución "Cum pro munere", de 1580. Tal "Corpus" serviría de ley eclesiástica hasta la reforma de Pentecostés de 1918 (vuelto a reformar en 1982).

Cual había acontecido con el Derecho Romano, el Derecho Canónico inicial sufrió los embates de la Edad Oscura, a la caída del Imperio Romano de Occidente a manos de los bárbaros. Colecciones enteras de normas eclesiales se extraviaron, quemaron o destruyeron. Al intentar reconstruirlas luego, en algunos casos se acudió a la fuerza de la tradición oral. Esa circunstancia permitió que se deslizaran errores y normas cuestionables. Hacia el año 1100 existían diversas compilaciones, como la "Adriana", la "Collectio Canonum", del Cardenal Deusdédit, la "Redacción Gregoriana", etcétera. A su lado, obraban otras como la "Pseudo-isidoriana", o las "Fal-

sas Capitulares", de Benito Levita, que provocaban dudas a la exégesis. De esas dificultades o tergiversaciones nació la idea de la impugnación al conjunto del Derecho Canónico, que, con el correr de los siglos, en la Baja Edad Media y en el Renacimiento, sirvió de apoyatura a los argumentos de los herejes a la ortodoxia cristiana. Si uno quisiera contar con un cuadro aproximado de todas las inventivas que contra la validez del Derecho Canónico se lanzaron, nada mejor que leer esta página del historiador evangelista Thomas M. Lindsay. Allí se dice que:

> "Durante siglos, los Papas, poderosos y dominantes, insistieron en ejercer potestades que aseguraban les pertenecían por ser sucesores de San Pedro y los representantes de Cristo en la tierra. Los juristas eclesiásticos habían traducido sus aseveraciones al lenguaje legal y las expresaron en principios romanos de la antigua ley imperial. Los precedentes necesarios para que la mente legal uniera el pasado con el presente se encontraron en una serie de juicios papales imaginarios que cubrían los siglos transcurridos. Las falsas decretales del pseudo Isidoro (utilizadas por el Papa Nicolás I en su carta del año 866 después de J.C. a los obispos de la Galia), del grupo de canonistas que apoyaban las pretensiones del Papa Gregorio VII (1073-1085) –Anselmo de Lucca, Deusdédit, el Cardenal Bozio y Gregorio de Pavia–, proporcionaron a las pretensiones papales la semblanza de sanción de antigüedad. El Decretum de Graciano, proclamado desde Bolonia en 1150... incorporó todas estas *falsificaciones* primitivas y les agregó otras nuevas... y llegó a ser el punto de partida de los canonistas que le sucedieron. Ese mosaico de hechos y falsedades formó la base para las teorías de los poderes imperiales y de la jurisdicción universal de los obispos de Roma".
>
> "El pintoresco fondo de este concepto de la Iglesia de Cristo como un gran imperio temporal fue provisto por *San Agustín*... Llegó a ser el diseño bosquejado que los juristas de la curia

---

514. Lindsay, Tomás M., *Historia de la Reforma*, Bs. As., Biblioteca de Cultura Evangélica, Ed. La Aurora, Imp. Metodista, 1949, pp. 18, 19, 20, 21.

romana rellenaron gradualmente con detalles por medio de su pretensión estrictamente definida y legalmente expresada, de un pontífice romano con jurisdicción universal".

"Durante los comienzos de la Edad Media las pretensiones del papado a la supremacía universal habían sido urgidas y defendidas únicamente por los juristas eclesiásticos; pero durante el siglo XIII la teología también empezó a proclamarlas desde su propio punto de vista. *Tomás de Aquino* se esmeró por comprobar que la sumisión al pontífice romano era necesaria a todo ser humano. Declaró que, bajo la ley del Nuevo Testamento, el rey debe sujetarse al sacerdote hasta el punto de que, si los reyes resultaban ser herejes o cismáticos, el Obispo de Roma estaba autorizado a despojarlos de toda autoridad real, absolviendo a los súbditos de la obediencia ordinaria. La expresión más completa de la supremacía temporal y espiritual reclamada por el Obispo de Roma, se encuentra en el «Comentario sobre las Decretales» («Apparatus super quinque libris Decretalium», Estrasburgo, 1488) del Papa Inocencio IV, y en la bula *Unam Sanctam,* publicada por el Papa Bonifacio VIII en el año 1302; pero los subsiguientes Obispos de Roma no abatieron de ninguna manera sus pretensiones a la soberanía universal. Formularon las mismas pretensiones durante el exilio en Aviñón y en los días del Gran Cisma. Fueron reafirmadas por el Papa Pío II en su bula *«Execrabilis et pristinis»* (1459), y por el Papa León X en los mismos umbrales de la Reforma, en su bula *«Pastor Aeternus» (1516)*; mientras que el Papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia), actuando como señor del universo, entregó el Nuevo Mundo a Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, por donación legal, en su bula... «Inter *caetera divinis*» (4 de mayo de 1493)".

"El poder reclamado por estos documentos consistía en una doble supremacía, temporal y espiritual"[514].

En este resumen impugnatorio es de agradecer que se englobe en una misma negación a San Agustín, a Santo Tomás, a los Papas, a los teólogos y a los canonistas. Que todos ellos sean tratados como igualmente enemigos por haber querido imponer, por medio de falsificaciones y

engaños, el terrible despotismo del Obispo de Roma... Mr. Lindsay no desagrega dialécticamente a los canonistas para oponerlos a los teólogos o a los santos, puesto que para él todos aquellos pertenecen a la misma ralea "papista". Esa faena, más sutil, quedará reservada a ciertos autores "católicos".

El "odium fidei" se ha expresado de diversas maneras a través de la historia. No siempre ha sido considerado conveniente ordenar la muerte del creyente por el solo delito de serlo, como bajo los Emperadores Nerón, Calígula o Dioclesiano, o como, en los tiempos del jacobinismo francés con el arrasamiento de La Vendée, o como los "sindiosistas" bolcheviques rusos en 1917, o los socialistas mexicanos de Plutarco Elías Calles en 1926, o los anarquistas y comunistas españoles en 1936. Otros han procurado la "muerte de Dios" (que proclamara Federico Nietzsche) por medios más sofisticados. La Ilustración francesa, vgr., madre intelectual del Jacobinismo, se contentaba con agredir la Biblia y la Teología, en nombre de la Razón. La Reforma rompió el dogma de la Unidad, para sostener el libre examen de las Escrituras y negar el valor de la Tradición. Sin un proyecto religioso cismático definido, hubo en la Edad Media, legistas que opusieron las "leges" civiles a los "kánones" eclesiásticos, en beneficio del poder imperial. De una manera análoga a la que usará el Laicismo moderno –aunque éste sí con todo el sectarismo anticlerical y antirreligioso posible– para enfrentar y separar el Estado de la Iglesia, en favor del estatismo. En esta segunda línea de acción es donde se inscribe el ataque a los "decretalistas".

A fines de la Baja Edad Media y comienzos del Renacimiento, la voz de orden es el "antidecretalismo". Y se esgrime la Teología para censurar el Derecho Canónico. Esa será la posición de la Escuela Salmantina. Y, tras de ella, la de todos los adversarios de la plenitud de la jurisdicción pontificia. Conforma una tendencia de muy larga repercusión en los ámbitos de la cultura cristiana. Contemporáneamente, un historiador francés, H. X. Arquilliére, la desenvolverá hasta sus últimas consecuencias que son, con sus palabras: "la contradicción entre el Papado medieval y

515. Bertelloni, Carlos Francisco, *La metamorfosis de la «iex data» en la segunda patrística*, en: "Anuario de Filosofía Jurídica y Social", Bs. As., Abeledo, Perrot, 1986, n. 6, p. 93.

el Papado moderno". Para lo cual, inventará la expresión "agustinismo político". Con ella hace responsable a San Agustín –supuestamente enfrentado a Santo Tomás– de una "confusión" del poder temporal y el poder espiritual en la Iglesia medieval. Lo interesante de la obra de Arquilliére es que, en definitiva, este autor acusa a San Pablo del "error" de San Agustín de defender la "plenitudo potestatis" petrina. Este es un tema que, por su amplitud teológica, filosófica e histórica, escapa a la consideración de este capítulo. Sin embargo, no podemos dejar de mencionarlo, toda vez que es recurrente siempre que de hablar del "Corpus Iuris Canonici" se trate. Así, un estudioso argentino reciente de estos asuntos, Carlos Francisco Bertelloni, cree poder explicar el problema del alcance del Derecho Canónico medieval, con el auxilio de la hipótesis de H. X. Arquilliére. Examina el tópico de la "lex data christiana", es decir, la ley divina revelada, que forma la base del Derecho Canónico, para decir que ella habría sido sólo "salvífica" (esto es: para los cielos), y que, medievalmente fue transformada en la ley "pública" (para la tierra) por una "confusión" iniciada por el Papa San Gelasio I. Claro que, por ese camino, tiene, además que sostener que:

> "El origen de la confusión parece haberse gestado, pues, en la tarea de algunos hombres de Iglesia que tuvieron el trabajo de deslindar jurisdicciones, i.e. San Ambrosio y San Juan Crisóstomo, el primero en Occidente, y el segundo en Oriente. Particularmente interesante resulta la posición de Juan Crisóstomo, quien llegó a formular una doctrina que, si bien no contenía una explícita pretensión de absorber el poder temporal en el espiritual, sí contenía una explícita afirmación de la superioridad del sacerdocio sobre el reino"[515].

En realidad, sucede, que cada vez que un investigador se adentra en la materia descubre nuevos santos y doctores de la Iglesia igualmente "confundidos" acerca de la potestad petrina. Algún día, y no desesperamos de

516. Calasso, F., *Medio Evo del diritto*, Milano, 1954, I, p. 397; cfr. Hervada, Javier, *Notas sobre la noción de Derecho Natural en Graciano*, en; "Derecho y Justicia", *cit.,* p. 110.

ello, terminarán hallando que el primer "confundido" fue Nuestro Señor Jesucristo...

Dejando aparte la cuestión teológica, y volviendo a la de la genuinidad del Derecho Canónico, digamos que sus colecciones no fueron una simple suma de falsificaciones antiguas y nuevas, como decía Mr. Lindsay. El monje Juan Graciano fue el autor de un trabajo científico notable, desde la Universidad de Bolonia. Labor académica semejante a la efectuada por Irnerio con el derecho civil o por Pedro Lombardo con la teología. Procedió él a reunir todo el material documental precedente y controvertido y –aprovechando sí algunas obras anteriores como las de Anselmo de Lucca o San Ivo de Chartres– les aplicó el método dialéctico (del "sic et nom" de Abelardo). A tal efecto, dividió primero las "auctoritates" esto es: los textos indubitados de cánones conciliares y decretos papales, registrados en el "Liber Pontificalis" –de las dicta–, que eran meras opiniones. Si en algo fue prolijo Graciano fue en su metodología de análisis de las fuentes del Derecho Canónico. Ni la enorme autoridad de que gozaban, vgr., las "Etimologías" de San Isidoro de Sevilla, o la "Panormia" de Ivo de Chartres, las salvó del escalpelo científico del maestro boloñés. Sopesó los pro y contra de cada argumento, para establecer las "dicta". Como los glosadores del Código Justinianeo habían separado la retórica del derecho civil, Graciano delimitó las esferas de lo teológico y lo canónico. En sus propias "dicta" buscó la coordinación de; las "auctoritates" discordantes, empleando los siguientes criterios:

a) "ratione significationis": cuando se concilian textos sobre la base del íntimo espíritu de las normas.
b) "ratione temporis": aplicando el principio de que la ley posterior deroga la anterior.
c) "ratione loci": observando el principio de que la ley particular deroga la general.
d) "ratione dispensationis": demostrando que una norma es excepción de otra[516].

517. Hervada, Javier, *op. cit.,* pp. 93, 98.

Con arreglo al estudio del profesor Javier Hervada, Graciano compiló las materias jurisdiccionales teniendo en cuenta que la Cristiandad se regía por:

> "la dualidad constituida por la *lex canónica* y la lex mundana o *lex saecularis.* Aunque ambas procedan de potestades diversas y permanezcan distintas, no formaban, como es sabido, dos compartimentos estancos. La lex canónica, si provenientemente designaba el orden jurídico eclesiástico, tenía también un *sentido* amplio que abarcaba la *Lex evangélica o lex divina,* que lógicamente se entendía que debía observarse en un mundo secular cristiano. No había, en efecto, una clara separación, en lo que genéricamente recibía el nombre de Lex canonica o lex divina, entre lo estrictamente jurídico y lo moral y, en consecuencia, tampoco entre lo que era estrictamente intraeclesial y las normas que hoy llamaríamos *Ética social.* Los modos a través de los cuales se produjo una cierta confluencia entre ambas leyes –la lex divina o canónica y la lex mundana o saecular– fueron varias... Aludamos únicamente a ellos: la intervención del Papa por actos jurisdiccionales *ratione peccati, la aequitas et institia populi christiani,* que dio origen al iudicium aequitatis, la invocación a la *iustitia Dei,* o a la *christiana rectitudo vel sancta auctoritas,* la intervención de la *moderatio regis* mediante el consejo de hombres «qui utramque legem nossent et Dei magis quam humanarum legum statuta metuerunt», de modo que «lex saeculi merito comprimeretur, iustitia Dei conservaretur». Lo mismo ocurre con las invocaciones a la *Ferias* y a la *ratio*".

A todas esas categorías precedentes, Graciano, que era "un práctico genial", supo darles un orden sistemático de un código de accesible consulta; al tiempo que introducía "criterios cristianos en las instituciones seculares", y delimitaba lo que era del fuero interno de la conciencia, de lo que era del fuero externo de las obligaciones jurídicas. A tanto llegaría su mérito científico que, el propio Dante Alighieri, adversario jurado de los canonistas, lo colocó en el Paraíso de su "Divina Comedia"[517].

518. Le Bras, Gabriel, *op. cit.,* pp. 421, 422.

A la obra extraordinaria de Graciano le siguieron los comentarios de los juristas eclesiásticos, llamados "decretistas" y/o "decretalistas". Algunos de ellos merecieron la denominación de "sumistas", por las "Sumas" canónicas que elaboraron, tal cual la gran obra del Cardenal de Ostia, Enrique de Suza (apodado "el Ostiense").

Técnicamente, una "decretal" era una respuesta dada por un pontífice a un problema planteado a su consideración, en forma de epístola. Tales, por caso, las muy citadas cartas del Papa Gregorio VII, Hildebrando, al Obispo de Metz; las "Solitas", que transcribían las célebres comparaciones de San Bernardo de Claraval entre el sol y la luna para ejemplificar la teoría de las Dos Espadas (Lc. 22, 38); y las cartas del Papa Clemente V (1305-1314) al Concilio de Viena, acerca de la potestad pontificia para regir el Imperio vacante; etcétera.

Esa respuesta, en principio, se consideraba válida para los casos del mismo género. Pero esa aplicación no se producía de un modo mecánico o rígido. Como lo destaca el profesor de La Sorbone, Gabriel Le Bras: "ni la ley ni la doctrina se caracterizaban por el dogmatismo que pudiera suponerse, pues las normas del Derecho Canónico se formulaban y aplicaban con notable ausencia de rigidez... De este modo, a la antigua rigidez del Derecho civil se le oponía la *equidad* del Derecho canónico, aplicado en cada caso con la interpretación y aplicación inteligente, leal y benevolente de sus normas". De lo cual concluye:

> "un sistema que dejaba tanta libertad al legislador y que estaba suavizado por un método tan prudente de interpretación podía y debía poseer una gran *consistencia lógica,* y esto es lo que da al Derecho de la Iglesia su rasgo más destacado y llamativo"[518].

---

519. Neuss, Wilhelm, *Historia de la Iglesia,* Madrid, Rialp, 1961, t. III, pp. 256-257; cfr. pp. 344-345.
520. Bertelloni, Carlos Francisco, *op. cit.,* p. 92.
521. Neuss, Wilhelm, *op. cit.,* III, p. 257.
522. Llorca, García Villoslada y Montalbán, Historia de la Iglesia Católica, II, Edad Media, 800-1203, *La cristiandad en el mundo europeo y feudal*, Madrid, BAC, 1963, p. 826.

Otro gran especialista en la materia, Wilhelm Neuss, estima que esa "consistencia lógica" del Derecho Canónico provenía de una exigencia del Principio de Unidad, clave de bóveda de la cosmovisión medieval:

> "La necesidad de prevenir la dispersión del Derecho mediante normas unitarias y su sistematización era apremiante para la Iglesia. Pero a esto se añadió todavía algo más. El mundo y la Iglesia habían crecido tan juntos, que la dispersión, y por su causa la inseguridad jurídica, eran para la Iglesia doblemente sensibles y tanto más apremiante su solución. No solamente la Iglesia exigía un Derecho canónico; también el mundo lo exigía vivamente. El derecho canónico se ofrecía como una ordenación conforme a principios morales cristianos. Solamente así se entiende su inaudita fuerza de atracción. A medida que los Papas asumieron la más alta dirección de la Iglesia y entraron sus decretos cada vez más, en lugar de las antiguas conclusiones de los concilios territoriales, se colocó el Pontificado, mediante el Derecho canónico, en una estrecha vinculación, no solamente con la Iglesia, sino también con el mundo".

A lo que añade respecto al influjo romanista civil:

> "Se equivocaría uno, por lo demás, al opinar que el Derecho canónico haya prosperado como Derecho romano, enteramente extraño al sentimiento jurídico germánico. Más bien era un *derecho de la vida* y para la vida, y se le han incorporado muchos germanismos"[519].

Bien entendido que cuando acá se habla de "lex", se alude a la "lex data Christiana", es decir, la ley por excelencia, la ley sobrenatural o divina, no a una norma general establecida por su racionalidad[520]. Lo que marcaba una buena diferencia con las glosas del "Corpus Iuris Civile". Aunque, también debe acotarse que si existió rivalidad entre ambos derechos, hubo más concordancia en sus peritos, de donde surgía el famoso título de doctor en ambos derechos (utroque jus) que otorgaban diversas

523. Ullmann, Walter, *Principios, etc., cit.,* pp. 70, 72.

universidades, entre ellas, la primera, la de Bolonia. Análoga consideración cabe respecto de la teología. Puede detectarse una especie de rivalidad entre París y Bolonia, sedes principales del estudio de la teología y el derecho canónico, respectivamente. Pero, en última instancia, dice Neuss, ambos saberes marcharon de acuerdo en el mundo cristiano:

> "cuanto más que el «Corpus iuris canonici», mediante detallada citación de innumerables pasajes de los Santos Padres, conclusiones sinodales y decretos pontificios, ha tenido un gran contenido teológico"[521].

Similar conclusión es a la que arriban Llorca, García Villoslada y Montalbán, cuando apuntan que:

> "Muchas de estas colecciones canónicas son dignas de estudio aun bajo el aspecto teológico, pues desde el siglo XI el Derecho se desenvuelve al compás de la Escolástica, dándole a veces sus métodos y recibiendo su doctrina"[522].

Lógicas interrelaciones científicas que solamente la inquina antipapal podía negar. Hasta un historiador tan antipapista como Walter Ullmann, no vacila en admitir que el derecho canónico provenía de la idea central de que la Iglesia era la "sede de la justicia", como dijera San Pedro a Clemente I. Agregando que:

> "Ahora podemos comprender por qué el Papado cuida tanto y en todo momento de la observancia de sus decretos. Ellos eran los instrumentos con los cuales toda la «congregatio fidelium», la Iglesia, podía ser gobernada efectivamente. En ellos, la pura idea de la justicia venía a convertirse en regla concreta, tangible, vinculatoria. Esta preocupación del Papado por el derecho se comprende perfectamente cuando se la contempla tanto sobre el fondo jurídico de la comisión petrina como en su realización en Juan 21, 20 y en Pedro 5, 5, cuyos pasajes fueron tomados como ejemplos prácticos de los criterios firmes de Pedro acerca de la autoridad suprema. Pero sobre todo, esta preocupación

524. Ullmann, Walter, *Principios, etc., cit.,* pp. 71, 76, 86 nota 44.

> por el derecho demostraba que la institución gubernamental tenía que utilizar el lenguaje de todo gobierno, y ese lenguaje era el del derecho. El derecho papal no era otra cosa que la transformación de la pura doctrina (teológica) en regla, de acción obligatoria"[523].

Si, además de enseñar, la Iglesia quería regir, es claro que debía contar con su propio Derecho. Por eso, Ullmann, congruentemente, no se asombra de que el Papa, "epítome o quintaesencia de la Cristiandad", legislara con cartas-decretos sobre numerosos puntos generales e individuales de la comunidad occidental cristiana. Advierte que:

> "La producción legislativa del papado medieval alcanzó dimensiones para las que resulta difícil encontrar paralelo en otros gobiernos de la época. En conjunto, los decretos presentaban una redacción excelente; las consideraciones jurídicas eran discutidas y resueltas con admirable claridad; las directrices dadas, claras y precisas. De hecho puede decirse, con seguridad, que existen muchísimos aspectos en la producción legislativa papal –no apreciados aún en su totalidad– que influyeron fuertemente en el pensamiento jurídico y constitucional de Europa Occidental".

Y ejemplifica su aserto con diversas normas pontificias. Entre ellas, las del sometimiento al Papa para "su aprobación, confirmación y ratificación (de) algunos tratados entre los reyes". De un modo más específico vinculado al núcleo de nuestro trabajo, indica Ullmann, las concesiones, donaciones y transferencias de reinos y dominios, con arreglo a los principios de la plenitud de la potestad papal fijados por Gregorio VII. Actos de dominio eminente, regidos por el derecho divino. Lo cual, para este historiador agnóstico era una disposición:

> completamente comprensible: una vez asimilada esta concepción en *toda su profundidad,* el carácter de los principios papales de gobierno deja de parecer algo extraordinario. Nota: Estos principios tuvieron vigencia por todo el período medieval hasta

---

525. Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Bs. As., Emecé, 1946, pp. 87, 88.

> Enrique XIII e Isabel (Tudor). La *asignación de las "islas" (las Américas) recién descubiertas al rey Fernando (de Aragón) por Alejandro VI es un ejemplo más de transferencia de la propiedad*[524].

Ahí está el fondo del problema del Derecho del Descubrimiento. Si no hemos entendido mal el pensamiento de Ullmann, lo que él quiere señalar es que el Derecho Canónico, con todas sus implicancias, no podía ser impugnado aisladamente, en alguna de sus normas o actos jurídicos, perfectamente congruentes entre sí. Para hacerlo había que atacar a la Cristiandad en general. A este medievalista inglés le repugna el sentido global de esa cultura del Medioevo. Pero, como es observante de los principios de la lógica, expresa que no se puede ir contra las partes, sin antes hacerlo contra el todo.

Esa conducta lógica es la que falló en el caso de la Escuela Salmantina. Porque, precisamente, los "teólogos-juristas" de Salamanca no se animaron a llevar su planteo anticanónico hasta sus últimas consecuencias: la negación de toda autoridad en el Papa.

Veamos:

Los salmantinos eligieron la técnica del ataque indirecto, la táctica sesgada u oblicua.

Supuestos "juristas" (y hasta hay quien, para su escarnio, los llama "canonistas"), la emprendieron contra el Derecho Positivo de la Iglesia, injuriando a sus comentaristas, los "decretalistas" o "sumistas". Leamos, por ejemplo, lo que dice fray Francisco de Vitoria, en su reelección "De la potestad de la Iglesia":

> "Por estas cosas se ve claro el error de muchos jurisconsultos... que creen que el Papa tiene dominio temporal sobre todo el mundo y autoridad y jurisdicción sobre todos los príncipes del orbe. Aunque ellos digan que esto es manifiestamente verdadero, a mí no me cabe la menor duda que es manifiestamente falso y no otra cosa que mera invención para adular y lisonjear a los pontífices... Está claro, en segundo lugar, que es, *además de falso, digno de burla* lo que dicen de la donación hecha por Constantino

526. Vitoria, Francisco de, *op. cit.,* pp. 168, 170, 176.

> al Papa Silvestre, si es que tal donación hubo... Lo cierto es que no tiene *fundamento* alguno en las Sagradas Escrituras... ni el mismo Papa reconoció tal señorío...".
> "...afirmo que ni aun de este modo (indirecto) está el Papa sobre los reyes y príncipes... aunque los defensores de la parte contraria digan que el Papa constituye toda potestad como delegada y subordinada a él mismo... Todo esto es *ficticio* y no tiene probabilidad alguna ni fundamento en la razón ni en los testimonios de la Sagrada Escritura, ni siquiera de algún Santo Padre o de los verdaderos teólogos, sino que *los comentadores del derecho, tan pobres de bienes como de doctrina,* atribuyeron al Papa este dominio"[525].

A lo que agrega en su "Relectio de Indis":

> "Es pues necio e *indocto* lo que la Glosa dice allí (sobre los emperadores griegos)...".
>
> "Acerca de esto opinan algunos juristas que tiene el Papa jurisdicción plena temporal en todo el orbe terráqueo... Así lo defienden el hostiense (Enrique de Suza)... y el Arzobispo (San Antonino de Florencia)... y Agustín de Ancona; lo mismo Silvestre (Prierías)... y por este estilo sigue soltando *vaciedades y absurdos*... Y no *debe hacerse mucho caso de la autoridad de los canonistas adversarios,* porque... estas cosas deben tratarse según el derecho divino... Ni la grave autoridad del arzobispo de Florencia puede pesar mucho en este caso, pues no hizo más que seguir a Agustín de Ancona, como suele seguir a los canonistas en otros muchos lugares"[526].

¿Qué decir de todo esto..?

Por lo pronto: que es una linda manera de apagar candiles, digna de un sacristán lego, y no de un teólogo de París y Salamanca.

Vitoria no se anda con chiquitas. Repite los dicterios de los galicanos nominalistas Gerson y Almain sobre la "adulatio subdola", la "alevosa adulación" de los canonistas al Papa. Descalifica a los adversarios con injurias. Quienes lo juzgaban frío o flemático, por comparación con un

Las Casas turbulento, ante esa catarata adjetival tendrán que modificar su parecer.

Pero más allá de los calificativos y de la notoria posición antipapal, surge una pregunta obligada: ¿Vitoria se engañaba o quería engañar..?

Lo primero no es muy probable. Él era un fraile de la Orden de los Predicadores; doctor en teología. Aunque en París no se enseñara Derecho Canónico, en el convento de Valladolid, cuando menos, debe haberse enterado de la existencia de un Derecho oficial y universal de la Iglesia. Los grandes teólogos, canonistas y legistas que durante siglos habían sustentado la doctrina de la "plenitudo potestatis" pontificio no eran sólo los cuatro que él menciona. Más de cien nombres ilustres abonaban la comisión petrina. Sin contar a los Santos Padres –San Jerónimo, San Ireneo, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, San León Magno y San Agustín–, estaban los doctores de la Escolástica (Roger Bacon, Alejandro de Hales, Enrique de Gante, Guillermo Durando, Tolomeo de Lucca, Silvestre Ferrariense, Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Raimundo Lullio, Juan Duns Scoto, Juan de Nápoles, Juan Bacon, Juan Capreolo, etc.), los juristas Bartolo y Baldo, sumistas, filósofos, canonistas y exégetas de la talla de San Pedro Damiano, San Anselmo de Canterbury, San Ivo de Chartres, San Buenaventura, San Isidoro de Sevilla, San Bernardo de Claraval, San Raimundo de Peñafort, San Gregorio Magno, San Gregorio Hildebrando, Santo Tomás Beeket, San Antonino de Florencia, San Zacarías, San Gelasio... ¿O es que este sedicente tomista podía ignorar a Santo Tomás de Aquino..? Entre otros textos del Aquinate, se hallaban los siguientes:

- "El estar sometido al Romano Pontífice es de necesidad de salvación" ("Contra errores graecorum", 11, 27).
- "La Iglesia comprende a toda la humanidad, fieles e infieles, a todos los tiempos pasados y futuros, y alcanza al cielo y al infierno" (Suma Teológica, II.2, q. 10-12; III, q. 8, a.1-3).
- "La Iglesia ha heredado el poder de Cristo, quien como hombre tuvo poder absoluto sobre las cosas creadas" (Sum. Th. III, 59, 6 ad 3).

– "La cabeza de la Iglesia, que es el Papa, es cabeza también de la república cristiana" (Sum. Th. II, 2, q. 60, a.6, ad 3; Contra errores graecorum, lib. II, c. 32-38).
– "El Papa tiene la espada espiritual en cuanto a su ejecución; pero también tiene la temporal en cuanto a su mandato" (IV Sentent, Dist. 37, expos. textus).
– "El poder temporal está sometido al poder espiritual como el cuerpo al alma; por ello no hay usurpación ninguna de poder, si el superior espiritual interviene en el orden temporal, en las cosas en que el poder secular le está sometido y que por él le son cedidas" (Sum. Th. IIa.-IIac., 60, 6 ad 3).
– "El Papa tiene el máximo de estas dos potestades, secular y espiritual, disponiéndolo Aquel que es sacerdote y rey, sacerdote eterno según el orden de Melquisedec y rey de reyes y señor de los que dominan, cuya potestad no le será quitada y cuyo reino no tendrá fin" (Commentun in lib. II sententiarum, dist. 44, quaest.2, art. 3 ad 4).
– "El Papa tiene la plenitud de potestad pontifical, como rey en su reino" (Lib. 4 Sentent.,d.20,q. 4,a. 3 ad 3,q. e. 4,sol. 3).
– "Y tanto es el gobierno más sublime cuanto más se endereza al fin último... el guiar a este fin no será del gobierno humano sino del divino. Por tanto compete a aquel Rey que no solamente es hombre sino Dios y Hombre, esto es a Nuestro Señor Jesucristo...".

"El ministerio de este Reino... se sometió no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes, y principalmente al Sumo Sacerdote, sucesor de San Pedro, Vicario de Cristo, que es el Pontífice Romano, al cual todos los reyes cristianos deben estar sujetos como al mismo Señor Jesucristo; porque así deben serlo los que tienen a su cargo el cuidado de los fines medios al que lo tiene del fin último, y guiarse por su gobierno" (De Regimine Principium, lib. 1, cap. 14, indubitado de Santo Tomás).

– Los infieles, paganos y gentiles están sometidos "en potencia" a la Iglesia y el Papa (Sum. Th., III, q. 8, a. 3 ad Im).

Por esto, para un cristiano, la Iglesia abraza potencialmente a todo el género humano. Y, como le escribiera San Bernardo de Claraval al Papa Eugenio: "El que quiera encontrar un lugar no sometido a tu cuidado, tiene que salirse del mundo" ("De consideratione", lib. 3, cap. 1).

¿Por qué fray Francisco de Vitoria –y con él todos los vitorianos posteriores– trunca la cita de San Mateo (28, 18-19), comenzando por la misión y el mandato de evangelizar a todas las naciones, sin su fundamento lógico-escatológico ("Id, pues"), que es el absoluto y universal dominio terrenal y celestial de Cristo..? ¿Se puede amparar esto en la ignorancia de buena fe..?

Las interrogantes pueden continuar. Si Vitoria elige como contradictores a Silvestre Prierias o Nicolás Tudeschi ("el Panormitano"), en lugar de los más doctos y divulgados en España, Egidio Romano a Jacobo de Viterbo, se puede suponer una táctica de argución. Mas, lo inadmisible es que él opte por endosar a los canonistas lo que son dictámenes propios de los Papas. Es una técnica deshonesta de controversia. Entonces no podía pasar desapercibida. No obstante, como el lector pertenece a un siglo no cristiano, procederemos a reproducir una página completa del tratado de Walter Ullmann, donde se consignan algunas decretales, con su correspondiente número de registro en el "Liber Pontificalis". Se trata de concesiones de privilegios, beneficios, enfeudaciones, donaciones, gracias, excomuniones, etcétera, otorgados por los Pontífices en el ejercicio de su plena potestad. Dice así:

> "... el Papa estaba autorizado para deponer al rey que –aunque no necesariamente se hubiera manifestado contra la fe– de una manera u otra hubiera infringido los derechos del Papa. Además, como es el caso de Pedro de Aragón, la deposición implicaba claramente la prohibición de todo contacto ulterior con el rey depuesto. En vista de que Martín IV había depuesto a dicho rey y había declarado que su país podía ser invadido por un príncipe más idóneo (B.R. Bullarium Romanum, IV.65 (16); cf. también Rymer, 1-11 632, donde se ve que el Papa operaba basado en la tesis de la transferencia del reino al hijo del rey de Francia), se prohibió a Eduardo I de Inglaterra mantener más relaciones, con él, diciéndole el Papa que no diera a su hija Eleonora en matrimonio a Alfonso, hijo de Pedro (Raynaldus,

Anuales ecclesiastici, XXII, 518...). La función del Papa en calidad de supremo monarca explica también por qué se sometían a su aprobación, confirmación y ratificación algunos tratados entre los reyes, así como la aprobación de sucesiones (Honorio III, reg. n. 1912, tratado entre Andreas de Hungría y León de Armenia; Inocencio IV, reg. n. 638; Urbano IV, reg. n. 766, tratado entre Luis IX y el rey y los barones de Inglaterra, el cual empieza: «Exultantes in plenitudine», y n. 770), que pudiera anular los pactos. (Intervención de Martín IV sobre los venecianos con el objeto de poner fin a los tratados comerciales con Guido de Montefeltro...); que los tratados de paz entre reyes beligerantes fueron confirmados por él o que pidiera a las partes contendientes entrar en negociaciones de paz o establecer una tregua (intervención de Gregorio IX entre los reyes de Inglaterra y Escocia...). Estaba capacitado para prohibir el comercio con los paganos, con los musulmanes, con personas excomulgadas, gobernantes depuestos o territorios que estuvieran bajo interdicto (intervención de Honorio III para lograr que el Dogo de Venecia rompiera relaciones con Cremona..., la intervención de Martín IV entre el Dogo y la Comuna de Venecia para pedirles que no comprasen sal a Guido de Montefeltro...; el llamado de Urbano IV, reg. n. 279, a los florentinos, quienes, a menos que obedecieran las órdenes papales, no podrían comerciar paños ni con los vecinos ni con el resto de los italianos, so pena de excomunión). Podía emitir órdenes para la confiscación de la propiedad de una ciudad, como hizo Urbano IV con la ciudad de Sens (Urbano IV, reg. n. 772 y 779...), o sugerir la confiscación de la propiedad como represalia (vid. Alejandro IV en Mathew París, «Chron. Maj.», R.S., V, 565.7). En caso de representaciones falsas, ordenaba la prisión de por vida a sólo pan y agua (orden de Inocencio III al obispo de Langres, reg. XV, 118...). Decretaba censuras eclesiásticas contra quienes impusieran cargas o impuestos injustos en caminos públicos y ríos (el permiso dado por Inocencio III a Pedro de Aragón, reg. VIII, 94; permiso dado por Honorio

527. Ullmann, Walter, *Principios, etc., cit.*, pp. 81, 82, 87, 88.

III a Waldemar de Dinamarca, reg. n. 1638, relativa a ciertos territorios de Estonia; permiso dado por Inocencio IV a Daniel, rey de Rusia, reg. n. 3221; permiso dado por Alejandro IV al rey Mindowe permitiéndole mantener sus territorios rusos, reg. n. 264...) ...el Papa también tenía capacidad para ordenar la expedición de tropas armadas a favor de un rey (como las que despachó Martín IV a Ancona...) o bien podía hacer un llamado en ayuda y apoyo de los reyes y obispos que lucharan contra los herejes e infieles (por ejemplo, la «cruzada» de Gregorio IX contra los campesinos de Stedinger, reg. n. 1402; el llamado de Inocencio IV al arzobispo de Lund, reg. n. 1090, para ver si el rey Eric de Dinamarca podía proceder contra los paganos sin estorbo ni obstáculo). Si tenía otros compromisos, podía rehusar el envío de algún ejército (como se lo negó Gregorio IX a la reina Rusudes de Georgia, quien había pedido ayuda armada al Papa, Ray. XXI, 225...). Podía prohibir el auxilio a tropas que hubieran invadido o estuvieran prestas a invadir algún territorio (como hizo por ejemplo, Honorio III, reg. n.173; o Clemente IV al dirigirse a los arzobispos de Bremen y Maguncia con respecto a los seguidores de Conradin, reg. B.R. 111,765 y ss.). Podía obligar a la población de un reino a no obedecer a su rey, so pena de interdicto o excomunión (como cuando Inocencio III se dirigió al episcopado noruego con el objeto de excomulgar a todos los que pretendieran seguir a Sverre, reg. n. 1382; igual

---

528. Castañeda, Paulino, *La Teocracia Pontifical y la Conquista de América*, Vitoria, Eset, 1968, p. 198, su texto completo dice así: "(la doctrina teocrática) seguirá siendo defendida por los canonistas, tercamente aferrados a sus textos que consideran inmutables. Digo tercamente, porque la cuestión sobre la potestad de la Iglesia es primaria y principalmente teológica… Y como tales fundamentos están contenidos en las fuentes de la doctrina divinamente revelada, hemos de acudir para resolver la cuestión a la Escritura y la tradición, y no a las áridas fuentes del Corpus Juris Canonici". Lo correcto sería decir que, primero hay que acudir a la Ley Divina (Escritura y Tradición), que, por su propia naturaleza, es inmutable (I Cor. 3, 11; Sant. 1, 17; Gal. 1, 8); luego, a la Patrística, Escolástica y al Magisterio, y también al Derecho de la Iglesia, que recogía y se inspiraba en la Escritura y la Tradición.

529. Le Bras, Gabriel, *op. cit.*, pp. 464-465.

> sucedió cuando el Papa se dirigió a los ciudadanos de Marsella que seguían a Roncelín, reg. XIV, 40...). Podía anular leyes seculares, tales como la Carta Magna o el Espejo de Sajonia, o declarar la invalidez de cualquier ley municipal que impidiera o retardara el trabajo de los inquisidores (como hizo Urbano IV en «Liber Sextus», V, 11, 9; antes de él, la ley 37 de Inocencio IV, B.R. III, 558...). Podía emitir órdenes para impedir la alteración de los sistemas jurídicos de los países invadidos o conquistados (como las dadas por Inocencio IV, reg. n. 6297, al arzobispo de Cashel, con el fin de abolir la "iniquas consuetudines" introducida por los ingleses; cf. con Honorio III, reg. n. 2602, 2606). En virtud de su suprema posición monárquica en la comunidad cristiana, estaba también autorizado para tomar a los judíos bajo su protección...".
>
> "Si a estas manifestaciones prácticas del gobierno papal añadimos ahora el principio de que Pedro era el señor feudal supremo, que por medio de su sucesor, el Papa, enfeudaba a reyes y príncipes, no habrá dificultades para comprender las razones por las cuales se aplicaban los principios papales de gobierno en la Edad Media"[527].

Si el lector ha tenido la suficiente paciencia como para leer todas esas disposiciones, obviamente se preguntará: ¿cómo Vitoria podía sostener que el arzobispo de Florencia, el Hostiense o Agustín Triunfo de Ancona eran unos necios e indoctos que le atribuían al Papa poderes que él nunca pretendió ejercer..? Y, a continuación, el mismo lector advertirá que si el Papa podía hacer todo lo antes enumerado, con tanta o mayor razón, podía donar América a los reyes de Castilla, en función de la proyectada Cruzada contra el Islam.

En suma: más allá de los libelos e inventivas de los salmantinos, creemos que con los pantallazos mostrados, el lector moderno se dará una sumaria idea del alcance del medieval Derecho Canónico. Derecho que, como todos los otros vigentes a esa época, reconocía la plenitud de la "auctoritas" pontificio. Hasta 1918, todas aquellas decretales constituyeron el derecho público y oficial de la Iglesia. De ahí que los canonistas,

sin prestar oídos a las impugnaciones antieclesiásticas, continuaron –como dice con malevolencia Paulino Castañeda– "tercamente aferrados a sus textos" y a "las áridas fuentes del Corpus Juris Canonici"[528]. En todo caso: ¿por qué no habrían de hacerlo así, si ese era su oficio, y no el de auríspices de quimeras neblinosas..?

Para cerrar este breve análisis, podemos convenir con el profesor Gabriel Le Bras, en que:

> "todas aquellas conquistas del pensamiento humano que parecían estar de acuerdo con los principios fundamentales de la Iglesia vinieron a enriquecer el Derecho de la Iglesia, y fueron asimiladas por su propia doctrina después de sufrir aquellas modificaciones y correcciones que eran necesarias para ponerlas en armonía con sus puntos de vista propios. Realmente, las tradiciones de moral más elevada de los pueblos occidentales y mediterráneos fueron reunidas y transmitidas a nosotros en el Derecho clásico de la Iglesia"[529].

Es lo menos que, "sine ira et studio", cabe decir.

5. El Derecho Consuetudinario

Los usos y costumbres sociales, aunque no estén sancionados por un derecho positivo, son fuentes del derecho, y, en ciertos casos, se constituyen en el derecho mismo. En la primera mitad de la Edad Media, el derecho "no escrito", o "derecho popular", o "derecho romano vulgar", o "derecho germánico", tuvo importancia decisiva en gran parte de Europa.

De modo especial, el Derecho Consuetudinario reguló el sistema feudal, con su particular institución de la "investidura", que algunos historiadores consideran involucrada en la donación papal americana. Motivo suficiente para que nos ocupemos de este derecho. Ello, sin contar otros aspectos con tanto o mayor repercusión sobre el tema que nos ocupa.

---

530. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, p. 158; cfr. Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, en: *Historia Universal Siglo XXI*, vol. II, 4a. ed., Madrid, 1974, p. 52.

Comencemos por la cuestión feudal.

Es sabido que al disolverse la autoridad imperial romana, hubo un largo período de inseguridad jurídica. Las autoridades generales, y con ellas la "lex", desaparecieron, siendo reemplazadas por los poderes locales de hecho. Esa situación se reiteró con la disolución posterior del Sacro Imperio carolingio, hasta la plena vigencia del Sacro Imperio Romano Germánico. Tales ocasiones dieron cabida al "feudo".

El feudo surgió como un contrato acerca de lo más importante económicamente: la tierra de cultivos. Hay que recordar que, por entonces, el poder real se desmembraba en sucesivas y jerárquicas categorías: duques, condes, marqueses, barones, señores nobles en general. El rey con los nobles, y éstos con sus subordinados, celebraban contratos por el usufructo de las tierras labrantías. El señor daba en usufructo ("beneficium") una tierra al vasallo ("vasallus", "homo"), a cambio de un juramento de fidelidad a su señor ("homagium") y la obligación de ayuda y servicio militar ("auxilium" y "servitium"). Por su parte, el señor debía a su vasallo protección y mantenimiento. La ceremonia, con todo un ritual simbólico, por la cual se concedía o donaba esa tierra, se llamaba "*investidura*". Al conjunto de tierras y normas que las regían se le decía "feudo".

Además, existían otros derechos establecidos también por las costumbres: los derechos de patronaje y encomienda ("beneficium" y "precarium"), los de la "fortaleza" o castillo; los de los municipios, con sus "pars urbana" de las villas o burgos, y la "pars rustica", con sus siervos y colonos, y sus respectivos impuestos (censos, capitaciones, etcétera) ; los señoríos de propiedad completa (alodiales); y las inmunidades y exenciones que los monarcas concedían ("inmunitas"), que derivarían en las "cartas de franquicia", "cartas pueblas", y en los "fueros". Sobre ellas se construirían las "libertades" políticas, una de las principales: la "libertas Ecclesiae", la libertad de la Iglesia.

La Iglesia misma adoptó el régimen feudal para sus obispados y abadías; con su propio patrimonio ("episcopium", "res ecclesiae"), aparte de las capillas

531. Minguijón, Salvador, *Historia del Derecho Español*, 2a. ed., Barcelona, Labor s.f. pp. 42-43, 90.

532. Hernández Gil, A., Zuleta Puceiro, Enrique, y otro *El tratamiento de la costumbre en la codificación civil hispanoamericana*, Madrid, 1976, p. 76.

de los nobles ("ecclesia propia"), con sus derechos de capellanía. La Iglesia ofrecía su protectorado, que era muy buscado, para escapar a la acción de los bandidos y la exacción de los nobles, y que llegó a incluir reinos enteros. Asimismo, los monasterios de monjes gozaban de una "libertas romana", que implicaba: "no sólo la inmunidad frente a cualquier autoridad temporal, sino la exención de la jurisdicción episcopal, para depender directamente de Roma"[530].

Estas situaciones generaron una tensión entre el Papado y los monarcas, acerca de a quién competía ungir como vasallos de tales territorios. Ese es el problema conocido como conflictos de "investidura". Precisamente, el alto dominio que reclamó el Papa Hildebrando sobre todos esos ministerios, al centralizar la Iglesia con su Reforma (la más importante en la historia eclesiástica), originó la famosa "Querella de las Investiduras" con el emperador germánico Enrique IV.

De origen eclesiástico fueron también ciertos derechos feudales, como la "paz de Dios" ("Pax Dei"), para imponer la justicia cristiana, o la "tregua de Dios" ("Tregua Dei"), para evitar los combates en determinados días litúrgicos, o la mitigación de la "ordalía" y la "prueba del fuego" sajones, o la implantación de la "encomienda de San Pedro", de los feudatarios eclesiásticos, y el asilo en los templos.

Esas y otras normas conformaban el Derecho Feudal o Estamentario; a veces consagrado por escrito, pero más comúnmente respetado como un Derecho Público Consuetudinario, o "inveterata consuetudo".

Al respecto anota Salvador Minguijón:

> "La costumbre en la Edad Media, sobre todo antes del siglo XIII, imprime al Derecho un carácter de espontaneidad y de profundo arraigo. La mayor actividad, la invasión del romanismo jurídico y la creciente preponderancia de la legislación general son circunstancias que van debilitando el imperio del Derecho Consuetudinario. Entonces el derecho se especializa, deja de ser un ambiente, una tradición, una forma general de la vida práctica y sentida por todos y se convierte en una construcción científica,

---

533. Vinogradoff, Sir Paul, *Derecho Consuetudinario*, en: universidad de Oxford, el legado, etc., *cit.,* p. 367.
534. Vinogradoff, Sir Paul, *op. cit.,* p. 372.
535. Vinogradoff, Sir Paul, *op. cit.,* pp. 384-385.

> en un objeto de estudio cultivado y practicado por una clase especial: los legistas".

No obstante lo cual, agrega, "las normas reducidas a escrito en los fueros municipales eran, en la mayoría de los casos, de esencia consuetudinaria"[531].

La costumbre, aun relegada a la condición de "fuente" del derecho escrito, para su "recensión", era agrupada en tres categorías, a saber:

- costumbre "*secruidum legem*", cuando la costumbre no se aparta de lo dispuesto en la ley escrita, lo reitera o lo concreta.
- costumbre "*contra legem*", si la costumbre contradice la ley escrita.
- costumbre "*praeter legem*", cuando "faltando ley sobre la misma materia regulada consuetudinariamente falta, por ende, la referencia necesaria para determinar si la costumbre es o no acorde con aquella"[532].

El catedrático de la Universidad de Oxford, Sir Paul Vinogradoff, destaca que estas costumbres, o "leyes del pueblo" o "leges barbarorum", a veces primaban sobre la legislación monárquica en su aplicación judicial:

> "El Derecho tenía que buscarse y descubrirse primeramente en el amplio campo de las relaciones sociales. Cuando los jueces debían resolver las cuestiones que se les planteaban, no podían limitarse a aplicar simplemente los textos legales oficiales, sino que *debían descubrir* las *reglas aplicables al caso.* Los jueces ingleses y norteamericanos también tienen hoy que enfrentarse con problemas semejantes cuando han de aplicar el «common laiv», y para resolverlos se fundan generalmente en una amplísima colección de «precedentes»: conjunto de sentencias judiciales. Los jueces medievales tenían que *descubrir,* en gran parte, las opiniones e ideas consuetudinarias y los acuerdos predominantes entre los miembros de su sociedad"[533].

En Francia existían las categorías de costumbres "notorias" ("coutume notoires"), e indagadas por jurados con "encuestas" ("enquete par jurés").

---

536. Meynial, Ed., *op. cit.,* pp. 478, 480, 481.

La sociedad estamentaria era muy jerarquizado. Por eso, las costumbres no eran igualitarias. Pero: "cada grupo de hombres, aun los de nivel social más bajo, exigía en nombre de la justicia que se les rigiera según las costumbres establecidas y no de modo arbitrario"[534].

En especial, la vida familiar, la propiedad territorial y las prácticas mercantiles, se regían por este tipo de derecho. En cuanto a la propiedad, el derecho feudal distinguía el "dominio directo o eminente", del señor, del "dominio útil", del poseedor. Así se suprimían ciertos abusos del derecho quiritario romano (o de su interpretación por los legistas posclásicos), y se acentuaba la defensa de la posesión, en particular en los países anglosajones[535]. A raíz de lo cual, Edmund Meynial subraya que en esas regiones "el Derecho justinianeo estaba reducido al papel de Derecho *auxiliar supletorio,* al de "razón escrita", que sugería una solución cuando el consuetudinario no la ofrecía". Y añade que en Inglaterra:

> "la influencia romanista sólo se sintió –como sucedió en el norte de Francia– por conducto de los juristas de Derecho consuetudinario, entre los que fue *Bracton* el más representativo... Las abstracciones sistemáticas del Derecho romano habían perturbado desde un principio a los profesionales ingleses. Por esta misma razón *habían empezado los ingleses por rechazar el concepto de* «dominio» *de los romanos* (importado por Vacarius, el glosador de Bolonia), y habían establecido su propiedad inmueble sobre la base de la protección relativa proporcionada por las *«acciones»* de Enrique II (Nota: Los consejeros de Enrique II... estaban imbuidos totalmente por la jurisprudencia romana; y las *Assizes* (o «acciones») creadas bajo su influjo no eran extrañas a la técnica romana... De todos modos, es indiscutible que las «Assizes», aunque desciendan de la teoría romana de la *posesión,* dieron por resultado el desuso y abandono total de la estructura del dominium absoluto romano en cuanto diferente de la posesión). Y como los años siguieron consagrando y desarrollando

---

537. Goebel, Julius, H., *La pugna por las Islas Malvinas. Un estudio de la historia legal y diplomática*, Bs. As., Ministerio de Marina, Servicio de Informaciones Navales, 1960, p. 300.

> este derecho de «acciones» dictado por el rey, la influencia del Derecho romano *quedó sofocada*...".
> "En fin, la escuela de los dialécticos, como escuela de Derecho, no tuvo influencia apreciable en Inglaterra, en realidad. Bracton y sus sucesores se inspiraron en Azo y la escuela de Bolonia...y la Inglaterra del siglo XV volvió la vista atrás y *se hizo más extraña* cada vez al continente y *al Derecho romano*"[536].

Esto explica varias cosas, referidas al Derecho del Descubrimiento.

Una primera y fundamental, son los diversos enfoques que hacen los pueblos latinos, o latinizados, y los anglosajones, con respecto al Derecho del Descubrimiento. Para los primeros, es un derecho, el derecho de dominio; para los segundos, es un hecho: el descubrimiento seguido de ocupación ("discovery and settlement").

En ese punto central, la Escuela Salmantina, como cualquier otra europea continental, no falla. Vitoria desecha "in límine", sin necesidad de argumentación alguna, que el solo hecho del descubrimiento o la ocupación posterior pueda constituir un "justo título" de España sobre América. Y tiene toda la razón.

Quien inventa, para uso del Derecho Internacional, el tema es el suizo Emerico de Vattel, con su "Derecho de Gentes", de 1758. Es él quien intenta trasladar una norma del Digesto (tít. I, lib. XLI: "Quod enim nullius est id rationi naturali occupanti conceditur") al campo del Derecho Público. Así la "ocupación", modo directo no derivado de apropiación de cosas inmuebles sin dueño ("res nullius") o abandonadas por su dueño ("res derelictae"), pretendía obtener un sitio en el campo de las teorías colonizadoras. Sitial que era imposible, puesto que esos modos de apropiación se referían a cosas que no pertenecieran al dominio público

---

538. Sería noticioso enumerar todos los autores de Derecho: Internacional Público y de la Historia de América que incurren en tales confusiones. Tan sólo, por la buena doctrina que en general contienen, mencionamos, en el primer caso a Verdross, Alfred, *Derecho Internacional Público*, Madrid, Aguilar, 1955, p. 202, y en el segundo a Zorraquín Becú, Ricardo, *La organización política argentina en el período hispánico*, 2a. ed., Bs. As., Perrot, 1962, p. 22.

539. Maitland, P. W., *Introducción*, a: Gierke, Otto von, *op. cit.,* p. 10.

de los Estados, ni estuvieran "extra commercium o extra patrimonium"; y, todavía, si se los juzgaba "bienes vacantes" pasaban al dominio privado del Estado, nunca a manos del tercero particular que deseara ocuparlas. Con ese traspaso imposible, Vattel pretendía dar un fundamento de Derecho Romano al "discovery and settlement" de los ingleses que construían su imperio marítimo. Sin embargo, erraba con la figura jurídica elegida. El "settlement" de los ingleses tenía que ver con la posesión y no con la ocupación, en sentido romano. Ni siquiera con el "jus possidendi" (de quien tiene la cosa efectivamente con intención de someterla a un derecho de propiedad), sino con el "jus possesionis", el simple derecho del mero poseedor, o, tal vez, con el hecho posesorio escueto, sin ningún tipo de "animus". Porque, como acabamos de ver, su tradición jurídica se remontaba a las "acciones" posesorias ("assizes"), lejanamente inspiradas en el Derecho Romano. Si hubiera querido emparentar esos actos sajones con la ocupación romana, el intento se frustraba como dice Luzac, porque "no encontramos esta clase de ocupación en el derecho romano". Y, en cualquier caso, como lo apunta el gran internacionalista norteamericano Julius Goebel (h):

> "En realidad, en esa época (siglo XVIII) Vatiel no *contaba* con ningún apoyo, y de no haber sido por la consideración que merecían sus puntos de vista a los *ingleses* y a algunos tratadistas posteriores, cuyos conocimientos de derecho no estaban siempre libres de censura, *su doctrina hubiera sido olvidada fácilmente*"[537].

No obstante, es un hecho cultural que gran parte de la doctrina del Derecho Internacional Público contemporáneo, continúa mentando al descubrimiento seguido de ocupación como forma de adquirir títulos de dominio eminente. Esto sólo se explica por el predominio político, comercial y cultural de los anglosajones, desde Trafalgar (21 de noviembre de 1805) en adelante. Lo más lamentable del caso es que esa errónea e interesada teoría haya encontrado eco en el orbe latino y hasta iberoamericano. En alguna circunstancia, incidiendo en la apreciación de la donación como acto incom-

540. Ullmann, Walter, *Principios, etc., cit.*, pp. 282, 283, 288 nota 1.

pleto (se pretende sostener que ese contrato real requería de subsiguiente "ocupación", cuando de lo que se trata es de la "tradición", del "tradens" al "acripiens", contacto físico con la cosa donada, bien diferente de la "posesión" y la "ocupación"[538]. Equívocos todos que se remontan al uso de esa fuente no romana del Derecho Consuetudinario anglosajón.

Y que resultan relativamente explicables, puesto que en la propia Inglaterra la ignorancia del Derecho Romano ha sido muy grande. Allí, a la época que nos interesa, no eran conocidos los grandes tratadistas del "Corpus Iuris Civilis", estudiados en el "trivium" y el "cuadrivium" de todas las universidades continentales. Por eso, el famoso medievalista de Cambridge, F. W. Maitland, puede afirmar que así como un inglés culto está familiarizado con las ideas de un Marsilio de Padua, un Guillermo de Ockham "o hasta el repelente Wiclif", "jamás se le enseñó a, manejar a Baldus o a Bartolus, a Innocentius y Johannes Andrea, autores inmanejables sin previa enseñanza"[539]. Laguna que los medievalistas posteriores han querido remediar con diversa fortuna. Así, por ejemplo, en Ernest Kantorowicz las citas de Bracton y de Azo, exégetas del Derecho Consuetudinario, siguen siendo mayores que las de los romanistas Baldo o Cino de Pistoia. En Walter Ullmann el problema es casi inverso. Quiere convertir a Bartolo (Bártolo o Bartolus) de Sasso-ferrato en un teórico de las doctrinas antipapales, en función de la importancia concedida por este dialéctico a las costumbres populares. Como en los hermanos Carlyle, y otros medievalistas ingleses, en Ullmann se advierte en seguida que su "punto de vista" no es el enfoque propiamente medieval. Lo que ellos buscan en el Medioevo, son antecedentes para las teorías populistas o democráticas modernas. De ahí que pesquisen las excepciones, no las reglas. Concretamente, Ullmann recensiona el tema comenzando por exponer que:

> "El derecho consuetudinario en todos los tiempos ha sido reconocido como derecho válido y, ciertamente, coercitivo... El carácter vinculatorio del derecho consuetudinario deriva, pues, del consentimiento y la voluntad del pueblo o de la comunidad... de modo que... venía a recordar muy seriamente la existencia de una fuente de derecho que no tenía nada que ver con la «voluntas principis»".

Contrapone la "voluntas principis", del Papa o el Emperador, con la "voluntas populi", del derecho consuetudinario. Con esto plantea un dualismo jurídico. Asocia esos derechos respectivamente con su tesis del poder "descendente" y "ascendente". Y añade que los legistas le buscaron la vuelta al problema declarando que: "el derecho consuetudinario era válido, no porque respondiera a la voluntad popular, sino porque el príncipe no le había hecho ninguna objeción". Tras lo cual agrega:

> "En cuanto respecta al gobierno papal, el problema era particularmente serio, y tanto los canonistas como los Papas estuvieron alertas ante el problema, y postularon así el reconocimiento implícito o expreso del derecho consuetudinario por parte del papado. El adagio, tomado del derecho romano, de que el príncipe conoce de todas las leyes tuvo en este caso particular aplicación con respecto al derecho consuetudinario (nota: ...sostenía que, dado que todo derecho debía llevar en sí la idea (cristiana) de «justitia», y dado que se sostenía que la Iglesia romana era la «sedes justitiae», era necesario el control por el Papa, por aprobación (explícita o implícita) del derecho consuetudinario...)"[540].

Como indica que Bartolo fue quien otorgó igual fuerza coercitiva al Derecho Consuetudinario que al Romano o "Civil" –con la expresión: "Tacitus et expressus consensos aequiparantur et sunt París potentiae"–, lo erige en Lina especie de antecesor del hereje Marsilio de Padua. No se detiene Ullmann a considerar algunas objeciones a su tesis. Una, por ejemplo, que la Iglesia procuraba cristianizar todo derecho, fuera consensual o escrito, romano o germánico, sin que esto lo hiciera por un "peligro" eventual para su autoridad, sino por congruencia evangélica. Otra que ya en las categorías romanas citadas se distinguía entre las costumbres, "secundum legem", "proeter legem" y "contra legeni". Y que los casos que él plantea, correspondían, precisamente, en esas dos primeras categorías. O sea: que el Derecho de la Costumbre no iba necesariamente "contra" la potestad papal, sino que, por el contrario, a veces la

541. Ehler, Sidney Z., *Historia de las relaciones entre Iglesia y Estado*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 66, 67-68 y note, 2.

suplía y en otras la confirmaba. Y – son estas circunstancias, que Ullmann por su obsesión modernista no atiende, las que acá nos importa examinar.

A ese efecto, debemos recordar que existían tres clases de esferas jurídicas de potestad pontificia, como las distingue el profesor de Dublín, Sidney Z. Ehler, a saber:

1. *Jurisdicción jerárquica:* de orden sobrenatural, exclusivamente basada en el derecho divino.
2. *Jurisdicción* canónica: con materia interna y externa basada en el derecho divino y también en el positivo disciplinario.
3. *Jurisdicción feudal:* por la que la Santa Sede "ejercía una especie de soberanía sobre ciertos Estados europeos, cuyos jefes eran vasallos del Papa, con todos los deberes y obligaciones inherentes a dicho estado".

Acerca de esta tercera forma de jurisdicción, de derecho feudal o consuetudinario, agrega Ehler:

> "había un número de Estados europeos que habían acatado la soberanía de la Santa Sede después de la Reforma Gregoriana, como los reinos de Sicilia, *Aragón, Inglaterra* y algunos otros, que eran *Estados vasallos del Papa*... no constituían un núcleo, un compacto bloque geográfico, y sus obligaciones o vínculos militares, esencial atributo político de los lazos feudales, no podían ponerse en juego normalmente contra un soberano que no representaba un poder guerrero. Además, en 1378, estos vasallajes, en la mayoría de los casos, se habían ido atenuando con el paso del tiempo. Mas así y todo, le estaba reservado al Gran Cisma la dislocación definitiva de los mismos. Los vasallos de la Santa Sede podían elegir por soberano a cualquiera de los Papas rivales, pero los más de ellos no quisieron molestarse en la elección y prefirieron dejar que el vasallaje se sumiera lentamente en el olvido (nota: un típico ejemplo lo vino a constituir Inglaterra). El rey Juan sin Tierra había reconocido el vasallaje de Inglaterra e Irlanda a la Santa Sede en 1213, con la obligación de pagar un tributo anual de 1,000 marcos. El

> tributo se pagaba con irregularidad. En el siglo XIV, Eduardo III, enredado en su guerra con Francia, no pagó nada en treinta años. En 1366 trató de liberarse del vasallaje de una vez y provocó el repudío del mismo por el Parlamento con el pretexto de que había sido aceptado sin el consentimiento de los barones del reino ni del clero. Naturalmente, el Papa protestó y reclamó los atrasos. Muchos de los clérigos ingleses no se atrevían a oponerse abiertamente a los derechos pontificios, a pesar de la insistencia real. En 1374 se celebró en Westminster un concilio presidido por el Príncipe Negro para someter a debate esta candente cuestión... Pero (a pesar de las presiones)... Eduardo III tuvo que avenirse a efectuar un importante pago. Poco después, sin embargo, el Gran Cisma proporcionó la oportunidad de transformar la soberanía pontificia en algo puramente teórico, barrido luego definitivamente por la Reforma inglesa"[541].

Esa historia de los Estados Feudales Pontificios explica muchas cosas referentes a los sucesos modernos. Como vemos, por necesidad o conveniencia, a comienzos de la Edad Media, algunos reinos había suscripto un contrato feudal de investidura de vasallaje con la Santa Sede. Después, al desaparecer los peligros, crecer internamente o cambiar las conveniencias, quisieron liberarse de las obligaciones inherentes a ese contrato. Algunos lo hicieron de modo regular. Otros, como los ingleses, de manera irregular. Se convirtieron así en vasallos "felones" (la "felonía" era el repudio, sin causa legítima, del pacto feudal). De ahí que guardaran tanta inquina contra el Papado, exhibiendo su ingratitud histórica sin pudor alguno. Porque será en Inglaterra donde hallarán buena Acogida todas las teorías y prácticas antipapales. Sus historiadores y juristas, hasta el día de hoy, aparecen guiados por ese remoto afán de morder la mano que les dio de comer. Si a esa conducta de "villanos" (los hombres de las villas, sin hidalguía), se asocia la ignorancia del derecho dominial romano, se entenderá fácilmente el porqué de las impugnaciones británicas a la Donación Papal americana a los reyes de Castilla (eso, sin contar los intereses de los Tudor de "ocupar" ellos la América del norte y central).

Pero, dejando de lado estas facetas diríamos "negativas" del consensualismo o feudalismo, nos interesa ver la otra cara de la cuestión.

Como decíamos, además del dominio por jurisdicción jerárquica, el Pontificado ejercía potestad por motivos canónicos y feudales en ciertas partes de Europa. Estaban, desde luego, los Estados Pontificios Italianos, en los que el Papa tenía gobierno directo y real (al modo como después del Tratado de Letrán de 1929, lo tiene sobre el Estado Vaticano). Además de esta "Sancta Republica Romanorum", en la "Res Publica Christiana" o Cristiandad (el Occidente europeo, lo que ahora se llama Europa Occidental), gobernada temporalmente por el Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, y, bajo su autoridad, los reyes de los reinos (el único reino excluido de la autoridad del Emperador era el de Francia), también el Pontífice ejercía potestades. Una de ellas, de orden superior, en las "causas maiores", que ya hemos visto al tratar del Derecho Canónico, correspondiente al Principio de Unidad medieval (el centro del círculo cósmico) Otra, no derivada de la "lex data christiana", sino de derechos públicos temporales adquiridos por el Papado históricamente y respetados por todas las demás autoridades seculares. Tal el caso del "Patrimonio Sancti Petri", o Encomienda de San Pedro, por el cual la Cancillería pontificio cobraba a algunos estados un estipendio monetario (el "Denarius Sancti Petri", censo temporal, de naturaleza fiscal, distinto jurídicamente de los diezmos u otros impuestos eclesiásticos propios de la potestad canónica). Ese tributo, regulado por el derecho consuetudinario público occidental, es un ejemplo, entre tantos, de la extensión de la potestad pontificia. En las costumbres, no importa su origen, que suele ser oscuro o difuso, ni su estricta racionalidad, sino su vigencia. Cuándo y cómo se habían establecido esos derechos, era difícil determinarlo. Lo que era fácil de percibir era su acatamiento generalizado. En ciertas argumentaciones se remontaba la

---

542. Weckmann, Luis, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval*, México, Jus, 194-9, p. 40, nota 16; cfr. Staedler, E., *Die Urkunden Alexanders VI zur westindischen Investitur der Krone Spantens von 1493*, en: "Archiv für Urkundenforsehung und Quellenkunde des Mittelalters", Heft. I, vol. XV, 1937, pp. 145-158; *Die donatio Alexandrino un die Divislo Mundi von 1492*, en: «Archiv für Katholisches Kirchenreeht», Mainz, CXVII, 1937, pp. 363-402; *Die westindische investituredikte Alexander VI*, ein völkerrechtliche Studio, en: "Zeistehrift für International Recht", Niemeyer, 1935, pp. 315 y ss.; *Die westindischen Lebsedikte Alexander VI*, 1493, en: "Archiv für Katholisches Kirchenrecht", Mainz, CXVM, 1938, pp. 377-417.

génesis de tales potestades a la denominada "Donación *de Constantino"* o "Constitutum Constantini", sobre la que cabe decir dos palabras.

Se supuso que el emperador Constantino, en agradecimiento por la curación milagrosa de su lepra, le habría donado al Papa San Silvestre y a sus sucesores, la ciudad de Roma y las provincias occidentales de su imperio, trasladando él, por ese motivo, su capital a una nueva urbe, la ciudad de Bizancio o Constantinopla. "Roma urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates... concedimus", daría el hipotético documento donatario. Ese documento fue citado por el Papa Adriano I en carta a Carlomagno (año 778), y luego por los pontífices Silvestre II y León IX (1053), incorporándose al "Liber Pontificalis". Es decir, que se lo tuvo por genuino y válido. No obstante, entre 1432 y 1440 (por la acción de los filólogos herejes Nicolás de Cusa y Lorenzo Valla), se puso en duda su autenticidad. Efectivamente, los estudiosos modernos del tema han convenido que ese documento no es de la época de Constantino sino que fue elaborado en el siglo VII, es decir que es apócrifo. Lo que no quiere decir que no hubiera existido un documento original del cual el conservado fuera copia, más o menos fiel, o que, extraviado en la Edad Oscura, se reescribiera con posterioridad (en abono de estas conjeturas se observa que la lepra de Constantino efectivamente existió y se curó, y que se trasladó después a Bizancio, acto que carecería de explicación, de no mediar la donación de Roma). Como fuere, a los fines del Derecho Consuetudinario durante varios siglos operó como válido el "Privilegium Constantini". Sobre esa circunstancia histórica de consuetudo ha teorizado el investigador de la Universidad de Berkeley Luis Weckmann. Sostiene él que el tema de las Bulas Alejandrinas no pasa por las controversias teológicas o morales, sino por el de los privilegios históricos del Papado medieval. Y, con respecto a la cuestión tan traída y llevada de la "Donación de Constantino", asienta esta original apreciación:

> "No existe prueba suficiente para imputar la paternidad de la «Donación» al Papado mismo, el cual, con toda posibilidad, aceptó su carácter genuino, siguiendo el juicio de la época y basó en ella algunas de sus reivindicaciones temporales. La falsedad de la «Donación»...escapó a la mente medieval... No fue sino hasta la época renacentista, y con ella la aparición del criticismo histórico,

> cuando la «Donación» vino a ser puesta en evidencia por Lorenzo Valla y otros. El cardenal Baronius admitió este punto de vista. Para el objeto de nuestro estudio la «Donación» en virtud *del crédito que recibió durante toda la Edad Media, es* un documento «virtualmente» auténtico"[542].

Es decir: documentalmente falsa, consuetudinariamente válida, por el transcurso del tiempo y la buena fe, como en la usucapión breve. Un análisis filosófico abstracto no admitiría la existencia de un título válido basado en una credulidad cuya fuente es falsa. Pero en el derecho abundan las instituciones destinadas a legitimar lo inicialmente ilegítimo (como los mismos hijos "legitimados" por el matrimonio posterior de sus padres naturales), para dar seguridad jurídica a las transacciones. En la especie, nadie está en condiciones de afirmar rotundamente que más allá del problema escriturario, la obligación natural no existiera.

Como fuere, lo cierto es que tanto Weckmann cuanto el historiador sueco E. Staedler hacen hincapié en la "Donación Constantina" para fundamentar la Donación Americana. Lo verifican por el lado de la adquisición de islas, "vel divenis insulis" próximas a las antiguas provincias occidentales del Imperio Romano. Aseguran que sobre ellas la Santa Sede otorgaba "investidura de vasallaje, por medio de bulas especiales que se anotaban en el "Rotulus Insularum". De lo cual infieren una teoría que denominan "omni-insular". Entre esas bulas señalan como las más importantes a las siguientes:

1. *Convenit*, noviembre 1051, León IX dona Isla Gorgona.
2. Cum omnes *insuale,* 28 de junio 1091, Urbano II dona isla de Córcega.
3. Cum *universae insulae,* 3 de junio 1091, Urbano II dona isla Lipari.
4. *Laudabiliter,* 1155, Adriano IV dona Irlanda al rey de Inglaterra.
5. *Quoniam Ea,* 1172, Alejandro III reitera donación de Irlanda.
6. Innominada, abril 1294, Inocencio IV dona islas Senona, Ponza, Ventuteria y Ustica.

543. Weckmann, Luis, *op. cit.,* p. 97.

7. *Ex turorum* Atrae, agosto 1295, Bonifacio VIII dona Djerba y Kerkennab.
8. *Sicut Exhibitate,* diciembre 1344, Clemente VI dona islas Canarias.
9. Inter Innumeras, octubre 1450, Nicolás V dona Castelrosso.
10. Romanux Pontifex, junio 1454, Nicolás V dona islas africanas a Portugal.
11. *Inter Caetera*, 1456, Calixto III hace igual donación.
12. *Aeternis Regis* Clementia, julio 1481, Sixto IV hace igual donación.

En esta docena de bulas –que preceden a las Alejandrinas de 1493– no se incluyen otras letras pontificias, como las de Bonifacio VII, en 1297, en favor de don Jaime II de Aragón, sobre, las islas de Córcega y Cerdeña, o las dos bulas "Venientes jamé dudum", de 1344, de Clemente VI, con atribuciones a la corona aragonesa sobre las islas Baleares. Tampoco el listado se agota con las Bulas Indianas de 1493, puesto que el mismo Alejandro VI donará, entre 1502 y 1503, las islas Orcadas, en favor del rey de Escocia, y en 1514 León X donará islas africanas a Portugal por la bula "Praecelse devotionis".

De ese conjunto de bulas, Weckmann singulariza el caso de la "Laudabiliter" de 1155, otorgada por el Papa de origen inglés Adriano IV (Nicholas Breakspear). Por ella, el Papa –con la mediación de John Salisbury– daba al rey Enrique II de Inglaterra privilegios de conquista sobre Irlanda. Con gran exhibición de argumentos eruditos, que omitimos, Weckmann contesta a quienes han puesto en duda la autenticidad de esa bula. Básicamente se funda en los precedentes feudales de la materia: a) el "vexillum" del Papa Alejandro II a Guillermo el Conquistador, b) las gestiones del legado pontificio Teuzón en tiempos de Hildebrando; y c) el acto del 13 de mayo de 1213, cuando el rey Juan sin Tierra, en consulta con sus barones, entrega su reino en vasallaje a la Santa Sede, con un tributo anual de mil marcos de plata. En todo caso, las dudas quedan aventadas con la bula "Quoniam Ea" de 1172, por la que el Papa Alejandro III ratifica en favor del rey inglés la donación de Irlanda. Por eso, dice Weckmann:

544. Weckmann, Luis, *op. cit.,* p. 212.
545. Vinogradoff, Sir Paul, *op. cit.,* pp. 411, 412.

> "La supremacía petrina sobre la isla (Inglaterra), reconocida de una manera clara en 1213 dura, con altas y bajas, hasta el año 1366, cuando es repudiada por el Parlamento. Pero la corte pontificia persiste hasta el siglo XVI en considerar a Inglaterra como *feudo* papal"[543].

Recordemos el dato ya apuntado por S. Z. Ehler que luego del Concilio de Westminster, de 1374, el rey Eduardo III efectuó los pagos atrasados del censo adeudado, con lo que implícitamente readmitió el pacto de vasallaje papal. Con lo que ya se verá cuán poco podían los ingleses desconocer la validez de las Bulas Indianas de 1493, sin afectar, cuando menos, su dominio irlandés. Y apuntamos que, aún al presente, hay juristas irlandeses que reclaman el fin del dominio inglés sobre el Ulster (Irlanda del Norte), en función de la "felonía" de la Corona británica en tiempos de Isabel I Tudor, al romper con el Papado, de quien había recibido el único "justo título" de dominio sobre Irlanda.

No es esta la oportunidad para discutir las teorías de Weckmann y Staedler sobre la "investidura" feudal que las Bulas Alejandrinas atribuirían a los reyes de Castilla. Nosotros, con Alfonso García Gallo y Paulino Castañeda, disentimos con esa explicación feudalista. Mas, por lo pronto, dejamos anotado la síntesis de esa brillante indagación en el plano más general del Derecho Consuetudinario y su vinculación con la Potestad Papal. Al respecto Luis Weckmann, destaca que independiente del "regalis iuris" del derecho romano, existió en el Medioevo, todo un sistema de donaciones sólo regidos por normas consuetudinarias públicas:

> "como principio aceptado, y como «inveterata consuetudo»... se encuentra ya sancionada por la costumbre. Cualquiera que haya sido su base, haya sido ésta legítima o no, el hecho constante y de repetida positividad, la convierte en derecho consuetudinario; y no hay que olvidar que este es el derecho por excelencia del Medioevo. Siguiendo el formulismo jurídico, es lícito afirmar que, para fines del siglo XII, la doctrina «omni-insular» *no sólo es derecho positivo, sino que constituye un positivo derecho*. Y como tal, y dada la naturaleza peculiar que posee, en la cual desde el punto de vista moderno, se pueden encontrar elementos predominantes

> de "soberanía", la doctrina omni–insular puede ser considerada como un capítulo del derecho público europeo de la alta Edad Media"[544].

En síntesis: que se comparta o no la tesis de Weckmann, queda el saldo de que el Derecho Consuetudinario no restaba atribuciones a la Potestad papal de derecho divino y canónica, sino que, si así puede decirse, las reforzaba. Esa era la faceta positiva que de este derecho nos interesaba examinar.

Como última reflexión acerca del sentido de este derecho medieval, anotamos la de Paul Vinogradoff. Para este ilustre especialista no había contradicción entre el derecho escrito, y el derecho popular o usual. Imperaba una "relación", de manera que las normas:

> "de quienes eran cabeza de la sociedad debían ir de acuerdo, de un modo u otro, con las costumbres del pueblo: con las amplias indicaciones que proporcionaba la práctica y la experiencia de cada día"[545].

Armonía que parecía mejor lograda que las conflictivas relaciones entre orden jurídico y sociabilidad popular que exhibe el racionalista mundo moderno.

6. El Derecho Diplomático

Deberíamos decir: "Ius Gentium", Derecho de Gentes, aplicado en la Roma clásica por el pretor de los peregrinos; derecho para los extranjeros y con los extranjeros. Al único efecto de evitar confusiones con el invento de la Escuela Salmantina, lo llamamos "diplomático". Pero acá, en el texto, conviene que abundemos en las distinciones.

Algo dijimos ya al tratar del Derecho Natural, y de su rama el Derecho de Gentes. Es obvio que éste, histórico y positivo, es otro "ius gentium", establecido por determinaciones intergubernamentales y no por conclusiones racionales. Su origen es romano.

En Roma, para los jurisprudentes, el derecho propio de los ciudadanos romanos es el "ius civile", obra de sus "responsos", de los senado-

consultos y de los edictos del pretor. Mas, por el crecimiento de la urbe, se creó una nueva magistratura: el "praetor peregrinos", quien debía entender en los litigios suscitados entre romanos y extranjeros. Sus normas formaron el "ius gentium"; liberalidad de Roma para con la cultura foránea, derecho interno privado creado para poder relacionarse con los individuos extraídos a la ciudad.

En la época justinianea aparece un derecho diverso al de aquel clásico. En la "Instituta" del "Corpus Juris" se asienta esta definición del jurista Gayo: "Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos paraeque cuatoditur, vocaturque ius gentium quasi quo iure omnes gentes utuntur" ("El que la razón natural establece en todos los hombres, aquel que es observado por igual en todos los pueblos, llámase Derecho de Gentes, como que todas las gentes usan de ese Derecho").

Derecho racional, ideal, positivo y universal. ¿Dónde estaba, quién lo conocía, cuándo se había practicado..? Son preguntas sin respuestas. No importa. La quimera abstracta asentada por Gayo tendría inmensa repercusión. Recordemos con Thomas Molnar: la Utopía es la herejía perenne, o, cuando menos, cíclica. Hay edades de la humanidad en que predomina el sentido común; como hay otras en que triunfa la utopía ideológica. "Corsi e ricorsi" de la historia, como diría Juan Bautista Vico.

El concepto realista del "Ius Gentium" de la época clásica romana diverso de su homónimo filosófico rama del Derecho Natural, tendrá un excelente desarrollo bajo la Cristiandad medieval. Se conformarán normas escritas o consuetudinarias supranacionales, en orden a: los tratados con juramento ("pacta sunt servanda"), sus dispensas, el régimen del contrabando, la guerra justa, el derecho del mar y el mercantil, las franquicias, las capitulaciones, los consulados y las embajadas, el trato a los prisioneros, los estatutos de los extranjeros, y, sobre todo, el Arbitraje Papal. Buscaban la paz, la concordia, la armonía posible, en un mundo imperfecto, poblado por seres humanos imperfectos.

---

546. Nussbaum, Arthur, *Historia del Derecho Internacional*, Madrid, Revista de Derecho Privado, s.f., pp. 19-20, 21.
547. Nussbaum, Arthur, *op. cit.,* p. 23.
548. Nussbaum, Arthur, *op. cit.,* p. 41.

Con el otoño de la Edad Media revivirán las quimeras de la "paz perpetua", fundada en la mera razón (angelical, de seres buenos por naturaleza), y se desenterrará la idea de Gayo para hablar de un "ius inter omnes gentes", de un derecho "que la razón natural ha establecido entre todas las naciones". Ese es el pórtico del internacionalismo iusnaturalista, o mejor dicho: iusracionalista.

Algo tendremos que decir, pues, de ambas concepciones.

Lo que surge al pronto es que el concreto "Derecho de Gentes", de estricta raigambre romana, y no estoico-helénica, no contaba con una denominación propia que evitara el equívoco con el "Ius Gentium" de Derecho Natural. Se trataba, sin la menor duda, de un derecho positivo, no emanado de la razón especulativa, sino de actos de gobierno. En Roma se lo solía llamar también "Derecho Fecial" ("ius fetiale"), y podía caber asimismo la titulación de "Diplomacia" o Relaciones Internacionales (donde entraban los asuntos de la guerra y de la paz; aunque no abarcaba los usos mercantiles). Este es, desde luego, el genuino antecesor de los modernos derechos positivos Internacional Público e Internacional Privado.

El profesor de la Universidad de Columbia, Arthur Nussbaum, al examinar los caracteres de este derecho en el Medioevo, puntualiza varios aspectos que nos interesan. Primero, que por su método de unidad, la Edad Media requería de un derecho "supranacional más que internacional, ya que las diversas potestades eclesiásticas y seculares de la Cristiandad eran consideradas como subordinadas al Emperador y al Papa". Segundo, que de ese derecho supranacional, alimentado preferentemente por el Derecho Canónico, surgieron normas e instituciones convencionales:

> "El derecho convencional es un ejemplo importante. La costumbre de confirmar los tratados con juramento persistió durante la Edad Media... por ser el juramento una cosa «sagrada», sometía el cumplimiento de la obligación pactada a la jurisdicción de la Iglesia... por otra parte, los Papas reclamaban y ejercían..., la facultad de conceder *dispensas* de juramentos... la decisión

549. Nussbaum, Arthur, *op. cit.,* p. 29.
550. Nussbaum, Arthur, *op. cit.*, pp. 37, 39.

> última sobre la validez del juramento pertenecía a las autoridades eclesiásticas"[546].

En tercer lugar, se presenta el tópico del "contra hannum", esto es, el comercio ilegal con los sarracenos. Existía la prohibición de vender armas, barcos y hasta madera para construirlos, a los islámicos:

> "En esta materia los Papas obtuvieron el éxito de que sus normas eclesiásticas fueran incorporadas a las leyes seculares. La Curia y los eclesiásticos autorizados para ello, concedían licencias para realizar ese tráfico prohibido"[547].

El embargo de los pertrechos de guerra, bajo pena de excomunión, se relacionaba con la doctrina sobre la guerra con el Islam. Guerra "justa", por el lado cristiano; y guerra "santa", desde el ángulo islámico. San Isidoro de Sevilla se ocupó de una de las principales construcciones teóricas al respecto. Él dio ejemplos de:

> "ius gentium" que fueron incluidos después en el moderno Derecho internacional: la ocupación, amunicionamiento y fortificación de plazas; las guerras, la cautividad, las alianzas, los tratados de paz, las treguas, la inviolabilidad de los legados y otros semejantes"[548].

Capítulo diverso era el referente al comercio. Los mercaderes obtuvieron franquicias acerca de sus mercancías, de impuestos y tasas, de puertos y barracas, alojamientos, etcétera. Todo esto configuró un "foedus commerciorum causa". El tráfico marítimo fue el que más se destacó, primero en la costumbre, y luego en la jurisprudencia:

> "Así, en el siglo XII, los «*Roeles de* Oleron» –una compilación de Sentencias dictadas por el Tribunal mercantil de la pequeña isla de Oleron, en el Golfo de Vizcaya– fueron reconocidos en el litoral Atlántico y en el Báltico. En ellos existían disposiciones procedentes de las Leyes Rodias, colección de leyes marítimas pertenecientes, probablemente, al siglo XIII, y basadas en parte

551. Nussbaum, Arthur, *op. cit.,* pp. 21-22.
552. Verdross, Alfred, *op. cit.,* p. 39.

> en la vieja tradición romana. Los «Roeles de Oleron» fueron recibidos en Inglaterra e incorporados al «Black Book»...".
> "Más importante aún fue la colección de leyes marítimas denominadas «*Consolat de* mar». Llevada a cabo, probablemente, hacia mitad del siglo XIV en Barcelona, e influida también por las Leyes Rodias, llegó a ser la ley reconocida en todas las costas mediterráneas y logró autoridad fuera de esa región"[549].

Leyes mercantiles de derecho privado que persistieron en los tiempos modernos hasta después de la codificación. Con ellas se vinculaban las *Capitulaciones* o capítulos de franquicia, tanto marítimas como terrestres. De éstas devino la instalación de los funcionarios encargados de su aplicación: los cónsules o "consules mercatorum". De ellos, a su vez, los "consules hospites", de los que saldrían los embajadores. "Las Embajadas permanentes también tuvieron su origen en la Italia medieval", en el siglo XV, en particular en Venecia[550], interesada especialmente en poner fin a la piratería.

Pero el asunto que más nos importa es el *del Arbitraje*. Sobre esto anota Nussbaum:

> "El problema de la supremacía papal se plantea también en relación con el arbitraje. Aparte del hecho de que los Papas actuaban a veces de árbitros a petición *de* partes, alegaban y reclamaban un *supremo poder arbitral* sobre la Cristiandad, fundados en su misión divina. Esta doctrina encontró una destacada aplicación cuando, en 1298, Eduardo I de Inglaterra y Felipe el Hermoso de Francia sometieron una disputa, existente entre ellos, al Papa Bonifacio VIII, "como a una persona particular y como Benedicto Gaetano" (que era el nombre propio de Bonifacio VIII). De todos modos, Bonifacio fundó su sentencia sobre la fuerza de su autoridad pontifical, observando todas las formas solemnes prescriptas en tales casos, por lo cual Felipe el Hermoso rechazó tal decisión...
> El arbitraje ofrece otro paralelo medieval al Derecho internacional moderno. Durante los siglos XIII, XIV y la primera mitad del XV hubo un sorprendente número de arbitrajes tanto entre los pequeños Estados como entre los grandes, y no sólo en

> asuntos de Derecho privado, sino en materias que consideraríamos hoy como propias del Derecho internacional, por ejemplo: *las fronteras...*
> Los obispos y otros prelados fueron a menudo partes interesadas en los arbitrajes medievales, al mismo tiempo que eran señores territoriales. La tradición cristiana pudo ser un factor en esos intentos de acuerdos pacíficos, pero no cambió el carácter esencialmente secular del procedimiento. Y otro tanto puede decirse de la función, igualmente frecuente, desempeñada por las altas dignidades eclesiásticas como árbitros. Sólo fue diferente el raro ejercicio por el Papa de su *poder arbitral supremo,* que siguió descansando sobre *un dogma religioso y el Derecho canónico.* El avanzado estado que alcanzó el arbitraje medieval se evidencia en los acuerdos para resolver por ese medio las futuras discrepancias, según un acuerdo permanente. Un ejemplo destacado es el acuerdo arbitral de 1343 entre el rey Waldemar, de Dinamarca, y el Rey Magnus, de Suecia. Veinticuatro obispos y caballeros –doce por cada parte– serían los árbitros y conciliadores. En general, la Edad Media prefirió los tribunales arbitrales numerosos...”[551].

Verdross aclara que el “Derecho Internacional medieval poseía también una instancia mediadora permanente en la persona del Papa, que podía intervenir *ex officio* como mediador en todos los litigios internacionales”[552].

Sabido es que, técnicamente, un árbitro es quien lauda un pleito a instancia de partes, no “ex-officio”, función propia de un juez. Por eso es que se plantean acá debates académicos acerca del rol cumplido por el Pontificado. No es éste el lugar para detenerse a analizar en detalle la cuestión. Sólo diremos, que con respecto al papel cumplido por el Papa Alejandro VI con sus Bulas Indianas de 1493, al zanjar el eventual conflicto entre España y Portugal, existen dos hipótesis. La primera, adelantada por Hugo Grocio, y seguida por Ludwig von Pastor, Rafael Altamira y Gilberto Sánchez Lustrino, entre otros, afirma que el Papa actuó como árbitro a petición de ~~partes. La segun~~da, sustentada por Luis Weckmann y Paulino Castañeda,

553. Neuss, Wilhelm, *op. cit.,* III, p. 347.
554. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.*, II, p. 547.

entre otros, recuerda la expresión "motu propio" insertada en esas Bulas, y asevera que fue una actividad "fons iuris" del Papado. Pensamos que la confusión proviene del uso alternativo de esa mediación medieval, puesto que en algunas ocasiones el Papa era simple "árbitro" conciliador de partes, y en otras "poder arbitral supremo", que actuaba de oficio y fundado no en el derecho diplomático, sino en el derecho divino y canónico. Ese segundo caso es el que corresponde, evidentemente, a las Bulas Indianas de 1493. Mas, también debemos observar que en ambas situaciones existían potestades jurisdiccionales, que la Escuela Salmantina prefirió ignorar en sus esquemas negadores simplistas.

De todos modos, no era sencillo determinar, a la luz del Derecho Diplomático, la función de la Santa Sede en ciertas oportunidades en que las "causas mayores" de la Cristiandad eran atrapadas por la jurisdicción pontificia. Un elemento esclarecedor de competencias era la situación de "Cruzada" vivida por la Cristiandad. Cuando esto acontecía, era claro que el Papa se comportaba necesariamente como "defensor y tutor eminente" de la Cristiandad, puesto que las Cruzadas contra los sarracenos se llevaban bajo su guía y conducción. Si en este tiempo, como fue el del año 1492, de Cruzada o de proyectada Cruzada contra el Islam, el Pontífice asignaba frentes militares, zonas de navegación, o territorios colonizables, era notorio que lo hacía en su función de jefe espiritual de la Cristiandad, o "poder arbitral supremas".

El punto anterior nos conecta con temas que lo especifican y amplían.

Uno es el de las misiones y legaciones ante los pueblos paganos, que, a veces, conllevaban la calidad de embajadas cristianas. Contrariamente a lo que suelen sustentar los apologistas vulgares de la Escuela Salmantina, no fue el Descubrimiento de América el que primero planteó Europa la cuestión de la relación con los otros pueblos del orbe. La Cristiandad, teológicamente, se pretendía universal, "católica". Su "oeicumene" era toda la tierra, sin limitaciones. En la práctica histórica se hallaba encerrada en sus fronteras europeo occidentales. Las frías relaciones con el cismático imperio romano oriental de Bizancio, mientras duró, y las bélicas con el Islam, impedían esa ansiada proyección ecuménica. En particular, los

555. Neuss, Wilhelm, *op. cit.,* III, p. 347.

sarracenos a la ofensiva, obligaban no sólo a la defensa armada –las Cruzadas–, sino a la búsqueda de otros horizontes humanos para hallar alianzas contra el enemigo común. Al fracasar el empeño armado de las Cruzadas, más se atiende a la otra vía misionero-diplomática. Recordemos algo de esa actividad medieval tan olvidada en nuestras historias usuales.

Un pueblo de raza mongólica, los "karabaitas", que vivían cerca del mar Baikal, al sudeste de Siberia, ya en el siglo XI había sido evangelizado por los cristianos herejes nestorianos, y el Papa Alejandro III "se había tomado todas las molestias para ganarlos para Roma"[553]. El jefe de la Horda de Oro, el tremendo Gengis Kan, se casó con la hermana del último rey de los karabaitas, que era cristiana. Fue ese hecho el que abrió una gran expectativa, que receptó el Papa Nicolás IV:

> "La invasión tártaro-mongólica sobre el Próximo Oriente y sobre las naciones eslavas, por otra de los generales de Gengis-Kan, reveló a los ojos atónitos de Europa el lejano mundo asiático, del que apenas tenía una confusa noción. Puede decirse que entonces se produjo el descubrimiento de *Asia,* como a fines del siglo XV el de América. Y su influjo se dejó sentir muy pronto".
> "Los primeros enviados del Papa no eran propiamente misioneros, sino *legados* o embajadores; buscaban la amistad con aquel Imperio, conocer sus fuerzas militares y ver si de allí les podría venir auxilio efectivo en la guerra contra los musulmanes, aunque más o menos veladamente llevaban también ideas y propósitos de predicación cristiana"[554].

La empresa la concretó el Papa Inocencio IV, con su bula *"Regó et populo* Tartarorum", el 5 de marzo de 1245, nombrando al franciscano Lorenzo de Portugal como su legado ante los mongoles. Asociado éste a los frailes Juan de Piano Carpini y Benedicto de Polonia, llegó hasta Karakorum, capital del imperio tártaro en julio de 1246, y se puso en contacto con el nuevo Kan Kuyuk (o Gajuk). En 1249, San Luis Rey de Francia, comisionó

---

556. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.* II, p. 552.
557. Neuss, Wilhelm, *op. cit.,* III, p. 347.
558. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.* II, pp. 56-57.

al dominicano Andrés de Longjumeau y al franciscano Guillermo de Rubrouc ante la misma corte mongólica:

> "Pareció que iba a tener éxito; la posición común de defensa contra los mahometanos unía a los misioneros nestorianos de Persia, a los tártaros y a los evangelizadores latinos. En la corte de Mangu, sucesor de Gajuk existía un sincretismo religioso, el sucesor de Mangu debe haber recibido el bautismo".
>
> "Este amplio mundo de Asia, una vez abierto, no dejó descansar a las siguientes generaciones. Alejandro IV y Urbano IV mantuvieron contactos con los señores mongoles, que entre tanto habían asumido el poder también en China"[555].

Casi coetáneamente también se vinculaban con los mongoles de Persia. El Kan Hulagu, cuya mujer era cristiana, pidió el bautismo. El Papa Alejandro IV, en 1260, envió una embajada a tal efecto. El sucesor de ese rey tártaro Abaga o Abaka, casado con una hija del emperador de Bizancio, llegó a enviar una delegación oficial al Concilio de Lyon. Y con su heredero, Argun, el Papa Nicolás IV, en 1291, cambió cartas pontificales. Todo esto permitió la evangelización de Georgia y Armenia y la buena relación con Persia. Desde allí, precisamente, el extraordinario fraile franciscano Juan de Monte Corvino inició, en 1294, una extensa misión por toda el Asia en la que llegó hasta Pekín. Anoticiado de lo cual, el Papa Clemente V, en 1309, mandó a siete doctos misioneros más. Así se creó el Arzobispado de Pekín, del que fue titular Monte Corvino hasta su muerte en 1328. La suerte de esta misión fue variable:

> "Nuevos apóstoles vinieron a continuar la obra del fundador en las diócesis de Yangehow, Hangehow y sobre todo en Zanton, que era la más floreciente. Pero en 1348 la *peste negra,* al despoblar los monasterios, y conventos de Europa, cegó la fuente de misioneros, y los que Urbano V quiso mandar en 1370 se encontraron con que la dinastía mongol, tan benévola para los cristianos, había sido suplantada por la dinastía indígena Ming, que cerraba herméticamente la puerta a todo extranjero"[556].

En el transcurso de esos años fue cuando los venecianos Nicolás, Maffeo y Marco Polo realizaron sus viajes, el del último en 1271, que pareciera ser el único que se desea guardar memoria en las historias hispánicas o hispanoamericanas. Mas, lo cierto es que, como dice Neuss, el trabajo misionero del siglo XIII prosiguió. Dominicos y franciscanos continuaron siendo los principales misioneros, todo ello, por "el activo fomento de los Papas"[557]. Cual lo resumen Llorca, García Villoslada y Montalbán, los misioneros de esas dos órdenes mendicantes pusieron en contacto a Europa con Asia:

> "Los modernos apóstoles tienen que desplazarse a campos vastísimos y fabulosamente lejanos, donde no pueden ponerse bajo la protección de un príncipe católico. Tienen que habérselas no con tribus más o menos salvajes, sino con *imperios poderosos* y bien *constituidos*. Es preciso que aprendan lenguas difíciles y que acomoden su predicación y su vida a la ideología y al modo de ser de esos pueblos... *problemas etnológicos, geográficos, lingüísticos, religiosos de adaptación*, etcétera. Por lo menos es indudable, que para evangelizar a los imperios tártaros–mongoles del Asia empieza a pensarse en nuevos métodos misionales"[558].

¿Singularidad americana..? ¿Peculiaridad de Indias..?, ¿La Cristiandad que queda "estrecha"..?, ¿la necesidad de un nuevo orden del orbe?.. ¿En qué vienen a parar esos consabidos argumentos salmantinos frente a los datos históricos citados..? Las variaciones geográficas, etnológicas, lingüísticas, etcétera, ya las había afrontado la Cristiandad con el Descubrimiento de Asia, dos siglos antes del Descubrimiento de América. Mezcla de vanidad e ignorancia hispana (que desconoce hasta los enormes hallazgos portugueses del África, inmediatamente anteriores al viaje de Colón), es lo que alimenta esas teorías.

A esos efectos asiáticos, la Cristiandad no había necesitado reintentar un "Jus Gentium" racionalista. Había utilizado los criterios normativos del Derecho de Gentes Diplomático, practicado desde los romanos y enriquecido con la experiencia medieval. A menos que se participe de

559. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, p. 364.

algún tipo de racismo, y, por ende, se piense que los nativos indios americanos eran esencialmente diferentes de los asiáticos, las distinciones accidentales de los continentes geográficos no justificaban la ideación de un "Derecho Nuevo". Porque si algo define al derecho es su adecuación a cualquier circunscripción terrestre, y su connaturalidad con el hombre, con todo hombre, europeo, asiático, africano o americano. Por eso, anoticiamos a los vitorianos de este descubrimiento que todavía no registran en sus anales: el de Asia.

Inmediatamente vinculado al tópico anterior, y antes bocetado, está el problema de *las Cruzadas*. Cuestión principal, en la que se enmarca el Derecho del Descubrimiento.

Las Cruzadas fueron las "guerras exteriores de la Cristiandad", sus guerras justas; las que originaron el cabal sentido de Iglesia Militante. La "Militia Christi", de los caballeros que tomaban la cruz roja combatían por Cristo, y obtenían indulgencia plenaria de sus pecados al morir por Cristo. Cruzado era el "cruz signatus", quien portaba las dos bandas cruzadas de tela roja cosidas sobre el hombro derecho. Eran fieles que tomaban esa cruz y la espada con la promesa del jubileo, de la indulgencia, siempre que siguieran el "vexillum *Sancti Petri*", o Estandarte de San Pedro:

> "... ya el Ostiense, en su «Summa aurea», distingue la verdadera cruzada de otras guerras santas que se emprenden «sine crucis signaculo». A nuestro entender el nombre de «cruzadas» se debe reservar exclusivamente a aquellas guerras santas *predicadas* y en cierto modo *dirigidas por el* Papa en cuanto cabeza y *jefe de toda la cristiandad.* Tienen, consiguientemente, un carácter *supranacional y universal,* y por eso suele participar en ellas soldados de diversas naciones cristianas. El Papa invita a los fieles a participar en ellas, concediendo indulgencia plenaria de los pecados a cuantos se alisten bajo el estandarte de la cruz, estandarte que el propio Romano Pontífice entrega a un legado o representante suyo para que lo lleve en el combate («vexillum *Crucis*» o «vexillum *Sancti Petri*»). El «vexillum Sancti Petri», que los Papas solían entregar a algunos

560. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, p. 381.
561. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, pp. 396-397.

> defensores de la Iglesia, Regó a ser el símbolo *oficial* de la cruzada, pero no era condición esencial. Finalmente creemos que para que una guerra tenga carácter de cruzada es menester que*, vaya dirigida contra los enemigos de la fe o* de la *Iglesia'*[559].

En ese sentido técnico, en particular el de llevar en la vanguardia el gonfaloniero pontificio con su estandarte, se registran siete cruzadas contra el Islam, además de la cruzada contra los albigenses. En aquellas encaminadas al rescate del Santo Sepulcro (la "Casa Santa" como decía Cristóbal Colón), la Jerusalén terrestre funcionaba como imagen de la Jerusalén celeste; por su conquista gloriosa se expiaban en plenitud los pecados. No es por cierto, propósito nuestro, acá, narrar la historia extraordinaria de este movimiento militar de la Cristiandad. Tan sólo debemos apuntar, tal como lo dijera el Papa Urbano II, al predicar la primera cruzada en 1095 contra los turcos seldjúcidas, que esa empresa era aplicación del Evangelio: "El que no toma su cruz y no me sigue no es digno de mí". Esto es, que la finalidad última de esa acción, conforme a San Bernardo de Claraval, era "el ensanchamiento del reino de Cristo".

Por ese carácter, el Emperador occidental estaba obligado a comparecer a la cruzada, por su calidad de "Advocatus et Protector Ecclesiae".

Asimismo, se involucran en la Cruzada las cuestiones del dominio y la soberanía. Cuando en el 1100, los cruzados toman –precariamente– Jerusalén –la "Gerusalenne liberata", de Torcuato Tasso– se plantean esos problemas jurídicos. Se resuelve que Godofredo de Bouillón gobierne con el título de "Advocatus civitatis Dei", o Defensor del Santo Sepulcro, y no de Rey, porque allí el único rey eterno es Jesucristo, con su corona de espinas, hasta que asuma su vicario en la tierra. "El verdadero soberano del nuevo reino de Jerusalén sería el Papa, Vicario de Cristo"[560]. Con lo cual se sentó un precedente válido para todos los casos análogos de tierras conquistadas a los infieles.

---

562. Pereyra, Carlos, Quimeras y verdades en la historia, Madrid.
563. Leturia, Pedro, S.J., Las grandes Bulas misionales de Alejandro VI, Barcelona, Biblioteca Hispana Missionum, 1930, t. I, p. 229.

Como es sabido, por diversos motivos, aquellas cruzadas fracasaron en la obtención de su objetivo principal. No obstante lo cual, dejaron saldos positivos:

> "se estrecharon los vínculos de fraternidad cristiana entre los pueblos y sobre todo se acrecentó gigantescamente la figura del Papa, como verdadero guía y jefe de la cristiandad, a cuya voz se ponían en marcha multitudes inmensas y poderosos ejércitos, a veces los mismos reyes; –se extendió también la Iglesia por el Oriente, creándose nuevas diócesis, que luego darán nombre a obispos «in *partibus* in infidelium»; se redujeron al seno de la Iglesia romana algunos pueblos orientales desunidos por el cisma y la herejía, especialmente los maronistas y armenios; y, en fin, se encendió más el celo por la conversión de los infieles, empezando la labor evangélica por los propios musulmanes de África y Oriente y pasando luego a los tártaros"[561].

Tampoco de parte musulmana se cejó en el empeño de su Guerra Santa contra la cristiandad. Luego de distintas alternativas, que no son del caso registrar, se arribó al hecho clave de la toma de Constantinopla. El 29 de mayo de 1453, los jenízaros del sultán Mohamed II, prevalido de su superioridad artillería, conquistaron la antigua capital del Imperio Romano de Oriente.

De inmediato a la caída de Bizancio, el Papa Nicolás V, e1 30 de septiembre de 1453, emitió una Bula convocando a todos los príncipes cristianos a combatir al Islam invasor.

Además, y esto es ya lo que nos aproxima directamente a nuestro tema, el mismo pontífice, por la bula "*Divine,* amore community", del 18 de mayo de 1452, que reproducía los términos de la bula del Papa Benedicto XII, "Gaudeamiís et exultamit", del 30 de abril de 1431, auspició la posibilidad de una cruzada marítima contra las posesiones islámicas.

Esa idea del combate naval era antigua, de mediados del siglo XIV. Pero en el siglo XV, a raíz de los adelantos técnicos náuticos, en especial los desarrollados, en la Escuela de Sagres por el príncipe portugués Enri-

564. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, p. 384.
565. Silva Dias, J. S., da, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 70-72.

que el Navegante, cobró sentido concreto y actual. Lo explica el mayor historiador de América, don Carlos Pereyra:

> "Los descubrimientos portugueses eran de interés para toda la cristiandad. El plan de don Enrique..., consistía en rodear el África para atacar por el Oriente la potencia de los sarracenos, que amagaba a Alemania e Italia, y que cerraba el Mediterráneo a los pueblos occidentales. La marina de Portugal iba a adueñarse del comercio africano y asiático, a tomar las llaves del imperio en aquella guerra de dos mundos y de dos culturas. Esto explica las facultades, gracias y prerrogativas que constan en las bulas pontificias otorgadas a Portugal"[562].

Y, aunque Castilla estaba aún empeñada en su Guerra de Reconquista de Andalucía, pronto se sumaría al plan portugués. El concepto fundamental, como decíamos, era el de una empresa naval iniciada por la Cristiandad para hallar reyes aliados en los confines de la tierra (las "Indias"), junto a los cuales poder flanquear por la retaguardia al amenazante Islam. Esa fue la idea que subyugó a los cristianos de la segunda mitad del siglo XV, como dice el P. Pedro Leturia, S.J.: "caer por la espalda sobre el Islam"[563].

El genial y osado proyecto de atacar las "espaldas del Turco", en el que se inscriben las navegaciones de Bartolomé Díaz, Vasco da Gama y Cristóbal Colón, entre otras, pergeñado por Enrique el Navegante, sólo podía tener éxito, en primer lugar, si era asumido por el Romano Pontífice, como guía y director de la proyectada Cruzada. En segundo lugar, dependía de la circunstancia azarosa de encontrar a los míticos príncipes orientales, eventuales aliados de Occidente. En este último sentido se pensaba en el Gran Kan de los mongoles y en el "Preste Juan" de un reino africano cristiano.

Esas hipotéticas alianzas no eran ensueños absurdos, como dicen hoy los historiadores ignorantes del tema. Ya en el año 1144, al producirse la derrota de los primeros cruzados en Edessa, el príncipe Raimundo, que

---

566. Homs, J. A., La era borgiana. Reconquista de España y Descubrimiento de América, Quito-Ecuador, Editorial universitaria, 1959, pp. 62-63.

gobernaba Antioquía, comisionó al obispo Hugo de Gabala (Dejebeleh) para que fuera a Roma y solicitase el auxilio de toda la Cristiandad:

> "Acababa de ceñir la tierra Eugenio III, cuando se presentó ante él Viterbo el obispo gobulense, notificándole la caída de Edessa. Decía que, si los cristianos acudían en defensa de Palestina, tendrían un poderoso auxiliar en el preste Juan, "rex et sacerdoá", descendiente de los Reyes Magos y monarca opulentísimo que reinaba más allá de la Persia, "in extremo Oriente", y que estaba dispuesto a venir en ayuda de Jerusalén"[564].

La base cierta de esa noción la continuaron proporcionando los miembros de la comunidad jacobita que habían entrado en contacto con los abisinios o cristianos etíopes; se trasladaron a Europa con delegación –junto con la de los coptos egipcios– que visitaron Venecia y estuvieron presentes en los Concilios de Constanza (1414-1418) y de Florencia (1438-1439). El cronista portugués Joao de Barros, en sus "Décadas de Asia", explica que en la Corte lusitana de don Juan, cuando hablaban de las Indias:

> "siempre nombraban un rey muy poderoso al que llamaban el Preste Juan de las Indias, el cual decían ser cristiano, le parecía al rey que por vía de éste podía tener alguna entrada en la India. Porque los abisinios religiosos que vienen a estas partes de España, y así por algunos frailes que de acá se fueron a Jerusalén, a quienes él encargó que se informasen de este príncipe, supo que su estado era la tierra que estaba sobre Egipto, la cual se extendía hacia el mar del sur"[565].

567. Ramos Pérez, Demetrio, *Historia de la colonización Española en América*, Madrid, Pegaso, 1947, pp. 11-12; cfr. Rumeu de Armas, Antonio, *Los tratados de partición del océano entre España y Portugal*, Madrid, Escuela Diplomática, 1944, pp. 191-216.
568. Céspedes, Guillermo, *La conquista*, en: Historia de América Latina, dir. por Sánchez Albornoz, Nicolás, Madrid, Alianza Editorial, 1985, t. I, p. 299.

Sobre éste y otros datos de la época, J. A. Homs imagina un soliloquio del Papa Alejandro VI, en éste expone la leyenda y el proyecto pontificio de este modo:

> "..las dos puntas de lanzas peninsulares (Castilla y Portugal) no bastaron, preparé una tercera, aconsejado por mis geógrafos y navegantes, una Cruzada que por la ruta de occidente aún incógnita me permitiera desde Cipango, Katay y Manilles (Filipinas) aliarme con el rey cristiano de oriente Preste Juan para marchar a través de la Tartaria contra el Gran Turco, vencerlo de una vez en Constantinopla y entrar por el flanco en la Europa herética para liberarla".
>
> "Desde las Cruzadas toda la Cristiandad está llena de fe en el Gran Reino del Preste Juan y él ha sido la esperanza de toda mi vida como la fue de Alejandro III (1177) quien le tituló «*Ioann illustri et magitificum Indorum Regi*». Como en el siglo XIII, Giacomo de Vitry obispo de San Juan de Acre mencionaba: «loanni nestorianus Indorum Regi» y Juan de Lastie gran maestre de los Caballeros de Rodas escribía en 1148: «Presbyter Iohannes Inderim Imperator». Un pontífice oriental de nombre perenne a través de los reyes sucesivos"[566].

Ficción o mito, que contaba con cierta apoyatura histórica, y que, en las desesperadas circunstancias de la Cristiandad en las décadas siguientes a la caída de Constantinopla, se reverdecerá. Como lo expone el catedrático de Historia de América, Demetrio Ramos Pérez:

> "Desde que en el siglo XV los potentes avances de la ola turca cierran toda posibilidad a una idea de cruzada típicamente medieval, la cristiandad entera, y a su cabeza los pontífices, cifran su esperanza... en la ayuda de los poderosos pueblos cristianos –el imperio del Preste Juan–, que en la India, en Etiopía o en el oriente de Asia se situaban, desconectados de los cristianos de Europa y quizá ignorantes de los grandes males que a todos acechaban. Esta idea de gran *alianza universal* se transforma en obsesionante imperativo con Enrique el Navegante, gran estratega de la lucha contra el Islam y mentor de esta nueva etapa de cruzadas, que por sus características –ataque por la

> retaguardia, etcétera, merecen encajarse en el ideario renacentista"[567].

Renacentista o medieval, lo cierto es que la estrategia era novedosa. La Santa Sede se entusiasmó con ella, y extendió sucesivas letras de su Cancillería para auspiciarla. Tales son las llamadas "Bulas de la Cruzada" por el Mar Océano (Atlántico), y hacia las "Indias" (estudiada por José Goñi Gaztambide, en su "Historia de la bula de la Cruzada en España", Vitoria, 1958, en lo referente a Castilla y por Charles M. de Witte, en lo que respecta a Portugal: "les bulles pontificales et l'expansión portugiase au XVe siécle", en "Revue d'Histoire eclesiastique", París, 1958, n. 48-58). Con cuyos fondos, dicho eso de paso, se financió en definitiva el primer viaje de Cristóbal Colón.

Conviene acá aclarar, con Guillermo Céspedes, que:

> "En la tradición medieval, «India» no poseía un significado preciso para los europeos: representa el Oriente más allá del mundo musulmán... y es una forma de referirse al Asia más allá del mundo islámico"[568].

Es decir: serán el "Cipango" o "Catay" de Marco Polo y de Colón, o el "versus Indo, in mari Oceano", del Papa Alejandro VI en su bula "Inter Caetera" Primera.

Lo que importa establecer es que los Papas bendijeron esa empresa de proyectada cruzada naval. En la Bula "Romanus Pontifex", de l454, el Papa Nicolás V elogiaba a los reyes portugueses: "por su trabajo e industria, en hacer navegable este mar hasta los indios, de quienes se dice dan *culto* al nombre de Cristo, y calificaba a los príncipes lusitanos como atletas de la fe cristiana y púgiles intrépidos". O sea: que los inscriben en la perenne lucha por la Reconquista de la Jerusalén cósmica.

Siguiendo los estudios de eruditos investigadores del tema, como Florentino Pérez Embid y Antonio Romeu de Armas, es posible establecer la siguiente cronología de esas Bulas de la proyectada Cruzada, a saber:

---

569. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, pp. 479, 481.

1a. Tue devotionis sinceritas, 15 de noviembre de 1344; el Papa Clemente VI da jurisdicción sobre las islas Canarias a Luis de la Cerda, conde de Clerniont.
2a. Ad hoc semper, 2 de septiembre de 1369; el Papa Urbano V da jurisdicción sobre las islas Canarias a los obispos de Barcelona y de Tortosa.
3a. Sane charissimus, 1418; el Papa Martín V dona al rey de Portugal Juan I las tierras africanas desde el cabo Bojador hasta las Indias.
4a. Rex Regnum, 1436; el Papa Eugenio IV confirma la anterior.
5a. Dudum cum ad nos, 1436; el Papa Eugenio IV otorga derechos en tierras africanas en favor del rey Alfonso V de Portugal.
8a. Romanus Pontifex, 8 de enero de 1454; el Papa Nicolás V da derechos sobre la costa de Guinea al rey Alfonso V de Portugal.
9a. Inter Caetera, 13 de marzo de 1481; el Papa Calixto III concede poder, dominio y jurisdicción en materia espiritual a los reyes de Portugal sobre la región africana antes concedida.
10a. Aeternis Regis, 21 de junio de 1481; el Papa Sixto IV otorga carácter sagrado al Tratado de Alcacovas-Toledo, de 1480, celebrado entre los reyes de Castilla y Portugal, que establecía una línea de demarcación en las islas Canarias en la navegación hacia Guinea. Bula confirmada el 12 de septiembre de 1484 por el Papa Inocencio VIII.

Todo esto, claro, antes de las Bulas Alejandrinas de 1493, las cuales como las anteriores pertenecen a ese conjunto jurídico pontificio, que Llorca, García Villoslada y Montalbán caracterizan así:

> "En primer lugar, debe tenerse en cuenta que los reyes cristianos de la Edad Media pensaban que cualquier guerra contra los infieles era lícita y justa, era una verdadera cruzada, y, por lo tanto, cualquier conquista de sus territorios era justa. Por infieles

---

570. D'Ors, Álvaro, *De la guerra,* etc., *cit*., p. 150; cfr. Truyol Serra, Antonio, *El fundamento filosófico del Derecho de Gentes a la luz de algunos documentos medievales*, en: "Investigación y Progreso", 1943, pp. 193 y ss.

> se entendía comúnmente los musulmanes, enemigos capitales del hombre cristiano. Cuando no se trataba de musulmanes, sino de otros infieles o gentiles, en cuyas tierras trataban de penetrar los príncipes cristianos, solían éstos acudir al romano pontífice, pidiendo una justificación o aprobación de sus empresas militares. Y el Papa les hacía donación de las tierras, imponiéndoles: la obligación de evangelizarlas, incorporándolas así a la cristiandad... Alejandro VI (con sus Bulas Indianas) no hizo seguir esta tradición pontificia"[569].

Anotemos, por último, que el 1 de junio de 1500, ante el peligro de invasión turca a Hungría y Venecia, el mismo Papa Alejandro VI expidió una solemne "Bula de la Cruzada". A este llamado –como a los anteriores– respondió España con una flota bajo el mando de Gonzalo de Córdoba. Pero será recién el 7 de octubre de 1571, cuando en Lepanto, con la escuadra cristiana mandada por don Juan de Austria, se logre frenar al poder musulmán. Todo ello, como siempre, bajo la conducción del Papado, Supremo Árbitro de la Cristiandad.

Así concluye este aspecto del tema.

Todavía, el problema de las relaciones entre la Cristiandad y el Islam puede verse desde otro ángulo. Porque no siempre los contactos fueron bélicos o probélicos. La cuestión de los cautivos, vgr., obligaba a tratos diplomáticos. Y, como asunto análogo y más amplio, estaba el de los armisticios.

También se imbricaban en la materia los proyectos misioneros evangélicos. Algunos como el practicado y teorizado por el beato Ramón Llull (Lulio), el extraordinario místico "Doctor Iluminado", quien en su obra (en especial en "Blanquerna") insiste en la función arbitral de la Santa Sede. O el del dominico catalán General de la Orden de los Predicadores, San Raimundo de Peñafort. Ambos propusieron diversos métodos para la conversión de moros y judíos, sin que por ello pensaran en deponer los principios básicos de la Cristiandad, como lo era el de la

---

571. Verdross, Alfred, *op. cit.*, pp 38-39.

supremacía petrina. La "impia foedera", las relaciones con los infieles, se efectuaban sin acudir a la idea de un terreno "neutral" –que dijera Carl Schmitt–, aséptico o meramente "natural". Antonio Truyol y Serra, en tren de encontrar antecedentes para la tesis salmantina, ha publicado algunos documentos intercambiados entre el rey Jaime II de Aragón y el rey Abén Yucéf de Marruecos, o una carta del Papa Gregorio VII al rey de Mauritania, Anzir, del año 1076, de claro corte diplomático. Álvaro D'Ors señala que se trata de excepciones, y que:

> "Es natural que cuando un príncipe cristiano o el mismo Papa tiene que relacionarse con un jefe infiel, procure soslayar la idea de la Comunidad Cristiana e invoque principios que puedan ser comunes. Eso se suele llamar habilidad diplomática, y así lo reconoce Truyol. Pero es curioso que en tales casos excepcionales no puedan liberarse de invocar la ley de Dios, y los Evangelios y San Pablo, y hasta la comunidad, en cierto modo, de religión. Creo, sinceramente que ese lenguaje está muy lejos del terreno neutral del «ius peregrinandi». Creo que se fuerza la realidad de las cosas cuando se quiere ver una continuidad ideológica entre estos documentos y la neutralización de Vitoria"[570].

Es obvio que la lección que arroja el Derecho Diplomático Medieval es bien distinta de las posiciones vitorianas antipapales. Bastaría con pensar en el caso del traspaso del reino de Navarra de dependencia francesa a la corona española por disposición pontificia, para caer en la cuenta de la extensión aceptada de esa primacía jurisdiccional. O, en el otro ejemplo que no debió escapar a la atención de los autores españoles. Nos referimos al de las islas Canarias. Porque no hay que olvidar que en el mismo año 1492, la Palma de la Gran Canaria fue ocupada por la expedición que capitaneaba Alfonso Fernández de Lugo. A raíz de esa expedición se instrumentaron las "capitulaciones", y "adelantazgos", los que después, se emplearían en Améri-

---

572. Louter, J. de, *Le droit international public positif*, 2 vols., Oxford, 1920, *cit.* cfr. A: Goebel, Julius, H., *op. cit.*, p. 79; Nyus, Ernest, *Droit international et politique. La ligne de démarcation d'Alexander VI*, EN: "Revue de Droit Internationale et de la Legislation Comparée", vol. 27, París-Bruxelles, 1896, p. 474; Bonfilis-Fauchille, *Traité de Droit Internatinale Public*, t. I, 2a.

ca. Además de recordarse que los "guanches", indígenas isleños no conocían el cristianismo –a diferencia de los moros africanos, que lo rechazaban–, por

---

parte, p. 685, n. 538; Stadmüller, Georg, *Historia del Dercecho Internacional Público,* Madrid, Aguilar, 1961, p. 134; Ehler, Sidney Z., *op. cit.,* p. 119; Hidalgo Nieto, Manuel, *La cuestión de Las Malvinas, contribución al estudio de las relaciones hispano en el siglo XVIII*, Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 1947, pp. 121, 125.

Derechos hispanos en particular

lo que fueron intimados con un "Requerimiento" similar al que redactara para las Indias el doctor Juan López de Palacios Rubio. Documento, por lo demás, análogo al "Reglamento" que empleó Pedro Álvarez Cabral, en la expedición portuguesa a las Indias Orientales. Sin que a ninguno de esos actos se extendiera la "controversia" autocrítica que suscitarán los salmantinos de los títulos del dominio americano.

En síntesis: que el Derecho Diplomático del Medioevo, desde su ángulo, contribuía a fortalecer la concepción unitaria de la Cristiandad. Como dice el catedrático internacionalista de la Universidad de Viena, Alfred Verdross:

> "Las recientes investigaciones de Paradisi, Balladore Pallieri y Vismara ha demostrado documentales que las raíces de nuestro DI (Derecho Internacional) llegan hasta la temprana Edad Media (Nota: Paradisi intenta, además, demostrar que el DI medieval se relaciona con el «jus gentium» romano, no sólo conceptualmente, sino también históricamente...). Cierto es, asimismo, que el Papa apareció muy pronto como el órgano central de la comunidad medieval de los Estados. Sin embargo, el DI «moderno» no surgió hasta que no se produjo una «descentralización» del Sacrum Imperium. Mas, como quiera que la nueva comunidad de Estados seguía dominada por la idea de la unidad cristiana, se la designó como res publica christiana o res publica sub Doe, o simplemente como una civitas. Subsistía en ella la convicción que obligan no sólo a los individuos, sino también a los Estados"[571].

La discreción de Verdross la comparten muchos otros juristas. En 1492, escribe el profesor J. de Louter, "El Papa era considerado universalmente como soberano legítimo de los mares e islas, disponiendo de su placer del derecho de los navegantes sobre los territorios descubiertos por ellos". A lo que añade el internacionalista norteamericano Julius Goebel: "las concesiones papales, con respecto a las tierras del Nuevo Mundo,

573. Goñi Gaztambide, José, *op. cit.,* pp. 141-157.
574. Ver: Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, pp. 176-177, nota 14.

basada en el derecho de la Santa Sede de obtener la conversión de los paganos, tenían fundamento en el derecho canónico, que a su vez contaba con un reconocimiento implícito en la jurisprudencia secular". El profesor de Bruselas, Ernest Nys, sostiene que la idea dominante "era que los países de los paganos e infieles pertenecían a la nación cristiana que los descubriese". El tratadista francés Fauchille expone que el Tratado de Tordesillas (7 de junio de 1494), entre España y Portugal, fue "consecuencia de una donación gratuita consentida por el Papa que era considerado como el dueño por voluntad divina, la adquisición de territorios se encontraba así, durante ese período, realizada de una manera derivada más que de un modo originario". En la "Historia del Derecho Internacional Público" de Georg Stadtmüller, se asevera que con la Bula de 1493: "mediante la investidura pontificia solicitada, la pretensión política de la corona española recibía su sanción jurídica internacional". El internacionalista irlandés Sidney Z. Ehler observa que el Derecho del Descubrimiento tuvo "una base puramente medieval", ya que:

> "Formaba parte de las atribuciones papales internacionales de la Edad Media el confirmar y legalizar toda adquisición hecha por los príncipes que viniera a incorporarse a la órbita territorial de la Cristiandad occidental, especialmente las tierras conquistadas a infieles y paganos".

Por todo lo cual, bien puede resumir el jurista español Manuel Hidalgo Nieto que: "el carácter de concesión de soberanía de la bula no era impugnado por nadie en aquella época... el principio de las bulas pontificias como fundamento de la soberanía española sobre el territorio americano, era universalmente admitido en los últimos años del siglo XV y a lo largo del siglo XVI"[572].

Si eso es así, como lo es, resulta claro que no había necesidad alguna de inventar nuevos derechos para explicar el dominio americano.

1. España y cristiandad

575. D'ors, Álvaro, *De la guerra*, etc., pp. 126 y nota 1, 127, 128.
576. D'ors, Álvaro, *De la guerra*, etc., *cit.*, p. 128.

En España, salvo la zona pirenaica, no se desarrolló el feudalismo europeo, y aun el vasallaje se fundaba más en la amistad y fidelidad ("fideles") que en la concesión de feudos o beneficios.

La región castellana vivió durante la Edad Media su gran guerra de Reconquista, desde Don Pelayo hasta los Reyes Católicos. Esta situación hizo que Castilla tuviera su propia Cruzada de la fe, especialmente con las campañas contra los almohades, por concesión del Papa Inocencio III, con las indulgencias particulares de las Cruzadas oficiales. Ese estricto carácter tuvieron las conquistas de Alfonso IX y de Fernando III[573], que corrieron parejas con las de Jaime I el Conquistador de Aragón.

Tal autonomía –por peculiaridad jurídica y por cruzada propia– engendró (en León en especial) la idea de una eximición imperial. Hasta hubo un "Imperio Leonés", con abundante literatura y escasa concreción real y jurídica. Debe recordarse al respecto que las difundidas teorías de don Ramón Menéndez Pidal ya han sido suficientemente criticadas por Alfonso García Gallo[574], como para detenerse en este asunto. Pero, aunque incierto el mito leonés, contribuyó al desapego hispano por el Imperio Cristiano. Lo verdadero es que España no podía reclamar un estatuto de eximición como el que gozaba Francia. No obstante, sino de "jure", al menos de "facto", los españoles se sintieron eximidos del Imperio.

Esa percepción equivocada aparejará funestas consecuencias, que, por lo común, los historiadores españoles se niegan a reconocer. Una de ellas, la impugnación que hará Vitoria de la jurisdicción imperial como título del dominio americano. Acerca de lo cual comenta Álvaro D'Ors:

> "No era extraño que un español hablase así, pues, la verdad sea dicha, los españoles jamás sintieron el mito del Imperio universal (el mismo P. Andrés Marcos reconoce la impopularidad de este título que Vitoria combate). España... no concibió jamás la supervivencia ni la necesidad de conservar la fórmula del Imperio. Esta misma resistencia de España a la idea del Imperio se expresa muy claramen-

---

577. Carreras y Artau, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV,* Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1943, t. 9, 11, p. 541.

te en otra actitud tan constante como significativa: en la resistencia ante el Derecho común. Pues el Derecho común es precisamente la forma de unidad jurídica en que se apoyaba la unidad política del Imperio; el Derecho común era el Derecho romano del Nuevo Imperio, del Sacro Romano Imperio. Y esto de que todo el Imperio viviese un mismo Derecho, eso nunca fue del gusto del espacio. Por eso España, en realidad, no ha tenido Derecho común; por eso los legistas que venían de Bolonia –los «bolonios»– se vieron en España rodeados siempre de fama impopular. Con la misma repugnancia se ha sentido auténticamente europea... Al afirmar Vitoria que el Emperador no es un «dominus Orbis», no hace más que señalar uno de tantos momentos de protesta, de repugnancia del eterno español ante la idea del Imperio"[575].

Popular o impopular, también la verdad sea dicha, tal actitud separatista no merece el menor elogio. Antes de ser un Principio político, la Unidad de Occidente fue una necesidad y, luego, un beneficio. Marginarse de ella era, asimismo, privarse de los bienes espirituales y culturales que dispensaba la "Republica Christianorum", o recibirlos de modo periférico. Significaba introducir un dato mental deficiente que, hasta podría dar como resultado la amarga paradoja que el mismo D'Ors acota: de que el rechazo de Vitoria se produce:

"en pleno apogeo político de España cuando se da la felicísima coincidencia *de que el Rey de España* es precisamente el *Emperador titular* y en sus monedas campea la pomposa leyenda «Carolus semper Augustus, orbis dominus»"[576].

Absurdo total, precipitado ácido del separatismo, del localismo de campanario de los Reinos de Taifa, *con sus* ridículas "autonomías" (que al presente el novelista Vizcaíno Casas burla con el epíteto de "autonosuyas"; y que don Carlos Pereyra, respecto de los catalanes satirizara genialmente en su precioso ensayo "La nostra nacionalitat"...).

---

578. Santo Tomás de Aquino, Del Gobierno de los Príncipes, Bs. As., ed. Cultural, 1945, t. II, pp. 42, 44, 45-46.

Registrado el dato, apresurémonos a indicar que no todo lo ibérico se movía en ese regionalismo cerril.

No mucho antes de que Vitoria negara la jurisdicción imperial, el Cardenal Juan de Torquemada, O.P., en contestación a Rodrigo Sánchez de Arévalo, había escrito su "Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum Romanorum", con diez tesis imperiales. Él había explicado a los españoles, con toda corrección, el significado y alcance de la "traslatio imperiit" (de los romanos a los francos y de éstos a los sajones, por obra de la Iglesia), que asociaba y coordinaba el Imperio con el Papado. Acerca de lo cual refieren los Carreras y Artau:

> "Según Torquemada, el poder imperial tiene sus cimientos en el derecho natural y es de origen divino. El Imperio romano encarnó históricamente este poder; y, si bien no se constituyó sin el empleo de la fuerza, fue legitimado posteriormente por la sabiduría de que dieron muestras los romanos en el gobierno de los pueblos. Los emperadores de Roma fueron y son legítimos poseedores del Imperio y señores del mundo. Los reyes y sus pueblos les están sujetos «de jure». Su designación por elección les confiere un título más justo que el simple derecho de herencia. Sentados tales principios, Torquemada concede, no obstante, que España y Francia son «de facto» países independientes del Imperio. La razón de este hecho se halla en el abandono que los propios emperadores hicieron de su poder en dichos países, por no haberles ayudado a expulsar a los infieles"[577].

Quienes insisten en presentar a Vitoria como un discípulo o continuador del gran escolástico Torquemada, tienen que silenciar esta cuestión. Porque, en efecto, Francisco de Vitoria, en su "Relección de Indis", colocará como primer título "ilegítimo" el del dominio imperial. Su primera conclusión será que: "El emperador no es señor de todo el orbe", porque su dominio no proviene del derecho divino ni del natural. Olvidaba, cuando menos el capítulo doce del Libro V de la "Ciudad de Dios" de San Agustín ("Por qué costumbres de los romanos y por qué causa se dignó prestar su auxilio para aumentar el Imperio el Dios verdadero"), o el capítulo décimo

579. Llorca, García Villoslada y Montalbán, *op. cit.,* II, pp. 321, 322-323.

del Libro I del "Gobierno de los Príncipes" de Santo Tomás de Aquino, con el elogio del Imperio Romano. Por cierto que, del mismo modo que Vitoria no entendía la jurisdicción imperial tampoco comprendía la potestad petrina, creyendo que ella sólo reposaba en la supuesta "Donación" de Constantino. Sobre lo cual también le hubiera sido útil leer a Santo Tomás de Aquino, quien señalaba que el emperador Constantino "se allanó en el dominio al Vicario de Cristo, el bienaventurado San Silvestre, a quien esto de derecho se debía... Y en esta acción de Constantino se juntó el Reino espiritual de Cristo al temporal". Desde entonces, continuaba, los emperadores "reverenciaron la Iglesia Romana como si ella tuviese el Principado, sin tratar que fuese respecto del dominio espiritual o del temporal, como lo define el Santo Concilio Niceno". Allí, Santo Tomás tiene a la "Constituto Constantini" como genuina; mas, si no lo hubiera sido, la argumentación no se afectaba, por ser una "restitución" de Derecho Divino. Lo que, además, reforzaba con la "Traslatio Imperii", al decir: "pasó el imperio de los griegos a los Alemanes, en la persona del magnífico Príncipe Carlos (Magno); en la cual acción se muestra bastante cómo la potestad del imperio depende del Papa". Criterio que reitera para la mudanza imperial operada con Otón III[578].

Claro que el secesionismo hispano, teorizado por Vitoria, quería negar jurisdicción tanto al Emperador como al Papa, para poder levantar "cabeza de ratón". No podían olvidar ese tipo de españoles que en tiempos del gran pontífice Gregorio VII, se les habían hecho llegar alguna "ayuda-memoria". Así, el 30 de abril de 1073, Hildebrando al dirigirse a los nobles franceses instándoles a que secundaran la Cruzada contra los moros en España, les exponía:

> "No se os oculta que el reino de España fue desde antiguo jurisdicción propia de San Pedro, y aunque ocupado tanto tiempo por los paganos, pertenece todavía por ley de justicia a la Sede Apostólica solamente y no a otro mortal cualquiera".

---

580. Sánchez-Albornoz, Claudio, *Los reinos cristianos españoles hasta el descubrimiento de América*, Bs. As., Depalma, 1979, pp. 80, 81.

Y, más directamente, les escribía a los príncipes de España, el 28 de junio de 1077:

> "Además queremos notificaros una cosa que a nosotros no nos es lícito callar, y a vosotros os es muy necesaria para la gloria venidera y para la presente, a saber, que el reino de España, por antiguas constituciones, fue entregado en derecho y propiedad a San Pedro y a la santa Iglesia romana. Lo cual hasta ahora ha sido ignorado a causa de las dificultades de los tiempos pretéritos y por cierta negligencia de vuestros predecesores. Pues luego que ese reino fue invadido por los sarracenos y paganos, y se interrumpió –por la infidelidad y tiranía de éstos– el servicio que solía tributar a San Pedro, empezó juntamente a perderse la memoria de los hechos y los derechos... Hemos cumplido, por la gracia de Dios, con lo que pertenece a nuestro oficio y la justicia reclama...Vosotros veréis qué es lo que os corresponde hacer"[579].

Lo que hicieron los reyes, y luego de ellos gran parte de los teólogos, juristas e historiadores españoles, es bien sabido: dar la callada por respuesta, instalar la campana pneumática del silencio, y, cuando podían, recusar toda la potestad petrina para que no se afectara su propia soberanía. Razón subjetiva, psicológica, que también explica (no justifica) por qué habiendo recibido del Papa la donación de América, después de instalados en el Nuevo Continente, negaran la plenitud de la potestad pontificia, con igual "felonía" que los ingleses respecto de Irlanda. O, sea, intentaron tapar el cielo con un harnero.

Porque había un reino de la España donde el conocimiento del vasallaje feudal papal era inexcusable. Aludimos al Reino de Aragón, expresamente enfeudado a la Santa Sede por el rey Pedro II en momentos de las campañas de Simón de Montfort contra los albigenses. Más tarde, en 1282, por la cuestión de Sicilia, el rey Pedro III intentó la ruptura unilateral de lo pactado. Recuerda don Claudio Sánchez Albornoz que:

---

581. Del Arco, Ricardo, *Fernando el Católico, artífice de la Espada Imperial*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1939, p. 293.

> "La ocupación de la isla (de Sicilia) le enemistó con el Papado y con Francia. Martín IV le excomulgó y otorgó a Felipe III la investidura de su reino. Un ejército francés entró en Cataluña. Pedro III resistió la excomunión y la invasión. La escuadra catalana derrotó a la francesa, la peste diezmó a los invasores, el rey de Francia murió en Cataluña y no mucho después el de Aragón (1285). Su hijo Alfonso, deseoso de hacer la paz con la Iglesia, firmó el *Tratado de Tarascón* (1291): el Papa revocaba la donación de sus reinos a Francia y él se comprometía a abandonar a su hermano que reinaba en Sicilia. El mismo año le sucedía éste. Poco después, Jaime II (1289-1326) firmaba el *Tratado de Agnani* (1293): el Pontífice le otorgaba la investidura de Cerdeña y él guerrearía con su hermano Fádrique y su madre hasta obligarles a devolver Sicilia a la Iglesia. Llegó en verdad a luchar contra ellos, pero al cabo se volvió a Cataluña y la Casa de Aragón logró vencer a los angevinos y afirmarse en Sicilia"[580].

Formalmente, recién en el año 1416 –76 años antes del Descubrimiento–, la Corona Aragonesa pudo sustraerse a la obediencia al Papa (Benedicto XIII), que jurara observar en 1204 (al Papa Inocencio III). En ese reino, pues, al menos no podía ser ignorada la supremacía papal.

En realidad, la nesciencia respecto de la comisión petrina era imposible en cualquier parte de España a la época en que fray Francisco de Vitoria niega su existencia. Decimos esto porque el 25 de julio de 1512 el ejército español al mando del Duque de Alba entró en Pamplona y ocupó el reino de Navarra. Lo hizo ante la huida de sus reyes Catalina y Juan

---

582. Boissonnade, P., *Histoire de la réunion de la Navarre a la Castille*, pp. 357-362, *cit.* por: Pradera, Víctor, *Fernando el Católico y los falsarios de la Historia,* Madrid, 2a. ed., 1925, pp. 277-278. Lamentablemente, el gran mártir tradicionalista de don Víctor Pradera, a cuyo esfuerzo investigativo se debía el conocimiento del texto exacto de la Bula de, Julio II, se extraviaba en la interpretación doctrinaria de esos textos. Él, como tantos otros ilustres españoles, confiaba demasiado de las teorías del "teólogo vasco" Francisco de Vitoria, que era burgalés y de ascendencia judía.

d'Albret, pro-franceses quienes habían sido excomulgados y depuestos de sus tronos por el Papa Julio II, mediante la Bula "Exigit contumacitim" del 21 de julio de 1512. Por ella, Julio II (Giulano della Rovere) sacaba del derecho público de la Cristiandad (que esto implicaba la excomunión) a esos reyes temerarios que "con contumacia insana se habían obstinado contra el Romano Pontífice, *que está sobre las personas y reina plenísimamente y ha recibido de Dios toda potestad en la tierra*", provocando con ello escándalo "in Sancta Catholica Ecclesia et universa christiana republica". Los historiadores anticlericales españoles de los siglos posteriores, que no han pensado por cierto en devolver Navarra a Francia, atribuyen esa anexión a la astucia o a la fuerza del Rey Católico Fernando. Sin embargo, no es lo que él dijo en su testamento, al legar Navarra a su hija Juana y a su nieto Carlos:

> "el cual reino, por el notorio cisma conspiraba contra la persona del Sumo Pontífice y Sede Apostólica y contra el patrimonio de aquélla, que fueron declarados por cismáticos el rey don Juan y la reina doña Catalina, que entonces poseían el dicho reino, y como bienes de cismático, requeridos por nuestro muy Santo Padre Julio II, de buena memoria, lo hubimos, de conquista y nos *fue adjudicado y dado el derecho de aquél*"[581].

Ese era el "justo título" suprahistórico, de derecho divino –análogo al otorgado por las Bulas Alejandrinas sobre América–, y no el de conquista u ocupación. Que, curiosamente, ninguno de los salmantinos impugnó, al modo como lo hicieron con el título de la donación indiana.

Y es a raíz de la anexión de Navarra que el historiador francés Boissonnade recuerda que, a diferencia del galicanismo de su país, en España se respetaba la potestad pontificia:

> "La tradición española, las ideas españolas respecto del poder de los Papas sobre los Reyes y del valor de las excomuniones diferían completamente de la tradición y de las ideas francesas. Los diplomáticos y publicistas de uno y otro lado no se han comprendido

583. Minguijón, Salvador, *op. cit.,* pp. 66, 67.

> siquiera. Para los contemporáneos de Fernando, y aun para los sucesores hasta mediados del siglo XVIII, la autoridad de la Santa Sede era indiscutible. El Derecho de los Papas a disponer de las Coronas ha sido admitido durante mucho tiempo en España... Los mismos Reyes de Navarra no protestaron contra la doctrina teocrática; parece que admitieron la soberanía temporal del Papa. Para salvar la independencia del Bearn, amenazada por Luis XI, apelaron al Papa, y a la Corte de Roma se dirigieron también para obtener la restitución de ese Reino cuando fue conquistado por Fernando. Reconocieron así la soberanía de la Iglesia Romana. Lo prueba, además, que en 1500 enviaron a su consejero Juan de Beaumont a prestar el juramento de obediencia a Alejandro VI. Este mismo juramento ofrecieron prestar a León X en 1513, en 1514 y en 1515, afirmando que venían obligados a ello por el Reino de Navarra y el país de Bearn. Llamaban a estos dominios «feudos» de la Santa Sede, y se calificaban a sí mismos de «vasallos del Papa». En efecto, los Reinos españoles conquistados a los musulmanes, eran considerados como *dependientes de la Iglesia Romana,* y los Reyes de Castilla, como los de Navarra, desde el reinado de Alfonso III, es decir, desde el siglo X, prestaban homenaje al Soberano Pontífice. Colocándose en el punto de vista de la doctrina teocrática admitida en la España del siglo XVI, y, sobre todo, considerando este punto especial, que Navarra era estimada como un feudo de la Santa Sede, el Papa podía privar a la dinastía d'Albret de la Corona y atribuirla al Rey de Aragón, por crimen de *felonía,* es decir, de cisma o de herejía"[582].

Si eso era así, objetivamente, el lector contará con un buen punto de referencia para mensurar la conducta de los teólogos y legistas de Salamanca que negaron la jurisdicción universal del Emperador y del Papa.

Por nuestra parte creemos que sólo la mala conciencia ibérica podía inclinarlos a semejante negativa. No es probable imaginar un error involuntario o de buena fe. Y, como castigo paradojal a esa interesada renuencia ante los fueros de la Cristiandad, se hallaron con la circunstancia de contar con un Papa español (Alejandro VI, Rodrigo Borgia) y con un emperador español (o hispanizante: Carlos V). Esto es lo que aprecia-

mos desde una perspectiva americana, bien distante del malevolente mirador hispánico.

2. Hitos del derecho castellano

La amnesia política parcial de ciertos españoles respecto de la "Res Publica Christianorum", obtuvo su corrección jurídica gracias a la obra monumental del rey Alfonso X de Castilla. Merced al "Código de las Siete Partidas" del Rey Sabio, se recepcionó en Castilla el derecho común civil de la Cristiandad, es decir: el Derecho Romano con sus modificaciones canónicas. Así se basó, científicamente, el Derecho Hispano.

Veamos, pues, de modo esquemático, los jalones principales de ese orden jurídico local.

En el tiempo visigótico se rigió España por el *"Liber Judiciorum"*, más conocido como "Fuero Juzgo", obra común del rey Recesvinto y del obispo Braulio de Zaragoza, que el Concilio VIII de Toledo (año 654) ordenó en doce libros. Esta legislación unificaba el fuero para los godos –que hasta entonces se regían por el "Breviario" de Alarico– con el de los hispanorromanos, que seguían el "Corpus Juris Civile" de Justiniano. En su versión romance el Fuero Juzgo continuó rigiendo la España cristiana en la época de la Reconquista. A nuestros fines, de él nos interesa el contrato de donación, que estaba legislado en el libro V, título II, y que no exigía la "traditio" o entrega material de la cosa donada, distinguiendo las donaciones hechas por el Rey, de las hechas por particulares[583].

Las Colecciones Hispanas, del Derecho Canónico, sancionadas por los Concilios Toledanos, bajo el influjo del pensamiento de San Isidoro de Sevilla, implicaban una especie de separatismo. Esto se corrigió con la obra centralizadora del Papa Hildebrando, quien las reemplazó por la "Decretales", comunes a toda la Iglesia Romana.

Cuando la reconquista de Toledo por el rey Alfonso VI (año 1085), se sustituyó el rito hispano o mozárabe por el rito latino, lo que abrió el camino para la recensión del derecho común romano.

---

584. Minguijón, Salvador, *op. cit.*, p. 359.

Entre tanto, los vacíos legales o lagunas del derecho eran cubiertas por una serie de normas de Derecho Consuetudinario, como las llamadas "Cartas-Pueblas" o Fueros municipales.

Sin perjuicio de esas reglas de costumbre, el rey Alfonso X "El Sabio", sancionó una legislación de tipo general, compuesta por:

1. el *Fuero Real,* de 1255
2. el *Espéculo*
3. las *Siete Partidas,* de 1263

El código de las Partidas, de clara inspiración romana y canónica, alcanzó fuerza legal a través del Ordenamiento de Alcalá, de 1348, promulgado en las Cortes de Alcalá de Henares por el rey Alfonso XI. A su vez, la interpretación jurisprudencia del Fuero Real, se hizo mediante las *Leyes de Estilo.* Todas esas normas conformaban el orden jurídico castellano, en la zona libre de musulmanes, hasta la época moderna.

El derecho moderno apareció con la Ordenanza de Madrid, de 1499, por la que se daba autoridad cierta en materia civil a los dictámenes de los legistas boloñeses Bartolo y Baldo, y en materia canónica a las oponiones de los decretalistas Juan Andrés y el abad Panormitano.

Por desgracia, poco duró ese criterio unificador, ya que en 1505, por las *Leyes de Toro, se* derogó la Ordenanza de Madrid, viviéndose algunos años de incertidumbre jurídica. A lo que quiso poner término la sanción de la *Nueva Recopilación* de las leyes de España, de 1567, obra del rey Felipe II, que tomó por modelo el Ordenamiento de Montalvo (u Ordenanzas Reales de Castilla, del año 1484). Esa codificación estuvo vigente hasta el año 1805, en que se aprobó la *Novísima Recopilación* de las leyes de España (normas que a su turno, sirvieron de fuente inspiradora de la "Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias" de 1681, vulgarmente conocidas como "las Recopiladas", y de la "Novísima Recopilación" de las leyes de Indias, del año 1812, que no se aplicó, en razón del proceso autonómico americano).

Debe aclararse que se trataba estrictamente de "recopilaciones" de normas jerarquizadas para su aplicación; pero no de "codificaciones", en el

---

585. Minguijón, Salvador, *op. cit.,* p. 148.

sentido moderno racionalista. Por eso, subsistían como derecho supletorio el Ordenamiento de Alcalá, los Fueros Municipales, el Fuero Real y las Siete Partidas. Multiplicidad jurídica que pudo verse agravada durante el hiato operado en la vigencia de la Ordenanza de Madrid, las Leyes de Toro y la Nueva Recopilación. Esto generó, en el decir de Salvador Minguijón, una suerte de incertidumbre, y de "numerosas dudas, debidas tal vez, en parte, a la cavilosidad de los comentaristas"[584]. Lo que podría servir de excusa explicatoria para las arguciones de Vitoria y los salmantinos. Como a ellos no les tocó vivir en un período de auge jurídico, les fue fácil establecer el predominio de los moralistas desbordados hacia el terreno del derecho positivo.

De todas maneras, como veremos, subsistían pautas jurídicas sólidas, para entender el Derecho del Descubrimiento.

3. Las partidas

El derecho medieval castellano se centra en las "Siete Partidas" de Alfonso el Sabio. De ellas, lo primero que rescatamos es el tópico de los derechos reales y de los contratos reales.

Para entender mejor el problema que se suscita hay que comenzar por señalar las características del Derecho Germano (traído por los visigodos) sobre la propiedad:

> "La distinción entre propiedad y posesión, de que tanto cuidó el Derecho romano, no era conocida en el antiguo Derecho germánico. Lo que se tenía en cuenta era el hecho externo, visible y notorio de la posesión...Tampoco se distinguía este derecho y que podríamos llamar posesión propiedad, de otros derechos reales. La propiedad, que para los romanos era un *señorío,* para los germanos era un *disfrute*. Tratándose de cosas muebles, corresponde al que las tiene en su poder; tratándose de inmuebles, al que ejerce su aprovechamiento. No hay que hacer

---

586. Minguijón, Salvador, *op. cit.,* pp. 150-151, 152.

587. Carle, Ma. del C., de Fauve, Ma. E. G., Ramos, N. B. de Forteza, P. y Las Heras, I. J., *La Sociedad Hispano Medieval. Sus estructuras*, Bs. As., Gedisa, 1984, pp. 51, 54.

diferencia de fondo entre la propiedad y los derechos sobre la cosa, que los romanos llamaron «jura in re aliena»... Para designar este derecho sobre las cosas se empleó la palabra germánica «gewere»; en las fuentes latinas del derecho se usó el término *«investidura» o «vestidura»* en las fuentes francesas y en algunas italianas el de «saisine»".

"En la transmisión de la propiedad los germanos no separaban *el título y* la tradición *o entrega de la cosa*. No concebían que uno se obligase primero a entregar la cosa y después, en otro acto, transfiriese la propiedad. No había más que un acto, en el cual se prestaba el consentimiento y se transfería de hecho la cosa"[585].

Estas confusiones germánicas deberán ser tenidas muy presentes, puesto que persistieron tanto en el derecho hispánico como en el europeo de la época. Precisamente, las Partidas, de impronta romana, intentaron aclarar el problema dominial:

"En las Partidas se considera el dominio como *señorío* y se dice que «señorío es poder que home ha en su cosa de facer della o en ella lo que quisiere: segund Dios e segund su fuero». Esta noción para las Partidas es genérica, pues comprende distintas clases de señorío. Una de ellas es el derecho de dominio o de propiedad, que es «poder que ome ha en las cosas muebles, o rayz deste mundo en su vida: e después de su muerte passa a sus herederos, o a aquellos a quien la enagenasse mientras biuesse» (Part. 3a., 28, 1)".

"De la posesión dicen las Partidas (3a., 30, 1) que «según digeron sabios antiguos posesión es tenencia derecha que ome ha en las cosas corporales con ayuda del cuerpo e del entendimiento»".

"Distinguen después dos clases de posesión: natural y civil. La primera consiste en tener la cosa corporalmente, estando en la casa, castillo o heredad, si de estas cosas se trata. La posesión

---

588. Giménez Soler, Andrés, *La Edad Media en la Corona de Aragón Barcelona*, Labor, 1930, p. 319.

589. García de Valdeavellano, Luis, *Curso de Historia de las Instituciones Españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 423-424.

> civil existe cuando alguno sale de la casa, heredad o castillo u otra cosa semejante no con ánimo de abandonarla, sino porque no puede estar siempre con ella".
> "Modos de adquirir son la ocupación, la accesión y la prescripción...".
> "El *justo título* es un título tal, que por él adquiriríamos el dominio (mediante la entrega de la cosa), *si procediese del verdadero dueño de la cosa con facultad de enajenarla"*[586].

Por cierto que se trata de conceptos jurídicos del ámbito del Derecho Privado; pero, como veremos, con gran incidencia en el Derecho Público. Pues resulta que el "dominium" (propiedad) se inibrincó con el "imperium" (potestad, soberanía). Se hablaba de "dominium publicum" y de "dominium regale". Así como se entendía que el dominio del Emperador podía ser personal ("patrimonium"), o del Estado ("fiscus"), y la "Corona" contaba con su propio patrimonio, diverso del real y el fiscal.

En cuanto al dominio propiamente dicho, en el derecho ibérico existían los dominios reales o territoriales de la Corona o "Patrimonio Regio", los dominios señoriales, los del "dominus terrae", los de las villas, "senior civitatis", y los de los particulares. En principio, el "dominus" se traduce por "señor" o dueño, sin que ello implique señorío jurisdiccional, el cual supone desmembración territorial e inmunidad legal[587].

En lo tocante al "imperium", como es sabido, este es un concepto que proviene de Roma clásica, del poder de mando atribuido a los magistrados superiores. Luego, el general victorioso o "imperator" se constituye en magistratura vitalicia (como "Princeps", primer ciudadano del Estado, y como "Augustus", primera autoridad religiosa). Todo queda bajo su superior poder de mando, o "maius imperius", al tiempo que es "sacratissimus dominus", o sea: dueño del Estado y de sus pertenencias.

La noción central de la "regia potestas" y supremo poder de mando pasa al Medioevo, favorecida por la teoría del Principio de Unidad, de la monarquía única ("unicus principatus"). Varias de las tierras públicas como eran las "tierras de San Pedro", o sagradas, como vgr., se consideraban las tierras de misión en las Cruzadas, quedaban fuera del comercio del derecho privado, y sometidas a "imperium".

En el caso español, en los reinos aragoneses, el concepto feudal, asociativo del poder y de la tierra, fue más intenso. Subraya Andrés Giménez Soler este carácter de "propiedad inseparable de la autoridad", que a su entender es la base de la sociedad orgánica antiindividualista medieval[588]. En cuanto a los reinos castellanos, Luis García de Valdeavellano plantea estos matices:

> "La Monarquía no fue en los Estados de la Reconquista una Monarquía patrimonial, como no lo había sido en el Reino hispano-godo, en cuanto el Rey no era el «dominus» o dueño del Estado, ni el poder del Monarca sobre territorio y pueblo se concibió como el poder dominical que se tiene sobre un patrimonio, si bien la influencia de las ideas feudales, inspiradas en regias de derecho privado, hiciera que los Reyes tendiesen a considerar la potestad regia como un poder patrimonial y procediesen a veces en el ejercicio de su autoridad política de acuerdo con esa tendencia, que por otra parte, se veía favorecida por la confusión que el sistema feudal y el régimen señorial habían introducido en las nociones de «poder político» y de «dominio». Pero en los Estados hispano cristianos de la Edad Media tales nociones nunca llegaron a identificarse y el Monarca, en cuanto «Señor natural» de todo el Reino (territorio y súbditos), estaba investido de un poder que no era dominical, *sino político* («*potestas* regia», «imperium»), aunque a este poder se añadiese el de «dominus» o dueño de aquellos dominios territoriales o «señoríos» directamente sometidos no sólo a su poder como Rey o Príncipe, sino a su potestad señorial («realengos», «honores regales»), es decir. a su dominio como «señor» de los mismos"[589].

Matiz diferencial muy interesante, propio de una Monarquía que no conseguía ser absoluta, y que evitaba los equívocos comunes medievales entre "dominium" e "imperium". En Castilla al menos, entonces, no se justificaba nunca la identificación entre propiedad privada y soberanía o dominio eminente. Error en el que incurrieron, como ya sabemos, los moralistas de la Escuela Salmantina.

En cuanto al patrimonio personal de los Reyes, lo que modernamente sería el dominio privado del Estado, nos interesa ahondar en el tema

de la donación. García de Valdeavellano, explica cómo se componía ese patrimonio real y cómo se vinculaba la donación con él:

> "El Patrimonio regio lo constituían los dominios territoriales de la Corona, bajo administración directa del Rey y de sus oficiales, o sea, los territorios de «realengo», como se decía en León y Castilla, o el «Honor del Rey» («honor regalis»), según la expresión usada en Aragón y Navarra. Pero del Patrimonio real formaban parte también otros bienes que eran «*regalías*» del Monarca y que como tales «regalías» se consideraban de su privativo dominio. Este era el caso de los bienes abandonados y sin dueño («bona vacantia») y de las tierras incultas o yermos del Rey («eremus regis»)... en el Reino leonés-castellano ese acrecentamiento del patrimonio real, por causa de la conquista de nuevos territorios, estuvo limitado por las frecuentes donaciones de tierras de los dominios reales a los magnates castellano-leoneses y a las Órdenes Militares".

Como vemos, la donación real era el método usual de formación de los grandes dominios territoriales:

> "A la formación de las grandes propiedades territoriales contribuyeron, sobre todo, las donaciones de tierras del patrimonio regio otorgadas por los reyes a un magnate, iglesia o monasterio, y las donaciones que de sus fincas y campos hacían los grandes y pequeños propietarios a una iglesia o monasterio por la salvación del alma del donante. Estas «donaciones por el alma» («donationes pro anima, pro remedio animae») estaban destinadas a ganar los sufragios de la Iglesia, arraigaron hondamente en las costumbres de la alta Edad Media y fueron el instrumento decisivo de la formación de los grandes señoríos eclesiásticos. Pero estas donaciones trataron de conciliar el anhelo de lograr la salvación del alma con el disfrute sin merma de los bienes terrenales y para ello adoptaron las formas jurídicas de la donación para después de la muerte («donatio post

---

590. García de Valdeavellano, Luis, *op. cit.,* pp. 521, 247, 367, 368.

> obitum»)... y de la donación con reserva de usufructo («donatio reservato usufructu»)".

A su vez, conviene distinguir estas donaciones regias o señoriales de otro tipo de concesiones, más propias del sistema feudal europeo, del pacto de vasallaje. En ese caso se encontraban el "beneficio" o "enfeudación", sobre el que hay que recordar que:

> "Durante el período merovingio, los propietarios de grandes dominios, y especialmente la Iglesia, acostumbraron hacer concesiones de tierras en *precaria,* o sea, por un tiempo determinado, concesiones que empezaron a llamarse «beneficia» porque implicaban una merced, favor o beneficio para el concesionario, y, según Brunner, estas concesiones en «beneficio» habrían tenido un antecedente en las donaciones de tierras del patrimonio regio que los Reyes francos de la dinastía merovingia hicieron frecuentemente a los magnates para mantenerlos fieles a la Corona, donaciones que, conforme al concepto germánico de donación, solamente transmitían al donatario un derecho dominical que no podía ser enajenado sin consentimiento del donante y que revertía a éste en determinados casos... Carlos Martel repartió (los dominios de la Iglesia) entre sus patrocinados, que ya entonces se llamaban «vasallos», pero no en propiedad, en cuanto ésta se siguió atribuyendo a la Iglesia, sino en «precarias» o «beneficios» otorgados a cambio de la prestación del servicio militar de caballería... Así fundidos «beneficio» y «vasallaje» se integrarían en el «feudo» como contrato propio de los Nobles... Esta teoría de Brunner... apenas si tiene en cuenta la evolución social y política que determinó el desarrollo de los vínculos personales de fidelidad y servicio y la generalización de los contratos de feudo... Para Sánchez Albornoz..., el «beneficio» no tuvo sólo su origen en el Reino de los francos, sino también en la España visigoda y no deriva de la «precaria», sino directamente del «*precarium*» del derecho romano... y que se hacía por un plazo determinado de tiempo, muy utilizada, sobre todo por la Iglesia, para ceder el disfrute de los predios de un gran dominio o «señorío»

> a labriegos que los cultivasen en provecho propio a cambio del pago de un censo. Estas cesiones en «precarium» o en «precaria» se hacían en beneficio del concesionario y «beneficium» llegó a llamarse a una «cesión del disfrute de tierras que no fue a cambio del pago de un censo o renta, sino de la prestación de servicios, sobre todo del militar, pero que a la muerte del cesionario no se trasmitía a sus herederos y que se extinguía al morir el concedente»"[590].

Como fuere, sea derivada del "precarium" romano, o de la "precaria" franca, ya se advierte que estos "beneficios" feudales eran siempre a plazo y sin dominio pleno. En consecuencia, de bien distinta naturaleza jurídica del contrato real de donación asentado en las Bulas Alejandrinas, que era de carácter perpetuo y otorgador de dominio plenario.

La distinción anterior nos autoriza a inferir que la donación petrina de las Bulas Indianas, es de carácter público, no privado, de "imperium", o dominio eminente y no señorial.

> Al respecto, hay una norma en el Código de las Partidas que parece adecuarse a esta segunda situación. Es la contemplada en la Ley 9, título 1, partida II, la cual disponía que el dominio de las tierras públicas se ganaba:
> "por otorgamiento *del Papa o del Emperador,* quando alguno dellos faze Reyes en aquellas tierras, en que han derecho de fazer".

Si ese es el alcance a dar a la citada regia, se entiende que en Castilla, como en todo el resto de la Cristiandad, en definitiva, el derecho de dominio sobre las cosas públicas dependía de las Altas Potestades, unificadoras y supremas, de esa comunidad occidental de los cristianos en tanto que tales. Bien diverso de los matices existentes en cada reino para la adquisición de la propiedad privada de los bienes.

4. Contrato de donación

Marcada a fondo la diferencia entre el sistema público y el privado, para adquirir dominio por vía de donación, conviene, sin embargo, conocer las características del contrato de donación, en términos generales, puesto que figuras jurídicas de derecho público se vacían e inspiran en las del derecho privado.

Así, pues, en el derecho privado, la donación era, y es, un acto jurídico bilateral, que implica una convención de partes, o más específicamente: un contrato; que, por recaer sobre las cosas, configura un contrato real. La voluntad de las partes se exterioriza con la oferta de una, el donante, y la aceptación de la otra, el donatario, quien debe asentar su consentimiento expreso. El objeto de este contrato es la transferencia a título gratuito –no oneroso– de la propiedad de una cosa. Cual dice el Código Civil Argentino (tributario del derecho occidental):

> "Habrá donación, cuando una persona por un acto entre vivos transfiera de su libre voluntad gratuitamente a otra, la propiedad de una cosa (art. 1789)".

El donante enajena una cosa, mueble o inmueble, que le pertenece en favor del donatario. La donación es una especie dentro del género de las liberalidades, bajo ciertas condiciones. La principal de ellas es que la transferencia sea actual e irrevocable del dominio. Luego es registrar, esto es, que aplicada a cosas raíces debe efectuarse por un acto solemne, de modo que las voluntades de las partes consten de manera especial. Esas son características permanentes, que existieron y existen en el derecho.

Otros caracteres han variado con el tiempo. Las ya enunciadas estaban previstas en el Derecho Romano (Digesto, libro 29, título 5, ley 39). Así pasaron al antiguo Derecho Hispano (Partidas, libro 1, título 4, partida 5'7).

En cambio, una diferencia bien notoria es la referida a la situación de los bienes en el tiempo. Y que llevaría a alguien a cuestionarse cómo el Papa pudo donar a los reyes castellanos islas por "hallar" y tierras por "descubrir", esto es: bienes futuros. La pregunta surge desde la mentalidad moderna conformada por el derecho moderno. En efecto, ya en el Derecho Indiano, posterior a la Conquista se siguió un principio de la

591. Monguijón, Salvador, *op. cit.,* p. 160.

legislación francesa, que también pasó a los códigos; americanos independientes: el de restringir las donaciones a los bienes presentes (Novísima Recopilación de Leyes de Indias, ley 2, título 7, libro 10; Código Napoleón, art. 943; Cód. Civ. Arg., art. 1800). Sin embargo, tanto en el Derecho Romano cuanto en el antiguo Derecho Hispano, se admitían todas las donaciones, las de bienes presentes o futuros (Digesto, libro 35, título 54, libro 8; Partidas, libro 8, título 4, partida 5ª). Con lo cual, conforme al "inter-temporal law", queda solucionada la aparente dificultad.

Otro problema análogo es el vinculado a la "traditio". En este caso, la confrontación normativa se da entre las leyes hispano-visigóticas y las nacidas del "renacimiento" romanista, premoderno. La tradición efectiva de la cosa raíz, en el Derecho Romano clásico, se concretaba entre el "tradens" y el "accipiena", como acto jurídico bilateral y voluntario, bajo formas autorizadas. Como ya lo hemos visto, el derecho germánico las suplía con formas simbólicas. De ese modo, los actos materiales de entrega, que el derecho romano y el moderno prescriben como de rigor, se reemplazaban con tradiciones "fictas". No obstante, también debe recordarse que la tradición real no exige el contacto personal de las partes, y, que además, no hay necesidad de la entrega de toda la cosa con todas sus partes, bastando la de algunas para que la tradición se juzgue realizada. Es decir, de la cosa entendida como universalidad jurídica. A tal efecto, el deslinde o demarcación se tiene como acto suficientemente indicativo de la tradición (doctrina conf. del art. 2384 C. C. Arg.). Por lo cual, en el caso bajo examen, habiendo entrado Castilla por medio de su mandatario Cristóbal Colón en contacto con una parte de la cosa (las islas Antillanas), aun antes de la donación, y habiéndose practicado después el deslinde, en función de la Bula demarcatoria (Segunda "Inter Caetera"), con Portugal (y Tratado de Tordesillas), los requisitos de la

---

592. Miguélez Domínguez, Lorenzo, Alonso Morán, Sabino, O.P., y Cabreros de Anta, Marcelino, C.M.P., *op. cit.*, p. 575, nota al art. 1518, y p. 568, nota al art. 1499.

593. García Trelles, Camilo, *El problema de las Islas Malvinas en su significación jurídica, histórica y diplomática*, en: Universidad Nacional de La Plata, Soberanía Argentina en el Archipiélago de las Malvinas y en la Antártida, La Plata, 1951, p. 192.

594. Zorraquin Becu, Ricardo, *op. cit.,* p. 16. Cfr. cláusula 10ª Testamento de la Reina Isabel I de Castilla; Pragmática Sanción del 9 de julio de 1520, del Rey Carlos I; y libro III, título 1, ley 1ª de la Recopilación de Leyes de Indias del 1080, del Rey Carlos II.

"traditio", en sentido romano o moderno, estaban cumplidos. No obstante que, insistimos, ellos no eran exigidos en el Derecho Hispano, germano, en el cual bastaba con la remisión del documento como tradición simbólica o "ficta"[591].

Ya lo hemos dicho, pero dada la pertinacia recurrente del influjo anglosajón, nos parece oportuno reiterarlo, que lo anterior nada tiene que ver con la "ocupación" de la que habla Vattel. La "ocupación" romana es un modo de adquisición del dominio, originario, unilateral y no derivado, que se aplica a las cosas sin dueño ("res nullius") o a las cosas abandonadas por su dueño ("res derelictae"). Sólo aplicable a las cosas que están en el comercio privado, nunca a las "res extra commercium et extra patrimonium". Además, este tipo de apropiación, no se presume, ni se aplica a los bienes vacantes, que pasan a pertenecer al Estado. Con lo que se ve cuán inaplicable era esa figura jurídica al caso que nos interesa.

También es importante saber lo que disponía el Derecho Canónico sobre la donación. Si los reyes de Castilla y de León podían dar o recibir donaciones de tierras, otro tanto acontecía con el Papa. Sin necesidad de citar las decretales, con sólo tomar como referencia las normas del "Codex" de 1918, se comprueba lo aseverado. El Romano Pontífice, "supremo administrador y Dispensador de todos los bienes eclesiásticos" (art. 1518 Cód. Can.), podía disponer libremente de esos bienes, "sea por actos entre vivos, sea por actos por causa de muerte" (art. 1513 Cód. Can.). En los contratos:

> "Lo que el derecho civil dispone en el territorio acerca de los contratos en general o en especial, tanto nominados como innominados, y respecto de los pagos, se ha de observar, en virtud del derecho canónico, en materia eclesiástica con idénticos efectos, siempre que no vaya contra el derecho divino ni disponga otra cosa el derecho canónico" (art. 1529 Cód. Can.).

Por ello, así como: "Puede la Iglesia adquirir bienes temporales por todos los modos justos de derecho natural o positivo que a otros les

595. Giménez Soler, Andrés, *op. cit.*, p. 258; cfr. Gómez de la Serna, Pedro, *Los Códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, 1847, t. II, p. XI.

están permitidos" (art. 1499 Cód. Can.), se pueden enajenar también bienes inmuebles eclesiásticos (art. 1530 Cód. Can.; a salvo, las reliquias o imágenes preciosas que contengan: art. 1281 Cód. Can.).

En suma: que el Papa "en cuanto supremo dispensador, puede, si la necesidad o utilidad de la Iglesia lo exige, limitar el dominio de los bienes eclesiásticos y, aun trasladarlos a otro", en virtud de su "alto dominio"[592].

Con arreglo a lo cual, podemos concluir sin hesitar que el contrato de donación de América –otorgado por el donante por la Bula "Inter Caetera" Primera, publicada y registrada en el Bulario Pontificio, y notificada a los embajadores y legados de los reinos de cristiandad acreditados en Roma, sin oposición de su parte[593], y aceptado por los Reyes de Castilla expresamente, e incorporado como bien "realengo" por testamento y leyes consecutivas[594], con plena capacidad de ambas partes, y transmitido como queda dicho–, era plenamente conforme con el derecho vigente a la época de su celebración.

5. Religiosidad

Dado que el fundamento último de la Donación Indiana es el Derecho Divino, de donde surge la Potestad Papal para donar, corresponde analizar el Derecho Hispano para ver si en él había alguna norma que se interpusiera con la pontificio. Dicho de otro modo: examinar si el Derecho Hispano de la época era lo suficientemente religioso como para admitir la supremacía papal.

El tópico, aunque casi superfluo, cobra interés académico por la insistencia "autonómica" que pregonan los tratadistas españoles modernos. Conforme a la cual, pareciera que el Rey de Castilla fuera casi como el Presidente de la III República Francesa, esto es, una especie de soberano absoluto y agnóstico que no reconociera ningún tipo de autoridad sobre la suya.

Digamos que, en primer lugar, en Castilla el rey era el "señor natural de sus vasallos", con sujeción al derecho divino. El origen divino de su poder es manifiesto: "Rex Gratia Dei" y "Nutu Dei Rex", es llamado: Rey por la Gracia de Dios y Rey por la voluntad de Dios. Así se titularon todos los reyes del período de la Reconquista. Por eso, la Segunda Partida define:

– “El Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios... *Vicarios de Dios* son los reyes, cada uno en su Reino”.
– “Ca el Señor aquien *Dios tal honrra da,* es Rey, e Emperador, e a el pertenesce, segund derecho, el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente, de govergnar, e mantener el imperio en justicia”.
– “E porende el Pueblo deue mucho pensar en guardar su Rey, lo uno, porque lo han ganado espiritualmente *por don de Dios;* e lo, naturalmente, por razón, e por derecho” (II9., XIII, 25).
– “E esso mismo dixo el Apóstol Sant Pablo: que todo ome deue ser sometido a los Reyes, porque ellos son puestos por mano: de Dios, e el poderío que han, del *lo recibe”* (IIa., XIII, 15).

A lo que añaden las Ordenanzas Reales de Castilla:

“porque el Rey... de *la celestial majestad recibe el poderío temporal*” (II.I, 1).

Alusiones religiosas, claro, que no provienen del Corán, el sintoísmo o el budismo, sino de la religión Católica, Apostólica y Romana, con todos sus dogmas y organización jerárquica.

En cuanto a los reyes de Aragón: “se consideraron todos de derecho divino; todos lo son «gratia Dei» y a veces los documentos consignan que reina N.S. Jesucristo «et sub eius imperio», el monarca terrestre”[595].

Con lo transcripto bastaría para aventar cualquier duda al respecto. Un Estado y un Derecho que se proclamaban católicos, sin caer en herejía o cisma, debían necesariamente armonizarse con el derecho general de la Iglesia y de la Cristiandad.

Sin embargo, los juristas e historiadores hispánicos, luego de ocultar todo lo que pueden los textos anteriores, pasan a hacer hincapié en un

596. G. de Valdeavellano, Luis, *op. cit.*, pp. 427, 428.

597. Tanzi, Héctor José, El poder político y la Independencia argentina, Bs. As., Cervantes, 1975, p. 11. Pero el autor añade: “Álvaro Pelayo parece analizar el texto de las Partidas desde el otro extremo: el poder real, explica, sólo se ejerce en materias temporales, como lo son la administración de justicia, la legislación, el control económico y la conservación de la paz”.

breve texto de la Partida II, I, 1 el cual dice que el Rey es "Regidor" y el Emperador es "mandador", porque "al su mandamiento deuen obedescer todos los del Imperio, –el no es tenudo de obedescer a ninguno, fueras ende al Papa, en las cosas espirituales". No citan esta norma para disipar la supuesta "eximición" de España al Imperio, como sería lo apropiado, sino para subrayar que la autoridad del Papa sobre el Emperador era sólo en cosas "espirituales", y no en las "temporales". Como si las Partidas hubieran sido el Código Imperial, encargado de establecer las relaciones entre el Imperio y la Curia. Por ejemplo, esta es la exégesis que de ese texto hace Luis García Valdeavellano:

> "El pensamiento político medieval –dice– consideró la Monarquía como una institución de derecho divino, al estimar que todo poder procede de Dios, conforme al pasaje del «Libro de los Proverbios» (8, 15) que dice «Por mí reinan los Reyes» (Per me reges regnant) y a lo escrito por San Pablo en su «Epístola a los Romanos» (13, 1) de que «no hay potestad, sino de Dios» («... non est enim potestas nisi a Deo»). Por tanto, si de Dios procede todo poder, de Dios emana también la potestad del Monarca y, de este modo, conforme a las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, el pensamiento medieval formuló su doctrina del origen divino del poder, aunque disintiendo en la apreciación de la procedencia inmediata del poder del Príncipe. Así, según unos, los Monarcas recibían su potestad directamente de Dios; según otros, del Papa, quien sería el que recibía de Dios los poderes espiritual y temporal, representados por el símil o imagen de las «dos espadas» de que habla el evangelio de San Lucas (XXII, 38), la del poder espiritual y la del poder temporal. Señalan esta teoría. El Papa trasmite la espada del poder temporal al Emperador y a los Reyes, con lo cual se postuló el principio de la supremacía de la potestad espiritual sobre el poder secular, de la subordinación del Estado a la Iglesia, que hizo que los Papas se atribuyesen la facultad de investir a los Príncipes con la potestad regia y la de deponer al Rey injusto, al propio tiempo que desligaban a los súbditos de la

598. García Arias, Luis, *Adicciones sobre la Historia de la Doctrina Hispánica de Derecho Internacional*, en: Nussbaum, Arthur, *op. cit.,* p. 342.

> fidelidad que debían al Monarca... En el siglo XIII, las «Partidas» de Alfonso «El Sabio» se inspiraron en la teoría del origen divino del poder real, recibido éste directamente de Dios, en cuanto no aluden a su transmisión inmediata por el pueblo, ni a la subordinación del Estado a la Iglesia, salvo en la esfera espiritual"[596].

Palabras más, palabras menos, esa es una versión común en la bibliografía ibérica. Lo que en Las Partidas era uno de los tantos pasajes de llena religiosidad, es transformado en argumento antipapal. Si allí se dice que el Emperador (no el rey de España) es Vicario de Dios es porque se adhería a la teoría gibelina imperialista...

Hay quienes van más lejos todavía. Así el jurista argentino Héctor José Tanzi sostiene que en ese fragmento:

> "se combina la relación y distinción entre las dos espadas, según lo condiciona la época, quedando en principio el poder temporal sometido al de la Iglesia (IIa., II, prólogo), aunque este sometimiento en las leyes atribuidas a Alfonso «El Sabio», refleja una marcada y celosa idea de protección de los derechos del poder terrenal, por ello sólo se mencionan las «cosas espirituales», punto que tendrá completo desarrollo en los escritos que van de Vitoria a Suárez"[597].

De esa suerte, Alfonso X, con su sabiduría infinita, habría previsto en 1263 la norma que justificaría la teoría de Vitoria en 1532, y hasta la de Emile Combes y León Gambetta, en la segunda mitad del siglo XIX... Todo ello porque la alusión a lo espiritual, supondría la automática negación de lo temporal...

A todo esto, ni mención de que los dominios públicos de los Reyes se ganaban "por otorgamiento del Papa o del Emperador" (IIa., 1, 9). O simples alusiones al "Prólogo" de las Partidas, donde sí se considera la cuestión de las potestades. Por ello, comencemos por observar que en el mismo ítem citado, se lee que la Iglesia tiene su propio poder y que:

---

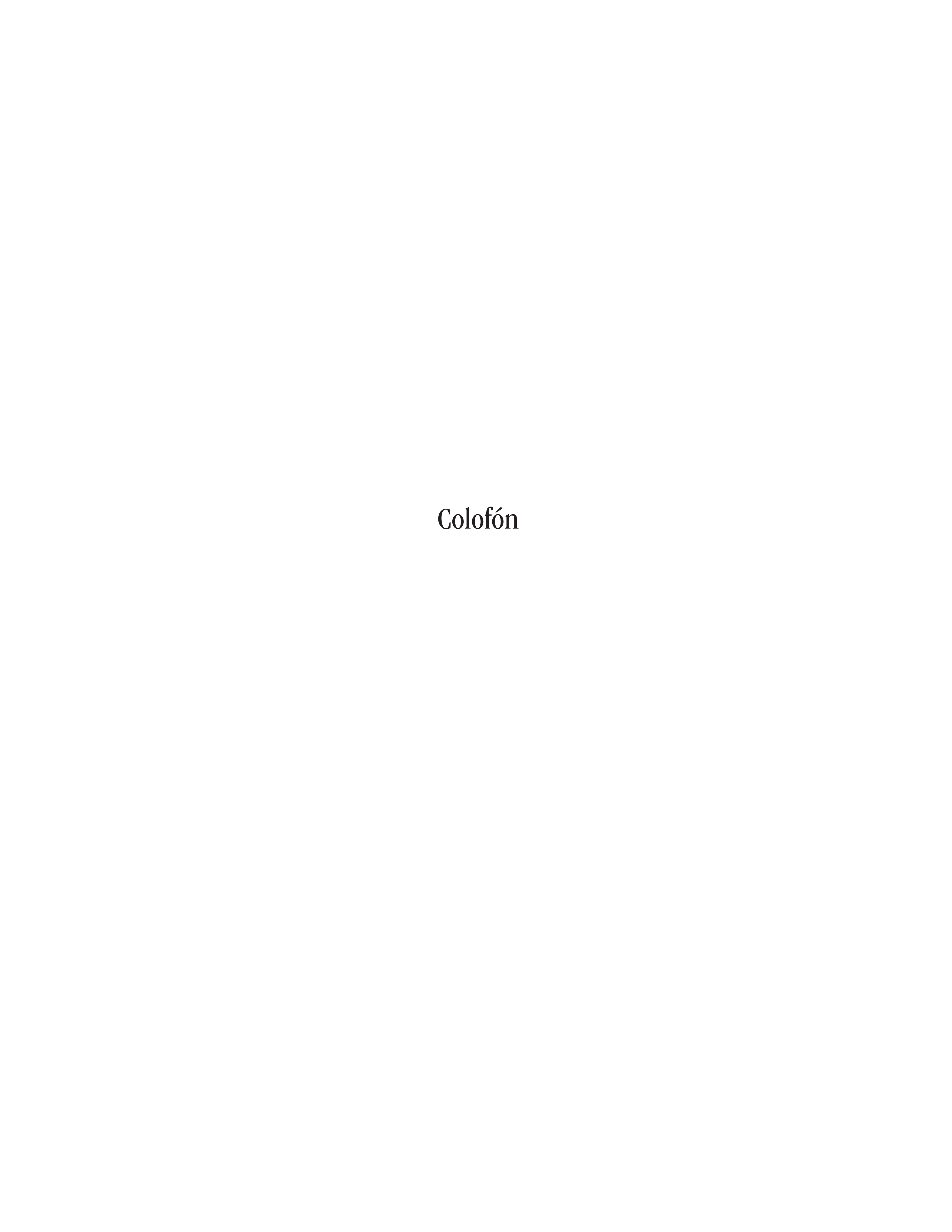
599. G. de Valdeavellano, Luis, *op. cit.,* pp. 446, 527, 582, 583, 584, 609, 617, 618.
600. G. de Valdeavellano, Luis, *op. cit.,* pp. 431, 432.

> "Por ende nuestro sennor Dios puso *otro poder* temporal en la tierra por mano de los Emperadores e de los Reyes. E estas son las dos espadas porque se mantiene el mundo" (1, 2, I, pról.).

Podríamos intentar nuestra propia glosa del Prólogo de las Partidas, a la luz de la unánime doctrina ortodoxa de los teólogos, filósofos y canonistas. Pero, preferimos por razones de brevedad, dejar que un autor vitoriano, como lo es Luis García Arias, nos brinde un sucinto conocimiento del asunto. Dice él que:

> "En la Partida segunda el sabio Rey legislador, tratando del Emperador, expone la clásica teoría de las dos espadas, interpretando el pasaje del Evangelio de San Lucas, en que los discípulos mostraron a Jesucristo las dos espadas, y Él proclamó

601. Giménez Soler, Andrés, *op. cit.,* pp. 342, 382, 380, 256.



Colofón

> que bastaban, como que Cristo se refería a los dos poderes, el espiritual y el temporal. Y así como el Papa posee el poder espiritual, el Emperador recibió asimismo el poder temporal en la tierra para mantener la paz y hacer justicia. Mas es necesario que «estos dos poderes sean siempre *acordados,* assi que cada uno dellos *ayude de su poder al otro:* ca el desacordasse, vernía contra el mandamiento de Dios, e avría por fuerza menguar la Fe, e la Justicia, et non podría luengamente durar la tierra en buen estado, nin en paz, si esto se ficiere». Así, pues, Alfonso X, candidato al trono imperial, se muestra partidario de un monismo armónico en relación con la Etnarquía cristiana"[598].

Es obvio que esta es la correcta exégesis del manido texto. La "coordinación" de las potestades, como la imagen misma de las "dos espadas", no son datos favoritos de los teóricos antipapales. Por lo demás, en la "Glosa" más célebre y clásica de las Partidas, la efectuada por Gregorio López, este jurista, luego de formular la hipótesis de Vitoria, citando a Baldo, afirma que el Papa está facultado para revocar el poder del Emperador: "solus ergo Papa, secundum cum, potest deponere Imperatorem". Porque el Principio de Unidad así lo exigía. Los círculos concéntricos de poder (señores, reyes, obispos, Emperador) concluían en un centro único: el Papado, éste apoyado cósmicamente en la Cruz de Cristo. Y eso no se discutía ni en España, ni en ninguna otra parte de la Cristiandad, en 1492.

Aclaremos que las materias "coordinadas" eran varias: patronato, órdenes militares-religiosas, privilegios de fuero, tercio de los diezmos, delitos de herejía, nombramiento de inquisidores, etcétera[599].

Además, como figura tangible de la genuina religiosidad del sistema ibérico, estaba el rito o ceremonia de la unción del nuevo Rey. Un obispo ungía y coronaba al monarca en el momento de: su elevación al trono, costumbre que persistió en Castilla hasta la Baja Edad Media. En cuanto a Aragón, la ceremonia, en algún tiempo se realizó en Roma, cuando el Papa Inocencio III coronó al rey Pedro II, en el año 1204: "ceremonia a la que

---

602. Sánchez Izquierdo, Miguel, y Hervada, Javier, *Compendio de Derecho Natural*, Pamplona, EUNSA, 1980, t. I, *cit.* por: Casaubón, Juan A., *op. cit.*, pp. 135, 136.

siguió la prestación de vasallaje del Rey de Aragón a la Sede Apostólica y la autorización del Pontífice para que los Monarcas aragoneses se coronasen en lo sucesivo en la ciudad de Zaragoza". Y:

> "Según el «Ritual de Coronación» de Cerdeña y las «Ordinacions» de Pedro IV de Aragón, el nuevo Monarca, antes de ser ungido y coronado, prometía defender la fe cristiana y la Iglesia y sus ministros... Esta práctica debió de estar en uso en las consagraciones de los Reyes castellano-leoneses antes del siglo XIII y lo estuvo en la Corona de Aragón desde mediados del siglo XIV"[600].

Ese símbolo es como el Prólogo de las Partidas. Demostrativos de que en las Españas medievales el poder temporal hincaba su rodilla ante el altar. Lo cual no podía ser de otra manera, siendo las Españas, como lo eran, parte de Occidente Cristiano, por más originalidad que exhibiera su historia o su derecho.

Andrés Giménez Soler asegura que en "la Edad Media la religión lo llena todo y lo inspira todo", y que "el pueblo de Aragón, como todo el de España, recuerda la Edad Media como su *edad de oro".* Esto, porque la vida social era presidida por un principio de universalidad:

> "La Edad Media resolvió el problema (político) poniendo en el Papado, es decir, en el representante de la espiritualidad por excelencia, ese poder universal... la unidad espiritual de los humanos exigía un poder correspondiente, y de aquí la preponderancia de los Papas y la supremacía de la autoridad espiritual sobre las terrestres"[601].

A los glosadores del laicismo y del secularismo aquello no les gustará. Pero ese fue el hecho histórico de diez siglos occidentales. Que, por otra parte, confirma nuestra aserción básica: sin Cristiandad no habría Hispanidad, ni Descubrimiento.

En nuestro recorrido por los campos jurídicos, hemos visto cómo en el Medioevo, la Cristiandad –sociedad civil de los cristianos en tanto que cris-

---

603. D'ors, Álvaro, De la guerra, etc., *cit.,* pp. 133, 134, 152, 154.

tianos– solucionó los problemas de la alteridad justa. No lo hizo con apelaciones declamatorias a ideales derechos "naturales", sino a través de un entresijo de pluriderechos realistamente aplicados y sabiamente jerarquizados, desde lo humano más trivial hasta lo divino sobrenatural. Esa fue la respuesta histórica a los desafíos de la época, que Miguel Sánchez Izquierdo y Javier Hervada subrayan como influjo concreto de la Iglesia en el orden jurídico. Eran, dicen, principios de derecho natural; pero:

> "no se introdujeron en nombre de una ley de la naturaleza, sino por medio de la *ley evangélica;* por eso, se habla poco, por entonces, de derecho natural, aunque los principales preceptos de la ley natural estuvieron contenidos en la ley evangélica, que era una *ley divino-positiva*... Si se producía un conflicto, la «lex saeculi» debía ceder ante la «iustitia Dei»; la «iustitia Dei» no era otra cosa que el derecho natural, *perfeccionado por la ley de la gracia,* y en ella incluido"[602].

Cuando se empiece a hablar mucho de "derecho natural", por oposición, precisamente, a lo divino, será cuando el mundo pierda su paz y su justicia, y entre en las convulsiones constantes del mundo moderno.

Esa tendencia a sustituir la ley divina de su cúspide normativa comienza con la Escuela Salmantina. Álvaro D'Ors lo sintetiza admirablemente:

> "Todo el pensamiento del derecho de gentes de la Edad Media se funda en la idea de que existe una comunidad cristiana, y que esta comunidad debe obediencia al Papa. El Derecho Internacional moderno, del que puede considerarse fundador a Vitoria, se basa en la idea de que todos los hombres pertenecen a una

---

604. Castañeda, Paulino, *op. cit.,* pp. 282, 283; cfr. Ybot y León, A., *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Barcelona, Madrid, Bs. As., 1954, t. I, p. 142; Baumel, Jean, *Le Droit International Public, la découverte de l'Amérique et les Théories de Francisco de Vitoria. Etude du De Indis noviter inventis*, Montpelier, 1931, p. 181; Barcia Trelles, Camilo, *Francisco de Vitoria et l'Ecole du Droit International*, París, Academie de Droit internat., Dotation Carnegie pour la paix internationale, Recueil des Cours, 1927, II, vol. XVII; Inibart de la Tour, P., *Les origines de la Reforme*, París, 1909, vol. II, p. 58.

> comunidad humana universal. Así, pues, Vitoria liquida el orden de ideas que prevalecía en la Edad Media, y abre la puerta a las ideas que han de prevalecer en la Edad Moderna: liquida, en el campo del Derecho de gentes, la concepción teológica, para dar paso a una concepción racionalista...".
>
> "La ruina del pensamiento medieval no podía dejar de tener consecuencias trágicas... Vitoria hizo traición a la Edad Media; fue moderno. La cuestión está en saber si el planteamiento medieval de las cuestiones internacionales era mejor o peor que el inventado por Vitoria. Yo creo que era mejor. Es más, creo que hay que volver a él... y afirmo que una comunidad de sentimientos morales sólo puede darse sobre una comunidad de Fe religiosa... Vitoria es moderno, pero su hallazgo se puede estimar, si no me equivoco, como nefasto"[603].

Toda la problemática del Derecho del Descubrimiento de América, cabalga sobre esa aporía de dos cosmovisiones contrapuestas. La concepción teológica-histórica, vigente en la Edad Media, y la quimera iusnaturalista o iuspositivista de la Modernidad. O unir a los hombres por la Fe, o intentar unirlos –o desunirlos– por otros motivos. Tal la controversia secular.

Mas, atentos al principio jurisprudencias de la ley aplicable a los conflictos de soberanía territorial, sentado por la Corte de La Haya, hemos pasado rápida revista a los Derechos válidos y vigentes al tiempo del Descubrimiento. Y hemos hallado que todos coadyuvaban a convalidar la Donación de América a los Reyes de Castilla hecha por el Papa Alejandro VI.

Los personajes coetáneos al Descubrimiento no tenían la menor duda de la validez de la Donación Papal. Cual enseña un prolijo apologista del salmantismo, Paulino Castañeda, el Pontífice Romano, los Reyes, los cronistas, Cristóbal Colón, los canonistas, los legistas, estuvieron contestes:

605. Castañeda, Paulino, *op. cit.,* pp. 312, 313, 392, 250.

> "La concesión fue aceptada por la conciencia europea de entonces y, en este sentido, no sabe discutir su validez... Creemos que el sentido que fue dado a las Bulas era el todavía predominante en las esferas de la curia romana. Creemos en un título de las Bulas, fundado en la doctrina teocrática, doctrina que contaba con una larga tradición y que dominaba, más o menos, en la mente de los reyes españoles, consejeros y conquistadores. En una palabra, el sentido de las Bulas es el de una *verdadera donación* de las islas y tierras de infieles descubiertas y por descubrir, hecha por el Sumo Pontífice en favor de los reyes de España, usando *de su omnímoda potestad de Vicario de Cristo*...Otras interpretaciones son a «posteriori», quiero decir, interpretaciones que se fueron abriendo paso a medida que aparecían ideas nuevas en el recién nacido derecho internacional".
>
> "No olvidemos que tales donaciones fueron un derecho reconocido como legítimo por muchos juristas, en cuya virtud el Vicario de Cristo procedía de la mejor buena fe, convencido de que su alta y divina potestad le autorizaba a tal especie de actos. Y como el mundo de ideas en que aún se desenvolvieron el descubrimiento, concesión y conquista de los primeros tiempos colonizadores era todavía en parte un mundo medieval, el juicio que sobre estos hechos históricos se haga ha de estar *rigurosamente de acuerdo con el* medio y el tiempo en que *se produjeron*. Es, por tanto, con ojos y mente medievales como es necesario contemplar y comprender tan discutida concesión"[604].

Eso es así. Cualquier autor, con idoneidad y honestidad intelectual tiene que convenir en ello, maguer sus propias convicciones al respecto.

"Por la autoridad del Sumo Pontífice, y no de otra manera, le será permitido al católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real", dictaminaba el teólogo de Valladolid, fray Matías de Paz, O.P., designado por el rey Fernando para aconsejarlo en el tema.

---

606. Corts Grau, José, *Estudios filosóficos y literarios,* Madrid, Rialp, 1954, pp. 322, 336, 337. La cita de Tomás D. Casares corresponde a su libro: *La Justicia y el Derecho*.

Acorde con el juicio del jurista civil nombrado al mismo efecto, el doctor Juan López de Palacios Rubio: "El Sumo Pontífice posee la plenitud de autoridad sobre el orbe entero... la Iglesia, a causa de la fe de San Pedro, tiene derecho y dominio sobre todo el mundo... El Papa tiene plenitud de poder (Decretales, lib. 1, tít. 8, cap. 4)... Habiéndose otorgado a Cristo el orbe entero de la tierra... la consecuencia es que su Vicario tiene derecho, fundado en la fe de San Pedro, para dominar sobre toda la tierra". Y como lo admitirá el más enconado impugnador de la Conquista, el P. Bartolomé de las Casas, los Reyes de Castilla detentan "universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la autoridad, concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica... Y este es y no otro el fundamento jurídico y sustancial donde está fundado y asentado su título". Criterio que, como hemos visto no se inauguró por Alejandro VI para donar las Indias. En agosto de 1436, el rey de Portugal Don Duarte, se dirigía al Papa Eugenio IV, solicitándole donación de las tierras africanas de infieles, con estas palabras:

> "Aunque muchos se empeñan en expugnar y conquistar los países de infieles; sin embargo, porque del Señor es la tierra y su plenitud que dejó a Vuestra Santidad el poder pleno *de todo el orbe,* parecerá que lo que se posee con autoridad y licencia de Vuestra Santidad se posee con especial licencia y permiso de Dios omnipotente"[605].

Eso era así, y no podía ser de otra manera. Una sociedad inspirada por la religión, adopta un derecho de inspiración religiosa. Aceptado que Dios "tiene inmediatamente lo esencial del gobierno de todas las cosas" (Santo Tomás de Aquino, Sum. Th. I, q. 103, a. 6), el problema de la autoridad y su régimen jurídico se simplificaba. Así, las bases profundas del derecho se remontaban a San Pablo (Rom. 1, 18-32, y 2, 12-16). No existía fractura, sino armonía, coordinación y jerarquía entre los diversos poderes. Todos ellos sostenidos por el Derecho Divino.

Nos hemos hecho cargo de la dificultad comprensiva del hombre moderno para asumir correctamente aquella visión cristocéntrica. El antropocentrismo, cuando no antropoteísmo, contemporáneo obstaculiza la mirada histórica. De todos modos, es un esfuerzo digno de intentar. Máxime por las inescrutables derivaciones que sobre el sujeto del conocimiento puede acarrear. A propósito de lo cual, nos permitimos reproducir un fragmento de la alocución que en noviembre de 1949, hizo S. S. Pío XII a los juristas. Entonces, el Pontífice los alentó acerca del "dédalo inextricable de dificultades en que se encuentra el pensamiento jurídico contemporáneo a causa de su desviación inicial, el racionalismo". Y, precisando más su análisis, les dijo:

Quinta Parte

Las Bulas Alejandrinas y los otros títulos de la dominación española de América

Advertencia

Tal cual aconteció con las "Bases jurídicas del Descubrimiento de América" que se publicaran por la Editorial Idearium de la Universidad de Mendoza en 1992, ésta que ahora se presenta al público es otra parte de nuestra obra mayor titulada "América, la bien donada".

Se le ha seleccionado para editarla por anticipado en razón de contener el núcleo de la tesis original acerca del valor positivo de la Donación Papal de las Indias Occidentales. En efecto: en las Bulas Alejandrinas de 1493, se halla el meollo del título dominial hispano, y la concreción de la Potestad Pontificia, objeto de análisis teológicos, históricos, filosóficos y políticos en otras partes de la obra general. Por ese motivo es conveniente avisar al lector de tal circunstancia, ya que no faltarán quienes quieran indagar sobre aquellos fundamentos que oportunamente se proporcionarán.

Pero, como antes, creemos que el adelanto argumental resultará útil en sí mismo, desde que este tema de las Bulas Indianas se delimita en sus propios extremos, y sirve para conocer un aspecto principal de la cuestión acuciante del derecho de los americanos a dominar las tierras en las que viven.

Por ello reiteramos nuestro profundo agradecimiento a las autoridades de la Universidad de, quienes con su esfuerzo nos permiten comunicarnos con la población estudiosa de nuestra provincia, de nuestro país, y del orbe íbero-parlante.

> "Aunque muchos se empeñan en expugnar y conquistar los países de infieles; sin embargo, porque del Señor es la tierra y su plenitud, que dejó a Vuestra Santidad el poder pleno sobre todo el orbe parecerá que lo que se posee con autoridad y licencia de Vuestra Santidad se posee con especial licencia y permiso de Dios omnipotente".

Don Duarte, Rey de Portugal, al Papa Eugenio IV, agosto de 1436: "Hace 4 ó 5 siglos todos los príncipes que habían adquirido reinos o señoríos se apresuraban a presentarlos al Papa y en cierto modo como a obtenerlos nuevamente de él. Lejos de ser inútil traía esta costumbre –además de la bella prueba de devoción a la cátedra de San Pedro–

dos grandes ventajas: la primera que supuesto el reconocimiento del Papa, toda la Cristiandad reconocía por válido el dominio; la segunda, que el pontífice tomaba su protección contra los enemigos interiores y exteriores". "La Chiesa, tutrice della libertá in America", en: "La Civiltá cattolica", Roma, 1865, I, p. 672.

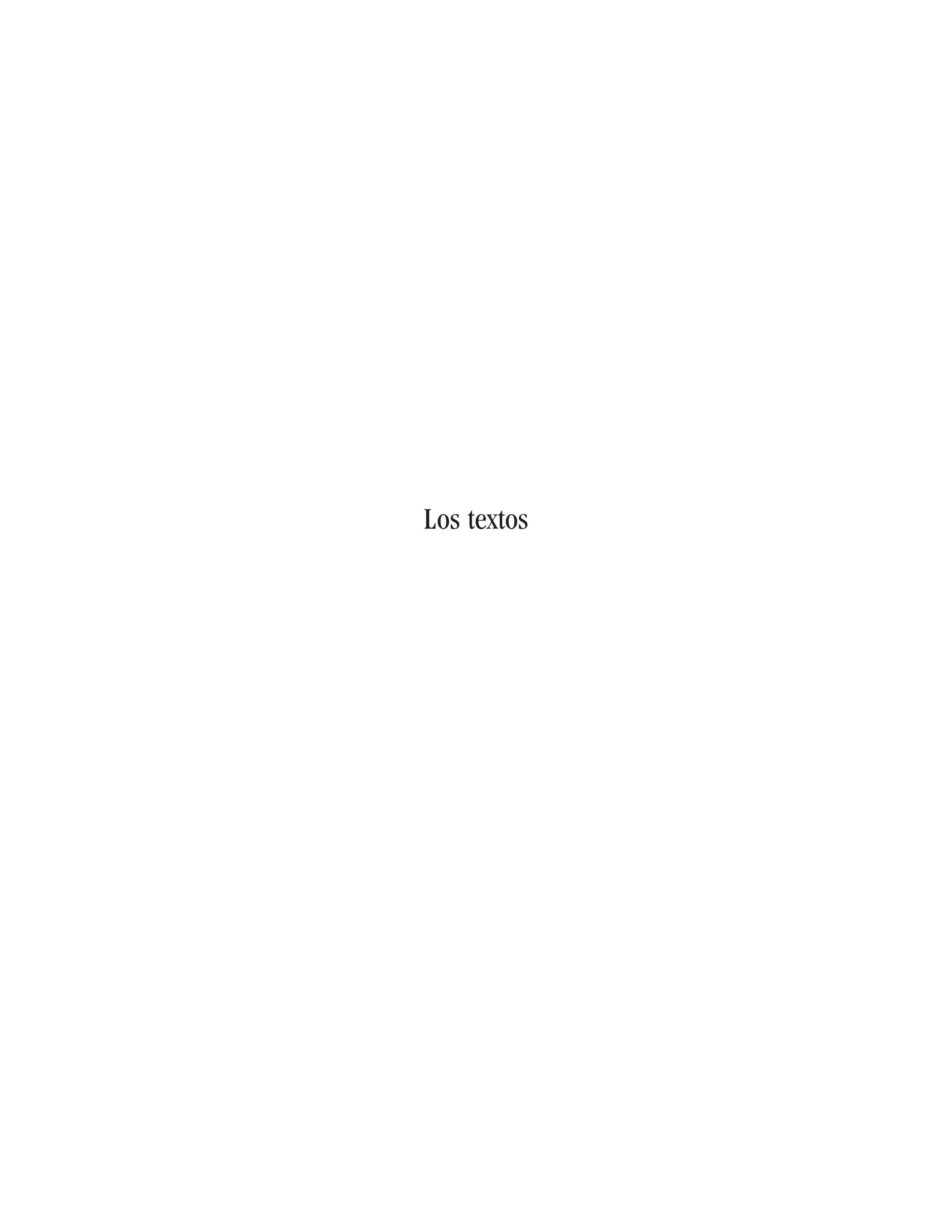
Primera Sección

Las Bulas Alejandrinas

"Después de la venida de nuestro Salvador, nadie puede salvarse fuera de la Iglesia Católica que es la sola Iglesia de los cristianos, es necesario que el poder y el derecho principal al poder quede en la Iglesia. Sólo ella, en consecuencia, tiene título legítimo de poder sobre el orbe. Todo el poder o jurisdicción de los gentiles son válidos en la medida que la Iglesia los concede y no les prohíbe su uso".

"Por autoridad del Sumo Pontífice Alejandro VI, y no por otra causa, nuestro católico e invicto rey puede ejercer sobre dichos indios un gobierno real y político y someterlos a su dominio por todos los tiempos venideros".

Juan López de Vivero de Palacios Rubio,
De las islas del Mar Océano, 1512



Los textos

Todo análisis de un acto jurídico debe comenzar por su materialidad instrumental, por el documento donde él consta, si ha sido pasado por escrito. Máxime si ese acto está cuestionado en su forma y en su contenido por un debate de cinco siglos. En el caso que nos ocupa el de las "Bulas Indianas" o "Bulas Alejandrinas", otorgadas por el Papa Alejandro VI en 1493, estamos ante unos instrumentos públicos, con carácter de escritura pública, en el que se asientan declaraciones, atribuciones y contratos de orden público. Por los requisitos que tales actos debían reunir, toda duda sobre su validez y alcance debió haber quedado eliminado "ab initio". Aparentemente no ha ocurrido así. En consecuencia, y dada la magnitud de los derechos y obligaciones en ellos establecidos, con mayor razón se impone un examen previo de los textos sobre los que versa la polémica secular.

El material sujeto a verificación está compuesto por cinco letras pontificias, a saber:

1a. "Inter caetera divini majestati beneplacito", conocida como Inter Caetera Primera, o Bula de Donación, datada el 3 de mayo de 1493 y expedida, según asiento marginal, en abril de 1493 (¿posdatada?); en la que, básicamente, se donaba a los Reyes de Castilla y de León las islas y tierras firmes situadas en el occidente del Mar Océano (Atlántico).

2a. "Eximies Devotionis", datada el 3 de mayo de 1493 y expedida en julio de 1493 (¿antedatada?); con concesión de privilegios (dominio y jurisdicción) en la misma materia que la anterior.

3a. "Inter Caetera", conocida como Segunda o Bula de Demarcación, la más divulgada de todas, datada el 4 de mayo de 1493, pero despachada el 28 de junio (¿antedatada?), que fijaba los límites de la navegación castellana y portuguesa respectivamente en el Mar Océano.

4a. "Piis Fidelium", datada el 25 de julio de 1493, por la cual se nombra a Fray Bernardo Boil, O.P. Vicario Apostólico de las islas y tierra firme en el occidente del Mar Océano.

5a. "Dudum Siquidem", del 26 de septiembre de 1493, confirmatoria o ratificatoria y ampliatoria de las anteriores.

Los contenidos o denominaciones vulgares que hemos colocado no deben ser entendidos como prejuzgamientos acerca de las materias con-

trovertidas, sino simplemente como datos usuales que permitan al lector su rápida ubicación. Aclaración obvia, puesto que algunas impugnaciones afectan al nombre mismo –"bulas", "breves" o "rescriptos"–, y otras a su naturaleza jurídica (donación, enfeudación, arbitraje, concesión misional, etcétera), como también a su relación interna (emisión sucesiva, derogatoria de las anteriores por las posteriores, o emisión simultánea, sin derogaciones).

Pasando al problema textual, conviene adelantar que hoy las cinco letras pontificias se conocen perfectamente. Ya sea porque obran en los archivos pontificios o reales sus originales, o sus copias, o porque se han efectuado publicaciones con traducciones depuradas. Este primer punto debe ser subrayado puesto que contribuye a despejar casi la mitad del problema que se suele plantear en torno a los documentos antiguos. En este sentido, no estamos ante conjeturas, inferencias o discusiones escriturales. Como dice el profesor de Madrid, Alfonso García Gallo:

"Acerca de la autenticidad de éstas (las «Bulas Alejandrinas»), es decir, de que verdaderamente fueron despachadas por la curia romana y de que el texto que conocemos es el original o reproducción exacta de él, no cabe duda alguna, y en este punto todos los investigadores modernos están de acuerdo"[607].

Avance importantísimo. Producto tanto de la prolijidad registral de las partes, cuanto del afán erudito de los historiadores. Si se desea conocer el trámite de obtención de estas fuentes en homenaje a quienes las han divulgado, podríamos brevemente indicar lo que sigue.

La Inter Caetera Primera, cuyo original se conserva en el Archivo de Indias, lo enmarcado, y cuya copia se halla en la "Regesta" o registro del Archivo Pontifical, fue reproducida por primera vez por Juan Ginés de Sepúlveda, demorando su edición hasta 1780 en función de la censura lascasiana operante contra toda su obra ("Decretum et indultum Alexandri Sexti", en "Opera omnia", IV, Madrid, 1780). Un siglo después fue reproducida por Raynaldi y Navarrete (1825 y 1880). Con este dato, Alfonso García

607. García Gallo, Alfonso, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, en: "Anuario de Historia del Derecho Español", Madrid, t. XVII-XXVIII, 1957-1958, p. 517.

Gallo anota el primer error de su contrincante, el sevillano Manuel Giménez Fernández, quien había creído a G. Berchet en su alegación de ser el primero en publicarla en 1892. Ediciones posteriores fueron las de S. E. Daveson (1899), J. C. Heywood (1893), F. G. Davemport (1917), J. B. Thacher (1903), P. Gottschalk (1927), Pastells-Levillier (1917), V. Lloréns Asensio (1915), Portaluppi-G. Sánchez Lustrino (1942), H. Vander Linden (1916), E. Staedler (1938), J. Manzano (1942), y otros autores importantes. De no haberse censurado la obra de J. G. Sepúlveda, desde 1550 en adelante se podría haber contado con una versión aceptable del documento papal, sin que los historiadores se dejaran despistar por traducciones tendenciosas como la del lascasiano Antonio María Fabié[608].

---

608. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 521-522, nota 99; Giménez Fernández, Manuel, Nuevas consideraciones sobre la historia y el sentido de las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias, en: "Anuario de Estudios Americanos", Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, t. I, pp. 10-11. Cfr. Raynaldi, Annales Eclesiásticos, t. XI, lib. IV, p. 214; Navarrete, Martín Fernández, Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, Madrid, 1825, t. II, n. 27, pp, 23-27; Aloysio Tomasseti, Augusto, Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum, Turin, l857-1872, 23 volúmenes; Gaude, Bullarum diplomatum et privilegiorum romanorum pontificum, Roma, 1860, vol. V; Berchet, Guglielmo, Raccolta dei Fonti Italiane de la Scoperta del Nuovo Mondo, Roma, Forzani, l892, I, pp. 5-7, XX-XXI; Daveson, S.E., The line of demarcation, Montreal, R.S.C., l899; Heywood, J.C., Documenta selecta e Tabulario Secreto Vaticano quae Romanorum Pontificum erga Americe Popalos curam testantur, Romae, Tipis Vaticani, 1893; Thacher, John Boyd, Christofer Columbus, New York, Putnam, l902, t. II, p. 124; Gottschalk, Paul, The earliest Diplomatic Documents of Amerika-Berlín, 1927, pp. 20-25; Davemport, Francis Gardinert European Treattís bearing on the History of the U.S. and, his dependances to 1548, Washington, D.C., Inst. Carnegie, 1917, I, pp. 58-61; Lloréns Asensio, Vicente, Dos bulas de Alejandro VI, en: "Boletín del Centro de Estudios Americanistas de Sevilla", 1915, n. 7, p. I; Levillier, Roberto y Organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI, Madrid, Rivadeneyra, 1917, II, pp. 7-11; Staedler, E., Die westind Lehnsedkte Alexander VI, en: Kirchenrecht, 1938, CXVIII, pp. 387-393; Sánchez Lustríno, Gilberto, Caminos cristianos de América, Río de Janeiro, Zelio Valverde, 1942, p. 216; Manzano Manzano, Juan, la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, 1948, p. 18; Fabié, Antonio María, Colección de Documentos inéditos de Ultramar, Madrid, Rivadeneyra, 1890, 2a. serie, t. V, pp. 1-4; Vander Linden, H., Alexander VI, and the demarcation of the maritime and colonial domains of Spain and Portugal, l493-1494, en: "The American Historical Review", London, l9l7, XXII, octubre de 1916, p. 4; cf. ed. New York, l9l6, XII.

La Inter Caetera segunda, su original está en el Archivo de Indias y su copia en los Registros Pontificales del Archivo Vaticano. Ha sido reproducida innumerables veces, desde Colón y Las Casas, al "Liber septimus Decretalium" (lib. I, tít. 9, "De insulis Novi Orbis"), y las Capitulaciones de Burgos de 1512. Publicada y comentada por todos los legistas indianos, canonistas e historiadores, inserta en el "Magnum Bullarium Romanum" (I, 454, 466), y en los compendios de Muriel, Hernáez, Solórzano, Navarrete, Rivadeneyra, etcétera. Por existir una traducción inglesa de 1555, en el mundo anglosajón se la tomó como "la Bula" única alejandrina, ignorándose el resto del bulario indiano, lo que repercutió también nocivamente en Europa y América, en particular entre los juristas del Derecho Internacional Público[609]. Esto dio origen a la falsa idea de la "divisio mundi", o partición del mundo entre España y Portugal, supuestamente operada por el Papa Alejandro VI. Asimismo, las alteraciones efectuadas por Las Casas, indujeron a acentuar el cargo misional en perjuicio del contrato de donación.

De la Eximiae Devotionis no se halla el original auténtico, pero sí una copia en el Archivo de Indias y otra en el Registro Vaticano, habiéndose insertado en las Capitulaciones de Burgos de 1512, realizadas entre el Rey Fernando y los Obispos de Indias. Fue reproducida por Solórzano, Tobar, Raynaldi, Hernáez, Heywood, Thacher, Berchet, Gottschalk,

---

609. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 523-525; Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 12-15, cfr. Las Casas, Fray Bartolomé, Historia de Indias, ed. Madrid, Aguilar, l928, I, p. 340 Muriel, Domingo, S.I., Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias Pertinentium Breviarium cum annotationibas, Venecia, 1776; Vasco de Puga, Provisiones, cédulas e instrucciones de su Majestad para el gobierno de Nueva España, México, 1878, p. 5; López de Gómara, Francisco, Historia general de las Indias, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, l931, pp; 168-169; Hernáez, Francisco Javier, Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, Bruselas, Vromant, l879, I, p. 12; Navarrete, Martín Fernández de, *op. cit.*, II, p. 34; Rivadeneyra Barrientos, Antonio Joachim del Manual Compendio del Regio Patronato Indiano, Madrid, Marín, l755, pp. 386-395; Solórzano Pereira, J. de, Política Indiana, Madrid, l930, I, pp, 102-105, Zavala, Silvio, Las instituciones jurídicas en la conquista de América, Madrid, Junta Amp. Est., 1935, p. 283; Tobar, Balthasar, Compendio bulario Índico, Sevilla, 1954, I, pp. 9-14; etcétera. La traducción falsificada de Las Casas ha sido estudiada por: Menéndez Pidal, Ramón, El Padre Las Casas. Su doble personalidad, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, pp. 121, 122.

Rivadeneyra, Davenport, y los autores más modernos (Sánchez Lustrino, Staedler, etcétera). Por los funcionarios, la fecha y los órganos vaticanos que en ella intervinieron, ha sido objeto de las conjeturas malevolentes de Giménez Fernández, aunque en toda su primera parte coincide casi a la letra con las dos Inter Caetera.

La Piis Fidelium tampoco se encuentra su original, aunque su copia está inserta en la Regesta Vaticana. Publicada por Raynaldi y Berchet, fue objeto de un notable estudio del P. Fidel Fita, S.J. don Vicente D. Sierra le dedicó un amplio examen, por hallar en ella la confirmación a su tesis de la conquista misional de América. En cambio, Alfonso García Gallo estima que: "En realidad esta bula carece de interés directo para el problema de la concesión de las islas y tierras descubiertas a los Reyes Católicos, pues no alude para nada la concesión ni a los derechos de cualquier clase que los citados Príncipes pudiesen tener sobre ellas"[610].

La Dudum Siquidem, cuyo original se halla en el Archivo de Indias, sin copia en el Registro Vaticano, también fue conocida y comenta desde muy antiguo. Traducida por Gracián en 1554 e insertada por Solórzano y Navarrete, fue reproducida por casi todos los estudiosos del tema (Berchet, Thacher, Davemport, Gottschalk, Levillier, Hernáez, Sánchez Lustrino, Staedler, Manzano, etcétera). La expresión "investidura" que en ella reaparece, ha permitido a Luis Weckmann fundar sobre ella su teoría "omni insular" de corte feudalista[611].

Bien; más antes o más después, las cinco letras pontificias han entrado en el conocimiento histórico. Y jurídicamente, se debe concluir con Paulino Castañeda que ellas son auténticas, "que realmente fueron despachadas por la Curia Romana y que el texto que conocemos es el original o su exacta reproducción, no admite la menor duda"[612].

---

610. García Gallo Alfonso, *op. cit.*, p. 531; Sierra, Vicente D., En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493, en: "Missionalia Hispanica", 1953, n. 10, pp. 96-122; Fita, Fidel, S.J., Fray Bernal Buyl y Cristóbal Colón. Nueva colección de cartas reales, enriquecida con algunas inéditas en: "Boletín de la R. Academia de la Historia", Madrid, l890, t. XIX, pp. 185-190.
611. Weckmann, Luis, Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política Medieval, México, Jus, l949, pp. 253-255.
612. Castañeda, Paulino, La teocracia pontifical y la conquista de América, Vitoria, l968, p. 253.

Ahí termina el acuerdo historiográfico.

Respecto al nombre que tales letras merecen, Giménez Fernández adelanta que han sido "impropiamente llamadas Bulas", calificando él a la Inter Caetera Primera como "Breve secretarial", a la Eximiae Devotionis como Breve extraordinario de secretaría, a la Inter Caetera Segunda, como Bula extraordinaria por vía de curia, a la Piis Fidelium, como Bula, y a la Dudum Siquidem, como Bula ordinaria de cancillería[613]. Categorías que otorga en función de los diversos órganos de la Curia Vaticana –Cancillería, Secretaría y Cámara– y de sus requisitos formales, siguiendo a Vander Linden. Otros autores, como García Gallo y Antonio Ballesteros Beretta, soslayan la cuestión diciendo que se trata de "breves bulados"[614]. Paulino Castañeda sostiene que "los cinco documentos son Bulas y ninguno de ellos Breve... Las fórmulas características de las mismas son una prueba de nuestra afirmación"[615]. Y Vicente D. Sierra se hace cargo del tópico con estas palabras:

> "Se preocupa (G.F.) por establecer, entre otras cosas, si las Letras Pontificias de Alejandro VI, Preferentes a las Indias, fueron Bulas o Breves, olvidando la opinión de Pardiff: «Le mot Bulle, dans le sens de lettres apostoliques, est récent et n'est employé que dans le langage usuel; la chancelleria romaine n'en use jamais dans les actes officiels» (18. Adolphe Pardiff: Histoire des sources du Droit Canonique, París, l887). Dice este autor: «Lorsque ces letters etaient d' unsceau Bulle en les appelait Litterae Bullatae, tout au moins a partir du XIII siécle», p. 84. Dice Giry: «Debe observarse que este nombre (el de Bulas) no ha sido jamás empleado por la cancillería pontifical...», y explica cómo tales documentos, emanados del Papa, son «letras», caracterizadas por un destinatario, ordinariamente seguido de un saludo y terminado con la bendición apostólica. Señala, que la designación «bula» provino de que, desde el siglo VI, por lo menos, se sellaban con un sello, una bula de plomo. A. Giry: Manuel de Diplomatiaue, París, l894, ps. 662 a 664. Digamos que la

613. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit,* pp. 5, 8, 9.

614. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 521; Ballesteros Beretta, Antonio, Historia de América, Barcelona, Bs. As., Salvat, 1945, t. V, p. 137.

615. Castañeda, Paulino, *op. cit.* p. 253, nota 21.

«via de camera», para la expedición de bulas, fue instituida por Paulo III, en lugar de la «via de cancelleria», llena de enojosas formalidad y las consiguientes dilaciones, para hacerlo de manera más sumaria. En 1570, San Pío V dispuso el despacho gratuito de ciertas bulas, por «via segreta», y en 1735, para cosas de menos formal y más personal interés, fue añadida la «via de curial». Cuanto se alega alrededor de las «Bulas Alejandrinas», en base a los procedimientos de su emisión, tanto para valorarlas como para juzgarlas, falla por la base. Basta leer las muchas referencias sobre la cuestión, en que abunda la nutrida bibliografía correspondiente, para advertir la carencia de reglas tan precisas como, según la página, supone Giménez Fernández debieron observarse para dar las de Alejandro VI, sobre el Nuevo Mundo. El propio Pontífice, dirigiéndose, por intermedio de su secretario Podocathaus, al Nuncio Spratz, con fecha 17 de mayo de 1493, le anuncia haber enviado un «Breve» –el de Donación– sobre las islas recién descubiertas: «Preterea aliud breve super concessione dominis et bonorum illarum insularum...». Lo sensato, en esta materia, es proceder de acuerdo a la opinión del P. Regis Serra, quien dice: «Por ahora entenderemos por bulas todo documento pontificio, sean grandes bulas o privilegios, mandatos, expedidos por la Curia pontificia en nombre del Papa» (20 P. José Regis Serra: Regesto ibérico de Calixto III, Barcelona, l948, p. VI)"[616].

Algo análogo indica Luis Weckmann:

"Giménez, quien al principio de su ensayo niega a «Inter caetera A» el carácter de bula y la llama «letra apostólica», y luego «breve», acaba por llamarla «bula pequeña», o «más bien rescripto pontificio». Dado que el término «bula», aplicado a documentos pontificios, no es de naturaleza estrictamente técnica, y se origina simplemente, en razón del sello («bulla») que desde un principio autenticaba su contenido, la distinción me parece innecesaria"[617].

---

616. Sierra, Vicente D., *op. cit.,* pp. 83-84, y notas 18 y 20.
617. Weckmann, Luis, *op. cit.*, pp. 252-253, nota 933.

La distinción que sí cabría hacer es la referida al ámbito de competencia de las diversas esferas jurídicas de actuación pontificia. Una primera es la legislativa. En ella entran las leyes (secreta o constituciones) eclesiásticas, de índole normativa general. En segundo lugar, las disposiciones de gobierno, con las "letras" y "decretales", de tipo ejecutivo. Las terceras corresponden a la actividad docente o de magisterio, de las "epístolas", denominadas desde el siglo XIX, "encíclicas". Dentro de la segunda actividad se ubican los actos que son "rescriptos" y los que no lo son, o breves. Los primeros, se caracterizan por órdenes que resuelven cuestiones de derecho preexistentes, planteadas por las partes. Los segundos, se encaminan a "crear una situación nueva o hacer una concesión en sí no exigible, en la decisión papal, aunque haya sido solicitada, se hace constar mediante una cláusula especial que se hace «motu propio» y con pleno conocimiento del asunto («ex certa sciencia»), es decir, como mera liberalidad y en virtud de la plena potestad de la Santa Sede, y no porque haya de acceder a una petición". Tal la distinción de fondo. En cuanto a la forma, las había solemnes o de tono epistolar. Pero, al estar selladas con plomo, "en el uso vulgar se llama «bulas» a todos los despachos pontificios"[617 bis].

Así, pues, hemos vuelto a avanzar en nuestro recorrido. Bulas son todas las letras pontificias selladas con el cuño de plomo, en el lenguaje usual, que no en el de la Curia vaticana para la cual no existen las "bulas". Por lo tanto, comenzamos a hablar de las Bulas Alejandrinas, mal que les pese a Giménez Fernández y sus discípulos sevillanos.

Y ya podemos ir derechamente a los textos de las Bulas. Textos que ordenaremos conforme a la temática fijada por los especialistas, siguiendo la traducción efectuada por Manuel Giménez Fernández (para evitarnos polémica al respecto) y la de Francisco Morales Padrón, para la "Dudum Siquidem", conjuntamente con las correlaciones en Luis Weckmann (en nota 12 va la versión de Alfonso García Gallo). Eso, de la siguiente manera:

---

617 bis. García Gallo, Alfonso, *Manual de Historia del Derecho*.

1. Encabezamiento

"Alejandro Obispo, Siervo de los Siervos de Dios:
A los ilustres carísimos hijos en Cristo Fernando Rey y carísima en Cristo hija Isabel Reina de Castilla, León, Aragón (Sicilia) y Granada, salud y apostólica bendición".

Con la levísima variación de la inclusión o no del Reino de Sicilia, las cinco Bulas tienen el mismo encabezamiento.

2. Título doctrinal

a. Inter Caetera, Primera y segunda:

"Entre todas las obras agradables a la Divina Majestad y deseables a nuestro corazón, esto es ciertamente lo principal: que la Fe Católica y la Religión Cristiana sea exaltada sobre todo en nuestros tiempos, y por donde quiera se amplíe y dilate; y se procure la salvación de las almas, y las naciones bárbaras sean sometidas y reducidas a la fe cristiana. De donde, habiendo sido llamados por favor de la divina clemencia a esta sagrada cátedra de Pedro, aunque inmerecidamente; reconociéndoos como verdaderos Reyes y Príncipes Católicos, según sabemos que siempre lo fuisteis, y lo demuestran vuestros preclaros hechos, conocidísimos ya en casi todo el orbe, y que no solamente lo deseáis, sino que lo practicáis con todo empeño, reflexión y diligencia, sin perdonar ningún trabajo, ningún peligro, ni ningún gasto, hasta verter la propia sangre; y que a esto ha ya tiempo que habéis dedicado todo vuestro ánimo y todos los cuidados, como lo prueba la reconquista del Reino de Granada de la tiranía de los sarracenos, realizada por vosotros en estos días con tanta gloria del nombre de Dios; así digna y motivadamente juzgamos que os debemos conceder espontánea y favorablemente aquellas cosas por las cuales podáis proseguir semejante propósito, santo y laudable y acepto al Dios inmortal, con ánimo cada día más fervoroso, para honor del mismo Dios, y la propagación del imperio cristiano".

b. Eximiae Devotionis:

"La sinceridad de la eximia devoción y la íntegra fe con que reverencíais

a Nos y a la Santa Iglesia Romana, dignamente merecen que os concedamos favorablemente aquello con que podáis continuar cada vez en mejor y fácil manera, vuestro santo y laudable propósito, iniciado en vuestra empresa de descubrir tierras e islas remotas y desconocidas para honor de Dios Todopoderoso, propagación del imperio cristiano y exaltación de la fe católica".

c. Dudum Siquidem:

"Supuesto que no ha mucho donamos, concedimos y asignamos perpetuamente a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, «motu propio» y con entero conocimiento y por la plenitud de nuestra autoridad apostólica, todas y cada una de las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir hacia occidente y mediodía que no estuvieran constitucionalmente bajo el actual dominio temporal de algunos señores cristianos; y dimos la investidura de ellos a vosotros y a vuestros herederos y sucesores mencionados, constituyéndolos y declarándolos señores de aquélla con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción según se contienen más extensamente en las letras entonces expedidas, y cuyo tenor queremos que se tenga plenamente reproducido como si palabra por palabra se insertase en las presentes".

Más breve, pero similar es la motivación expuesta en la Piis Fidelium. Una síntesis de estas motivaciones podría ser la que sigue:

l. Lo principal es que la Fe Católica sea exaltada y dilatada, reduciéndose y sometiéndose a las naciones bárbaras a la fe y religión cristiana.
2. Que dado que los Reyes Católicos acaban de reconquistar Granada y desean proseguir su empresa santa (Cruzada), deben concedérseles los instrumentos para esa propagación del Imperio Cristiano (Cristiandad).
3. Que las cosas sobre las que continúa la empresa de los Reyes Católicos son las tierras e islas remotas y desconocidas, ya descubiertas y las que "por otros sean posteriormente descubiertas hacia las regiones Occidentales y en el mar Océano" (Piis Fidelium).
4. La "Dudum Siquidem" adelanta y reproduce, el ítem V de las otras bulas.

3. Hecho nuevo, descubrimientos

a. Inter Caetera, primera y segunda:

"Hemos sabido ciertamente, como vosotros, que desde hace tiempo os habíais propuesto buscar y descubrir algunas islas y tierras (firmes) remotas y desconocidas, no descubiertas hasta ahora por nadie, con el fin de reducir sus habitantes y moradores al culto de nuestro Redentor y a la profesión de la Fe Católica, ocupados hasta hoy en la Reconquista del Reino de Granada, no pudisteis llevar al deseado fin, tan santo y loable propósito vuestro".

"Mas, reconquistado por fin el predicho Reino por voluntad divina, y queriendo poner en ejecución vuestro propósito, designásteis al caro hijo Cristóbal Colón, hombre apto y muy conveniente a tan gran negocio y digno de ser tenido en mucho, no sin grandes trabajos, peligros y gastos, para que con navíos y hombres aptos y preparados a tal empresa, buscasen las tierras (firmes e islas) remotas y desconocidas, por el mar donde hasta ahora no se había navegado: quienes con el auxilio divino, navegando por (las regiones occidentales de) el Mar Océano (hacia los Indios, según se dice), han descubierto ciertas islas remotísimas y además tierras firmes, jamás halladas hasta ahora por nadie: en las cuales habitan muchas personas, que pacíficamente viven, y que según se dice andan desnudos y no comen carne; y a lo que vuestros enviados antedichos pueden conjeturar, las tales gentes, habitantes de las antedichas islas y tierras, creen en un Dios Creador que está en los Cielos, y parecen bastante aptos para recibir la Fe Católica y serles enseñadas buenas costumbres, confiándose en que si se instruyeran, fácilmente se introduciría en dichas islas y tierras el nombre de Nuestro Salvador y Señor Jesucristo; y el citado Cristóbal, hizo ya, en una de las principales islas referidas construir y edificar una torre bien fortificada en la que situó a varios cristianos de los que había llevado consigo para su custodia, y para que desde ella buscasen otras tierras (firmes) remotas y desconocidas: en las cuales islas y tierras ya descubiertas se han encontrado oro, especias y otras muchísimas cosas preciosas, de distinto género y diversa calidad".

b. Dudum Siquidem:

"Y como pudiera ocurrir que los embajadores, Capitanes y vasallos vuestros que navegasen hacia occidente o mediodía arribasen a las regiones orientales y encontrasen islas y tierras firmes que hubiesen sido o sean de la India".

"Nos, deseosos también de proseguir en vuestro favor graciosamente, con iguales «motu», conocimiento y plenitud de poder, de igual modo ampliamos la donación, concesión, asignación y las dichas letras con todas y cada una de las cláusulas en ellas contenidas por el tenor de las presentes a todas y cada una de las islas y tierras firmes halladas o por hallar, descubiertas o por descubrir que estén, o fuesen o apareciesen a los que navegan o marchan hacia occidente y aun el mediodía, bien se hallen tanto en las regiones occidentales como en las orientales y existan en la India en todo y por todo el tiempo y como si en las citadas letras se hiciese de ellas plena y expresa mención, a vuestros citados herederos y sucesores sobredichos materialmente y por vuestra propia autoridad o por otro u otros y perpetuamente las retengáis contra todo aquel que a ellos se oponga, prohibiendo rigurosamente bajo pena de excomunión «latae sententiae» a cualesquiera, sea cualesquiera su dignidad, estado, grado, orden o condición aun cuando presuman de cualquier modo ir o enviar bajo apariencia alguna sus gentes a navegar, a pescar o a buscar islas o tierras firmes a las dichas regiones sin expreso y especial permiso vuestro o de vuestros ya citados herederos y sucesores".

La Eximiae Devotionis no trae nada de esto. En la Piis Fidelium se menciona el deseo de los Reyes de exaltar la fe Católica "en tierras e ínsulas por vosotros descubiertas hacia las partes occidentales y Mar Océano".

Esto permitiría esta síntesis:

1. Los Reyes querían descubrir islas y tierras firmes con el fin de dilatar la Cristiandad, convirtiendo a sus habitantes al catolicismo.
2. Tal santo propósito había sido demorado por la Reconquista de Granada; y puesto en ejecución con la designación de Colón.
3. Colón, navegando hacia el occidente y hacia las Indias, había descubierto efectivamente islas y tierras firmes, pobladas por personas en aptitud de ser civilizadas y convertidas al cristianismo.

4. Colón, además, había tomado posesión de las islas y tierras firmes (Cuba, en la concepción colombina), edificando un fuerte (Navidad), en la Española, y trayendo oro y especias.
5. En la "Dudum Siquidem" se amplia la donación, adelantando los ítems V, VI y VIII de las otras Bulas.

4. Título motivo

a. Inter Caetera, primera y segunda:

"Por donde, habiendo considerado diligentemente todas las cosas y capitalmente la exaltación y propagación de la fe católica como corresponde a Reyes y Príncipes Católicos, decidísteis según costumbre de vuestros progenitores, Reyes de ilustre memoria, someter a Nos las tierras firmes e islas predichas y sus habitantes y moradores, y convertirlos con el auxilio de la divina misericordia a la Fe Católica".

"Nos, alabando mucho en el Señor ese vuestro santo y loable propósito, y deseando que sea llevado a su debida finalidad, de que el nombre de nuestro Salvador sea introducido en aquellas regiones, os rogamos insistentemente en el Señor y afectuosamente os requerimos, por el sacro Bautismo en que os obligásteis a los mandatos apostólicos, y por las entrañas de misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, para que decidiéndoos a proseguir por completo semejante emprendida empresa, con ánimo y celo ferviente hacia la fe ortodoxa, queráis y debáis conducir a los pueblos que viven en tales islas (y tierras) a recibir la religión (profesión) católica, sin que nunca os intimiden peligros ni trabajos, teniendo gran esperanza y confianza de que Dios Omnipotente os auxiliará felizmente en vuestras empresas".

b. Eximiae Devotionis:

"Y como hoy, hemos donado, concedido y asignado, como más claramente se contiene en nuestras Letras a tal fin redactadas, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León perpetuamente, «motu propio et ex certa scientia» y con la plenitud de nuestro poder apostólico, todas y cada una de las tierras firmes e islas remotas y desconocidas existentes hacia las regiones occidentales y en el mar Océano, descubiertas o que se descubrieran por vosotros o por vuestros enviados

empleando grandes trabajos, peligros y gastos, siempre que no estén bajo el actual dominio temporal ni sometidas a alguno de los soberanos cristianos con todas sus dominaciones, ciudades, campamentos, lugares poblados, y todos sus derechos y jurisdicciones".

De lo que se podría inferir que:

1. Los Reyes, según costumbre establecida, decidieron someter al Papa las tierras descubiertas y sus pobladores.
2. El Papa, por razón de la finalidad principal de propagación de la fe, implícitamente acepta esa sumisión y los insta a proseguir la empresa descubridora hasta completarla.
3. En la Eximiae Devotionis se registra la donación en los términos que a continuación se verán en las dos Inter Caetera.

5. Concesión de Privilegios, donación y demarcación

a. Inter Caetera, primera:

"Y para que más libre y valerosamente aceptéis el encargo de tan fundamental empresa, concedido liberalmente por la Gracia Apostólica «motu propio», y no a instancia vuestra ni de otro que Nos lo haya sobre esto pedido por vosotros, sino por nuestra mera liberalidad, de ciencia cierta y con la plenitud de nuestra potestad apostólica, por la autoridad de Dios Omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, para siempre, por autoridad apostólica según el tenor de las presentes, donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos Señores cristianos, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias".

b. Inter Caetera, segunda:

Idem hasta "donamos, concedemos y asignamos". A lo cual se añade la Demarcación en estos términos:

"Todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía fabricando y construyendo una línea del Polo Ártico que es el Septentrión, hasta el Polo Antártico, que es el Mediodía, ora se hayan hallado islas y tierras firmes, ora se hayan de encontrar hacia la India o hacia cualquier otra parte, la cual línea diste de las islas que vulgarmente llaman Azores y Cabo Verde cien leguas hacia el Occidente y Mediodía, así que todas sus islas y tierra firme halladas y que hallaren, descubiertas y que se descubrieren desde la dicha línea hacia el Occidente y Mediodía que por otro Rey cristiano no fuesen actualmente poseídas hasta el día del Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo próximo pasado del cual comienza el año presente del mil cuatrocientos noventa y tres, cuando fueron por vuestros mensajeros y capitanes halladas algunas de las dichas islas, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias".

c. Eximiae Devotionis:

Lo antes transcrito en el punto IV.2

Hemos cortado acá la transcripción de la traducción que hace Manuel Giménez Fernández, por una buena razón. Al adelantar él la parte pertinente de la Eximiae Devotionis (IV.2), y al colocar a continuación todas las demás concesiones de privilegios, que nosotros dejamos para otro ítem, disfumina un tanto el tema central de estas Bulas (y consiguientemente, de nuestra tesis), cual es el de la Donación Pontificia. Nosotros entendemos que en los párrafos de las 4 bulas se establece lo siguiente:

1. Como hemos visto en el punto anterior, los Reyes sometieron, según costumbre, al Papa las islas y tierras firmes descubiertas con sus pobladores; y el Papa los encargó de proseguir con esa empresa.
2. Para que los Reyes cumplieran más libremente ese encargo de completar el Descubrimiento, el Papa les hace concesiones, bien entendido que son "motu propio", liberalidades, sin reclamo alguno de los Reyes.
3. El Papa en ese acto usa de la "Plenitud de su Potestad Apostólica", la misma que Dios concediera a San Pedro, como representante de Cristo en la tierra.

4. Con esa autoridad, les dona, concede y asigna todas islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir en lo futuro, con dominio, derechos y jurisdicción (en soberanía), que queden a cien leguas hacia el occidente de una línea (meridiano) de polo a polo de las islas Azores y de Cabo Verde, sean de las Indias o de cualquier otra parte, siempre que no estén ya poseídas por otros Reyes Cristianos.
5. La donación es para los Reyes de Castilla y León, sus herederos y sucesores, a perpetuidad.

6. Concesión de otros privilegios

a. Inter Caetera, primera:

"Y a vosotros y a vuestros dichos herederos y sucesores investimos de ellas (las tierras e islas) y os hacemos, constituimos y deputamos señores de ellas con plena y libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción".

"Decretando no obstante que por semejante donación, concesión, asignación e investidura nuestra, a ningún Príncipe Cristiano pueda entenderse que se quita o se deba quitar el derecho adquirido".

"Y porque también algunos Reyes de Portugal descubrieron y adquirieron en las regiones de África, Guinea y Mina de Oro otras islas, igualmente por apostólica concesión hecha a ellos y les fueron concedidos por la Sede Apostólica diversos privilegios, gracias, libertades, inmunidades, exenciones e indultos. Nos os concedemos a vosotros y a vuestros herederos y sucesores mencionados, que en las islas y tierras descubiertas por vosotros y que se descubrieron del mismo modo podáis y debáis poseer y gozar libre y lícitamente de todas y cada una de las gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades, inmunidades e indultos pues queremos que se encuentre expresado e incluido suficientemente en las presentes, como si estuviese aquí transcrito palabra por palabra, para que sea como si a vosotros citados herederos y sucesores hubiesen sido especialmente concedidos".

"Así pues, con igual motu, autoridad, ciencia y plenitud de Potestad Apostólica y como especial donación graciosa concedemos todo ello en todo y por todo, a vosotros y a vuestros indicados herederos y sucesores, con la misma extensión y amplitud".

"No obstante Constituciones y Ordenaciones Apostólicas y todo lo que fuere concedido por Letras dadas después y cualesquiera otras en contrario confiando en el Señor, de quien proceden todos los bienes Imperios y Dominios, que dirigiendo Él vuestros actos, si proseguís esa santa y laudable empresa, en breve vuestros trabajos y solicitudes conseguirán feliz éxito con bienandanza y gloria del nombre cristiano".

b. Inter Caetera, segunda:

Idéntica a la anterior, con el agregado después de "la ningún Príncipe Cristiano" de: "que actualmente poseyere dichas islas o tierras firmes antes del dicho día de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo". No se incluye "investidura".

c. Eximiae, Devotionis:

No se incluyen los primeros parágrafos. Sí los referidos a la parificación con Portugal, con el añadido de estas palabras:

"Nos, por existir conveniencia y honestidad en ello, y por desear que Vos y vuestros referidos herederos y sucesores, no tengáis menores gracias, prerrogativas y favores, igualmente impulsado no por ninguna instancia de petición que sobre ello nos hayáis hecho, ni Vos ni ninguno por vosotros, sino por nuestra liberalidad, conscientes de ello y con la plenitud de la potestad apostólica, os concedemos a vosotros y a vuestros herederos y sucesores mencionados, que en las islas y tierras descubiertas por vosotros o en vuestro nombre descubiertas o que se descubran podáis y debáis poseer y gozar libre y lícitamente de todas y cada una de las gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades, inmunidades, rescriptos e indultos concedidos hasta hoy a los Reyes de Portugal".

Después continúa igual, salvo pequeñas variaciones de palabras.

d. Dudum Siquidem:

7. Derogación

"No obstante las constituciones y ordenaciones apostólicas y cualesquier donaciones, concesiones, facultades y asignaciones por Nos o por nuestros predecesores a cualesquier Reyes, Príncipes, Infantes o cuales-

quier otras personas u órdenes y milicias de las sobredichas partes, mares, islas y tierras o alguna parte de ellas, ora sean por cualesquier causas, aunque sean de piedad o de fe o de redención de cautivos y otras causas cuanto que sean muy urgentes y con cualesquier cláusulas aunque sean derogatorias de derogatorias más fuertes y más eficaces no acostumbradas, aunque contuviesen en sí cualesquier sentencias y censuras y penas que no hubiesen surtido su efecto por actual y real posesión, aunque por aventura alguna vez aquellos a quien tales donaciones y concesiones fuesen hechas, o sus enviados navegasen allí, las cuales, habiendo sus temores de ellas en las presentes por suficientemente expresos e insertos, de semejante «motu», «scientia» y plenitud de poder totalmente revocamos y cuanto a las tierras, islas por ellos actualmente no poseídas queremos sea tenido por no hecho y todo aquello que en las dichas letras quisimos que no obstase y todo lo demás que en contrario sea".

Concesiones que podríamos resumir de esta manera:

1. El Papa constituye a los Reyes en señores, según la institución medieval del "señorío", que implica un poder algo inferior al de la realeza, con potestad y jurisdicción (soberanía) sobre las islas y tierras firmes indicadas.
2. El Papa otorga a los Reyes Castellanos todos los mismos privilegios concedidos antes a los Reyes Portugueses por las Bulas Africanas.
3. Dichas Bulas Africanas deben considerarse como formando parte de estas Bulas Indianas.
4. El límite oriental de navegación y posesión, se amplía en la "Dudum Siquidem", dejándolo en concurrencia con los portugueses.

Para tal efecto, deroga cualquier concesión anterior que beneficiara a los Reyes de Portugal (sobreentendido), a sus Príncipes o Infantes (D. Enrique el Navegante), y sus Órdenes o Milicias (la Milicia de Cristo), y que no hubiera sido efectivamente poseída por ellos.

8. Cargo misional

a. Inter Caetera, primera y segunda:

"Y además os mandamos, en virtud de santa obediencia, que así como lo prometéis y no dudamos lo cumpliréis por vuestra gran devoción y

regia magnanimidad, habréis de destinar a las tierras (firmes) e islas antedichas varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia en todo lo antedicho".

b. Piis Fidelium:

Se destina a Fray Bernardo Boil (Bouil o Buyl), O.P., y a otros religiosos seculares y seglares, con acuerdo de los Reyes, a las islas y tierras firmes al occidente del Mar Océano. El Papa lo hace: "por nuestra plena, libre y omnímoda autoridad apostólica". Le concede a Fr. Bernardo Boil las más amplias facultades, "licencia, potestad y autoridad" para trasladarse, residir allí, sin necesidad de licencia de sus superiores, predicar y hacer predicar la palabra de Dios, convertir, bautizar e instruir a los indígenas, administrarles los sacramentos, y: "para que una vez diligentemente oídos, puedan concederles la debida absolución por sus crímenes por ellos cometidos, excesos y delitos, incluso siendo tales que debiera consultarse a la Santa Sede; imponerles saludable penitencia, y conmutarles en otra obra de piedad los votos temporales hechos por ellos de cualquier clase, excepto los de ir a Jerusalén, a los de los sepulcros de los apóstoles Pedro y Pablo, o a Santiago de Compostela, y el de entrar en Religión".

Se autoriza a fray Bernardo Boil a erigir, edificar y construir iglesias, capillas, monasterios, casas de cualquier orden, incluso de mendicantes y lugares píos con campanarios, campanas, claustros, dormitorios, refectorios, huertos, hospederías, y anexos sin autorización de nadie; recibir y conceder licencia de habitar a los profesos de las órdenes mendicantes, bendecir iglesias y reconciliarlas con agua bendita; con jurisdicción en los cementerios. Y, además: "ante los casos de necesidad, sobre lo que gravamos vuestras conciencias, libre y lícitamente comáis carne y otros alimentos, tú y los otros predichos compañeros, a pesar de las respectivas reglas establecidas en dichas Órdenes; y para que hagas, dispongas y ejecutes y dispenses de todo aquello y de cada cosa contenida en lo antedicho y acerca de cuanto sea necesario para ello según juzgues oportuno".

Las conclusiones son que:

1. A los Reyes se les pone un cargo (o encargo o modo) para la conversión de los indios y su civilización.

2. A Fray Bernardo Boil se le otorga una especie de Vicariato de las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, de amplias facultades para misionar.

9. Cláusulas Penales

a. Inter Caetera, primera y segunda:

"Y severamente prohibimos a cualesquiera personas, sean de cualquier dignidad (inclusas la imperial y real), estados, grado, orden o condición bajo pena de excomunión «latae sententiae», en la cual incurran por el mismo hecho si lo contrario hicieren, que pretendan ir a las islas *y* tierras (firmes, halladas y que se hallaren, descubiertas y por descubrir, hacia el Occidente y Mediodía fabricando y construyendo una línea desde el Polo Ártico al Antártico, ya sean tierras firmes e islas halladas y que se hubieren de hallar hacia la India o hacia cualquier otra parte, la cual línea diste de cualquiera de las islas que vulgarmente llaman las Azores y Cabo Verde cien leguas hacia el Occidente y Mediodía como queda dicho), predichas, una vez que sean descubiertas y poseídas por vuestros enviados o mandados para ello, para granjear mercaderías o por cualquier causa, sin especial licencia vuestra y de vuestros herederos y sucesores".

Por consiguiente, ningún humano use infringir este documento de nuestra (encomendación) exhortación, requerimiento, donación (investidura), constitución, deputación, mandamiento, inhibición, indulto, extensión, ampliación (concesión), voluntad y decreto, o con temerario atrevimiento contravenir.

Y si alguno presumiera intentarlo, sepa que ha incurrido en la indignación de Dios Omnipotente y de sus Apóstoles San Pedro y San Pablo.

b. Eximiae Devotionis:

La segunda cláusula penal de las Inter Caetera se reproduce con leves variaciones.

c. Dudum Siquidem:

"Ac quibuscumque personis etiam cuiuscumque dignitatis status gradus ordinis vel conditionis sub excommunicationis latae sententiae pena quam contrafacientes eo ipso incurrant districtius inhibentes ne ad partes predictas ad navigandum piscandum vel inquirendum insulas vel terras firmas aut quovis alio respectu seu colore ire vel mittere quoquomodo presumant, absque expressa et speciali vestra ac heredum et successorum predictorum licentia".

Conclusiones de este item:

l. Prohibición pontificia bajo pena de excomunión "latae sententiae", para quienes pasen a esas islas y tierras firmes sin especial licencia de los Reyes.

2. Admonición del Papa para cualquier ser humano que infrinja o contravenga estas Letras.

10. Cláusula especial de validez

a. Inter Caetera, primera y segunda, y Eximiae Devotionis:

"Y como será difícil hacer llegar las presentes letras a cada uno de los lugares donde sería procedente llevarlas, queremos y ordenamos, libre y conscientemente, que a sus transcripciones, instrumentadas de manos de Notario público al efecto rogado, y legalizada con el sello de alguna persona constituida en dignidad eclesiástica o el de la Curia eclesiástica, se les tribute y atribuya en juicio o fuera de él, doquiera fuesen presentadas y exhibidas la misma fe que se dispensaría a las presentes"[618].

618. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 173-197; Weckmann, Luis, *op. cit.,* Apéndice n. 4, Rotulus Insularum; para la "Dudum Siquidem": Manzano Manzano, Juan, La Corona castellana y el descubrimiento de las Indias, en: "Revista de Indias", n. 9, julio-septiembre 1942, pp. 413-414; (texto en latín); texto en castellano: Morales Padrón, Francisco, Teorías y Leyes de la Conquista, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, pp. 183-185. A todo evento, con el propósito de que el lector pueda disponer de otra versión contemporánea, reproducimos a continuación la traducción ofrecida por Alfonso García-Gallo de las cuatro Bulas Indianas principales. Estos son sus textos:

Transcritos los textos, se puede efectuar una primera exégesis; que sea solamente sacada de los textos mismos, sin inferencias doctrinarias ni históricas. Es lo que fragmentariamente ya hemos hecho, y que ahora englobamos de esta manera:

I. Bulas "Inter caetera" de Alejandro VI: A) Breve de 3 de mayo de 1493, concediendo a los Reyes Católicos las tierras que descubran: y B) Bula menor de 4 de mayo de 1493, trazando una línea para separar la zona de expansión castellana de la portuguesa (el texto es el mismo en ambas Bulas, excepto lo que se incluye entre paréntesis o en dos columnas, indicando con 3 ó 4 la fecha de la Bula en que se contiene):

1. Alejandro obispo, siervo de los siervos de Dios, al carísimo hijo en Cristo Fernando, rey, y a la carísima hija en Cristo Isabel, reina de Castilla, de León, de Aragón (4 añade de Sicilia) y Granada, ilustres, salud y bendición apostólica.

2. Entre otras obras agradables a la Divina Majestad y deseables a nuestro corazón, ésta ocupa ciertamente el primer lugar, que la Fe católica y religión cristiana sea exaltada sobre todo en nuestros tiempos, así como que se amplíe y dilate por todas partes y se procure la salvación de las almas, y que se humillen las naciones bárbaras y se reduzcan a esta Fe.

3. Por ello, al ser llamados a esta santa sede de Pedro, por favor de la clemencia divina, aunque inmerecidamente, reconocemos que sois tan verdaderos reyes y príncipes católicos como sabíamos que siempre lo fuisteis y demuestran vuestros, hechos preclaros, conocidísimos ya en casi todo el mundo; que no sólo os inclináis con pasión a ello, sino que lo realizáis con todo empeño, reflexión y diligencia, sin perdonar ningún trabajo, ningún gasto y ningún peligro, derramando incluso la propia sangre; y que no ha mucho dedicasteis a esto todo vuestro ánimo y todo el esfuerzo, como testimoniara recuperación del Reino de Granada de la tiranía de los sarracenos, realizada en nuestros días por vosotros para tanta gloria del Divino Nombre; por ello, estimamos digno y no inmerecido, sino más bien debido a vosotros, concederos espontánea y favorablemente aquello que en cualquier manera os ayude a proseguir cada día, con ánimo más ferviente, este propósito santo y laudable y acepto a Dios inmortal, para honra de Dios y propagación del imperio cristiano.

4. Sabemos ciertamente, que vosotros, desde hace tiempo, en vuestra intención os habíais propuesto buscar y descubrir algunas tierras (4 añade firmes) e islas lejanas y desconocidas y no descubiertas hasta ahora por otros, para reducir a los residentes y habitantes de ellas al culto de nuestro Redentor, y que hasta ahora, muy ocupados en la conquista y recuperación de este Reino de Granada, no pudisteis conducir vuestro santo y laudable propósito al fin deseado.

5. Pero, porque así lo quiso el Señor, recuperado el citado Reino, deseando cumplir vuestro deseo, destinasteis al dilecto hijo Cristóbal Colón (4 añade varón digno y en todo recomendable y apto para tan gran negocio), con naves y hombres igualmente instruidos, no sin grandes trabajos, peligros y gastos, para que con toda diligencia buscasen las tierras (4 añade firmes e islas) lejanas y desconocidas en cualquier modo, por el

l. El otorgante de estas letras pontificias (conocidas vulgarmente como "bulas") es el Papa Alejandro VI (de ahí que se las llame "alejandrinas"). Los destinatarios son los Reyes Isabel y Fernando (con mención de todos sus dominios reales).

2. La razón principal del otorgamiento de estas Letras es la dilatación de la Fe Católica, mediante la propagación del Imperio Cristiano (histó-

---

mar donde hasta ahora no se hubiese navegado; los cuales, con el auxilio divino y con extrema diligencia, por las partes occidentales, como se dice, hacia los indios (4 omite lo escrito en cursiva), navegando en el Océano, encontraron ciertas islas remotísimas y también tierras firmes que hasta ahora no habían sido descubiertas por otros, en las cuales habitan varios pueblos que viven pacíficamente y, según se asegura, andan desnudos y no comen carne: y, según pueden opinar vuestros citados enviados, estas gentes que habitan en las mencionadas islas y tierras creen en un Dios creador que está en el cielo, y las consideran bastante aptas para abrazar la Fe católica e imbuirles buenas costumbres; y se tiene la esperanza de que, si se les enseña, fácilmente se introducirá el nombre del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, en las tierras e islas mencionadas. Y el citado Cristóbal, en una de las principales islas citadas, ya hizo construir y edificar una torre suficientemente defendida, en la cual dejó ciertos cristianos, que habían ido con él, para su custodia y para que buscasen otras islas y tierras (4 añade firmes) remotas y desconocidas; y en algunas de las islas y tierras, ya descubiertas fue encontrado oro, perfumes y otras muchas cosas preciosas de diverso género y diversas cualidades.

6. Por tanto, diligentemente en todo y ante todo para la exaltación y difusión de la Fe católica, como conviene a reyes y príncipes católicos, considerasteis, según la costumbre de los reyes vuestros progenitores de ilustre memoria (4 añade y propusisteis), someter a vosotros, con el favor de la clemencia divina, las tierras (4 añade firme) e islas ya mencionadas y a sus residentes y habitantes y reducirlos a la Fe católica.

7. Nos, por consiguiente, encomendamos mucho en el Señor este vuestro santo y laudable propósito y deseando que el mismo sea llevado a su debido fin, para que este nombre de nuestro Salvador sea introducido en aquellas partes, os exhortamos mucho en el Señor, y por el sagrado bautismo que recibisteis y por el que estáis obligados a los mandamientos apostólicos, y por las entrañas misericordiosas de nuestro Señor Jesucristo afectuosamente os requerimos, para que semejante expedición sea proseguida en todo y trateis de aceptarla con buen ánimo y celo por la Fe ortodoxa, y a los pueblos que en tales islas (4 añade y tierras) habitan queráis y debáis inducirlos a que reciban la profesión (4 religión) cristiana sin que os disuadan los peligros ni los trabajos en cualquier tiempo, en la idea y con la firme esperanza y confianza de que Dios omnipotente hará proseguir felizmente vuestros intentos.

8. Y para que la realización de un negocio de tanta importancia que se os ha encomendado por la liberalidad de la gracia apostólica, la asumáis más libre y decididamente, por

ricamente conocido como "República Cristiana", Sacro Romano Imperio o Cristiandad).

3. Se reconoce en ellas que en España había existido una Cruzada ("empresa santa") contra los sarracenos, concluida con la Reconquista de Granada.

---

propia decisión, no a instancia vuestra o de otros que por Vos Nos hayan dado la petición, sino por nuestra mera liberalidad y a ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica:

3. Todas y cada una de las tierras e islas ya citadas, así las desconocidas como las hasta ahora descubiertas por vuestros enviados y las que se descubran en adelante que bajo el dominio de otros señores cristianos no estén constituidas en el tiempo presente.

4. todas las islas y tierras firmes, descubiertas y por descubrir, hallada y por hallar hacia el occidente y mediodía, haciendo y constituyendo una línea desde el polo ártico, es decir el septentrión, hasta el polo antártico, o sea el mediodía, que estén tanto en tierra firme como en islas descubiertas y por descubrir hacia la India o hacia cualquier otra parte, la cual línea dista de cualquiera de las islas que se llaman vulgarmente de los Azores y Cabo Verde cien leguas hacia occidente el mediodía; de tal forma, que todas las islas tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar desde la citada línea hacia occidente y mediodía, que por otro rey o príncipe cristiano no estuviesen actualmente poseídas con anterioridad al día de la Navidad de nuestro Señor Jesucristo próximo pasado, en el cual comienza el presente acto de mil cuatrocientos noventa y tres, cuando fueron por vuestros enviados y capitanes descubiertas algunas de las citadas islas: Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas y los derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, a vos y vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad-apostólica (4 omite lo escrito en cursiva), a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos, y a vos y vuestros herederos mencionados investimos de ellas (4 omite lo escrito en cursiva); y de ellas señores con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción, os hacemos, constituimos y diputamos; decretando, no obstante, que por semejante donación, constitución, asignación e investidura (4 omite lo escrito en cursiva) nuestra, a ningún príncipe cristiano

4. que actualmente poseyese las citadas islas y tierras firmes desde antes del citado día de la Natividad de nuestro Señor Jesucristo, pueda entenderse que se le quita o deba quitar el derecho adquirido.

9. Y, además, os mandamos, en virtud de santa obediencia, que, conforme ya prometisteis, y no dudamos dada vuestra gran devoción y magnanimidad real que lo haréis, que a las tierras (4 añade firmes) e islas citadas, varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la Fe católica e

4. De igual modo se asienta que los Reyes Católicos tenían el propósito anterior de descubrir nuevas tierras e islas, con la finalidad de incorporarlas a la Cristiandad, y que tal proyecto se había demorado en su concreción por motivo de la Reconquista de Granada.

---

inculcarles buenas costumbres, debéis destinar, poniendo en lo dicho toda la diligencia debida.
10. Así, pues (4 omite pues), a cualesquier personas de cualquier dignidad (4 añade: incluso imperial), estado, grado, orden o condición, bajo pena de excomunión latae sententiae, en la que incurran si hicieren lo contrario por solo ello, rigurosamente impedimos que a las islas y tierras
3. citadas, después que fueron descubiertas y recibidas por –vuestros mensajeros o enviados para ello,
4. firmes descubiertas y por desea hallarse deshabilitadas y por hallar hacia el occidente y mediodía haciendo y constituyendo para esto una línea del polo ártico al polo antártico, tanto en tierra firme como en las islas descubiertas y por descubrir, que estén hacia la India o hacia otra parte cualquiera de las islas que vulgarmente se llaman de los Azores o Cabo Verde cien leguas hacia occidente y mediodía, como quede dicho para obtener mercancías o para cualquier otra causa, se atrevan a llegar sin especial licencia vuestra y de los citados herederos y sucesores vuestros.
11. Y porque también algunos reyes de Portugal en las partes de África, Guinea, y la mina de oro, de la misma manera, también por concesión apostólica que se les hizo, descubrieron y adquirieron otras islas y por la Sede Apostólica les fueron concedidos diversos privilegios o gracias y libertades e inmunidades y exenciones e indultos; Nos, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores precitados, en las islas y tierras por vosotros descubiertas y por descubrir, de la misma manera, en todo y en particular las gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades, inmunidades e indultos –de la misma manera y en todo su tenor como si palabra por palabra en la presente estuviesen insertas, de tal manera podáis y debáis poseerlas y gozarías libre y lícitamente, en todo y por todo, tal como si a vosotros y a los herederos y sucesores precisados especialmente les fuesen concedidos por la iniciativa, autoridad, ciencia y plenitud de la potestad apostólica–, de igual manera, por especial donación, graciosamente os otorgamos; y aquellas, en todo y por todo, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores precitados, igualmente las extendemos y ampliamos,
12. no obstante las constituciones y ordenaciones apostólicas, y también todo aquello que en las letras antes dadas está concedido, y sin que obste cualquier cosa contraria a ello, confiando en que, dirigiendo el Señor, de quien todos los imperios, dominaciones y bienes proceden vuestros actos, si de esta manera proseguís este santo y laudable asunto (4 sustituye: propósito) en breve tiempo, con felicidad y gloria de todo el pueblo cristiano, se conseguirá el éxito felicísimo de vuestros trabajos y esfuerzos.

5. Que, ya ocupada Granada, aquel antiguo designio se había ejecutado con la designación de Cristóbal Colón, quien había navegado por el océano Atlántico, al occidente, por primera vez, y hacia las Indias.

---

13. Mas porque sería difícil que las Letras presentes se llevasen a cada uno de los lugares en que conviniese, queremos y por nuestra iniciativa y ciencia igualmente decretamos: que a los traslados de ellas hechos por mano de notario público requerido para ello, firmados y provistos del sello de alguna persona constituida en dignidad eclesiástica o de la Curia eclesiástica, se les dé la misma fe en juicio y fuera de él, en cualquier parte en que sean presentados, que se daría a las presentes si fuesen exhibidas y mostradas.
14. A ningún hombre, por consiguiente sea lícito infringir esta nuestra página de (4 añade: encomienda) exhortación, requerimiento, donación, concesión, asignación, investidura de hecho (4 lo omite), constitución, delegación (4 añade: decreto), mandato, inhibición, indulto, extensión, ampliación (4 omite lo escrito en cursiva), voluntad y decreto (4 omite esta palabra) o atreverse temerariamente a contrariar. Pero si alguno presumiese atentar contra esto, sepa que incurre en la indignación de Dios omnipotente y de los santos apóstoles Pedro y Pablo.
Dado en Roma, en San Pedro, el año de la Encarnación del Señor de mil cuatrocientos noventa y tres, el cinco (4 dice: cuatro) de las nonas de mayo, año primero de nuestro pontificado.
3. Gratis por mandato de nuestro santísimo señor Papa. B. Capotio D. Serrano, Juan Ferraris, L. Podocátaro, abril
(En el original, en el reverso:)
Registrada en la Cámara Apostólica. Comprobadas, A. de Campania. N. Casanova, notario apostólico (en el Registro Vaticano:) Comprobada, A. de Campania, N. Casanova, abril.
4. Gratis por mandato de nuestro santísimo señor Papa. Por el rescribendario, A. Mucciarellis, Por Juan Bufolino, A. Santoseverino, L Podocátaro.Junio
(En el original, en el reverso:)
Registrada en la Cámara Apostólica. Comprobada, L. Amerino. D. Galletto (En el Registro Vaticano:) Com. probada. L. Amerino-junio.
II. Bula "Eximie devotionis" de Alejandro VI concediendo a los Reyes de Castilla en las tierras que descubran los mismos derechos que poseen en las suyas los de Portugal (3 mayo 1493).
1. Alejandro obispo, siervo de los siervos de Dios, al carísimo hijo en Cristo Fernando, rey, y a la carísima hija en Cristo Isabel, reina de Castilla, de León, de Aragón y Granada, ilustres, salud y bendición apostólica.
2. La sinceridad de la eximia devoción y la íntegra fe con que a Nos y a la Iglesia romana nos reverenciáis, dignamente merecen que os concedamos favorablemente aquello con lo que vuestro santo y laudable propósito y la obra iniciada de buscar tierras e islas lejanas y desconocidas de las Indias, mejor y más fácilmente, para honra de Dios omnipotente, propagación del imperio cristiano y exaltación de la Fe católica podáis proseguir.

6. Producto de esa navegación había resultado el descubrimiento de islas y tierras firmes (Cuba, según el entender colombino), no descubiertas hasta entonces por ningún Príncipe Cristiano.

---

3. Como hoy, todas y cada una de las tierras firmes e islas lejanas y desconocidas hacias las partes occidentales y existentes en el mar Océano, por vosotros o vuestros enviados para ello –aunque no sin grandes trabajos, peligros y gastos– descubiertas y que se descubran en adelante, que bajo el actual dominio temporal de otros señores cristianos no estuviesen constituidas, con todos los dominios, ciudades, fortalezas, lugares, villas, derechos y jurisdicciones de ellas; en todo a vosotros y vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, a perpetuidad, por propia decisión y a ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica, donamos, concedimos y asignamos, tal como en nuestras Letras sobre ello redactadas se contiene más plenamente.
4. Y como también algunas otras por los Reyes de Portugal en las partes de África, Guinea, la Mina de Oro y otras islas también de la misma manera, por concesión y donación apostólica que se les hizo, fueron descubiertas y adquiridas, y por la Sede Apostólica les fueron concedidos a ellos diversos privilegios, gracias, libertades, inmunidades, exenciones, facultades, Letras e indultos; Nos, queriendo también, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores citados honraros con no menores gracias, prerrogativas y favores, con la misma decisión, no por vuestra instancia en pedírnoslo o por la de otros en vuestro nombre sino por nuestra mera liberalidad y con la misma ciencia y plenitud de la potestad apostólicas a vosotros y a vuestros herederos citados en las islas y tierras por vos o en vuestro nombre hasta ahora descubiertas o por descubrir en adelante, en todo y en particular, las gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades, inmunidades, Letras e indultos concedidos a los Reyes de Portugal –de la misma manera y en todo su tenor, como si palabra por palabra en la presente estuviesen insertas, queremos que queden suficientemente expresadas e insertas, de tal manera que podáis y debáis poseerlas y gozarlas libre y lícitamente, en todo y por todo, tal como si todo ello a vosotros y vuestros herederos y sucesores citados especialmente les fuese concedido por la autoridad apostólica– al tenor de la presente por especial donación, graciosamente os otorgamos; y aquéllas, en todo y por todos vosotros y vuestros herederos y sucesores precitados, igualmente las extendemos y ampliamos y del mismo modo y en forma perpetua las concedemos, no obstante las constituciones y ordenaciones apostólicas, y también todo aquello que en las letras concedidas a los Reyes de Portugal se ha concedido de la misma manera y sin que obste cualquier cosa en contra.
5. Mas, porque sería difícil que las letras presentes se llevasen a cada uno de los lugares en que conviniese, queremos y por nuestra iniciativa y ciencia igualmente decretamos: que a los traslados de ellas hechos por mano de notario público requerido para ello, firmados y provistos del sello de alguna persona constituida en dignidad eclesiástica o de la Curia eclesiástica, se les dé la misma fe en juicio y fuera de él, en cualquier parte en que sean presentados, que se daría a las presentes si fuesen exhibidas y mostradas.

7. Dichas islas y tierras firmes estaban habitadas por gente, en apariencia, apta para ser cristianizada y civilizadas; tomando Colón posesión material de esos territorios.

---

6. A ningún hombre, por consiguiente, sea lícito infringir esta nuestra página de indulto, extensión, ampliación, concesión, voluntad y decreto, o atreverse temerariamente a contrariarla. Pero si alguno presumiese atentar contra esto, sepa que incurrirá en la indignación de Dios omnipotente y de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.
Dada en Roma, en San Pedro, el año de la Encarnación del Señor de mil cuatrocientos noventa y tres, el cinco de las nonas de mayo, año primero de nuestro pontificado.
L. Podocatharo –Gratis por mandato de nuestro santísimo señor el Papa, Juan Nilis– D. Galleto –Registrada en la secretaría Apostólica, Cretonese julio.
III. Bula "Dudum siquidem" de Alejandro VI concediendo a los Reyes de Castilla las islas y tierras que descubran navegando a occidente y mediodía (25 de septiembre de 1493):
1. Alejandro obispo, siervo de los siervos de Dios, al carísimo en Cristo hijo Fernando, rey, y carísima en Cristo hija Isabel, reina, de Castilla, León, Aragón y Granada, ilustres, salud y bendición apostólica.
2. Puesto que recientemente todas y cada una de las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir hacia occidente y mediodía, que no se encontrasen bajo el actual dominio temporal de algunos señores cristianos, a vosotros y vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, a perpetuidad, por propia decisión y con ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica, os donamos, concedemos, y asignamos; y a vosotros y a los citados herederos y sucesores os invertimos de ellas, y señores de las mismas con plena, libre y absoluta potestad, autoridad y jurisdicción os constituimos diputamos, tal como consta en nuestras Letras redactadas sobre ello, el tenor de las cuales, como si palabra por palabra estuviesen insertas en las presentes, queremos tener por suficientemente expresado.
3. Bien podría ocurrir que vuestros enviados, capitanes o vasallos navegando hacia el occidente o el mediodía, llegasen a las partes orientales, y hallasen islas y tierras firmes que en la India hubiese o estuviesen, nos, queriéndoos también honrar y favorecer graciosamente, con la misma decisión, conocimiento y plenitud de la potestad apostólica, la donación, concesión y asignación y Letras antes citadas, con todas y cada una de las cláusulas en ellas contenidas: a todas y cada una de las islas y tierras firmes halladas y por hallar, descubiertas y por descubrir, que, navegando o caminando de cualquier modo hacia occidente o el mediodía, estuviesen, fuesen o apareciesen en las partes occidentales, meridionales y orientales y estén en la India; por autoridad apostólica y el tenor de la presente, en todo y por todo, del mismo modo que si en las Letras citadas se hubiese hecho plena y expresa mención de ellas, las extendemos y ampliamos de la misma manera, y a vosotros y vuestros herederos citados os concedemos plena y libre facultad de aprehender libremente, con propia autoridad, por vosotros o por otro u otros, la posesión corporal de las islas y tierras citadas, y de retenerlas perpetuamente, así como de defenderlas contra cualquiera que lo impida.

8. Luego de esos que podrían ser llamados los "resultandos" de un acto jurídico, bien en los "considerandos" del mismo. El primero de estos (o último de aquellos) es el dato del sometimiento que han hecho los Reyes al Papa de las tierras e islas descubiertas y posesionadas, siguiendo con ello la costumbre de sus antecesores.
9. A su vez, el Papa establece el carácter con que va a actuar: de modo propio, no a instancia de parte, con ciencia cierta, con la Plenitud de su Potestad Apostólica, la misma que concediera Dios Omnipotente a

---

4. Y prohibimos rigurosamente a cualesquier personas, de cualquier dignidad, estado, grado, orden o condición, bajo pena de excomunión "latae sententiae" en la cual incurran los que obren contra ello por esto mismo, que pretendan ir o enviar de alguna manera a las partes citadas para navegar, pescar o buscar islas o tierras firmes, o con cualquier otro motivo o pretexto, sin licencia expresa o especial vuestra y de los citados herederos y sucesores.
5. No obstando las constituciones y ordenaciones apostólicas, y cualesquier donaciones, concesiones, facultades y asignaciones por Nos o cualquiera de nuestros predecesores, a los Reyes y Príncipes, Infantes o cualesquier personas a Órdenes y Milicia, de las citadas partes, mares, islas y tierras, o de alguna parte de ellas –por cualquier causa, incluso de piedad, de Fe o de redención de cautivos, o cualesquiera otras urgentísimas, y con cualesquiera cláusulas, incluso derogatorias de las derogatorias y las más fuertes, eficaces e insólitas, incluso las censaras y penas contenidas en ellas– que no hubiesen surtido su efecto por la posesión actual y real, aunque acaso alguna vez aquellos a quienes tales donaciones y concesiones se hubiesen hecho en alguna manera, o sus enviados, navegasen por allí. El tenor de las cuales, teniéndolo por suficientemente inserto y expreso en la presente, coja la misma decisión, conocimiento y plena potestad lo revocamos en todos y en lo que se refiera a las tierras e islas no poseídas por ellos actualmente, queramos se tengan por no hechas, como también todo lo que en las letras citadas quisimos que no obstase y todo lo demás que sea contrario.
6. Dada en Roma, en San Pedro, el año de la Encarnación del Señor de mil cuatrocientos noventa y tres, el seis de las calendas de octubre, año segundo de nuestro pontificado. Septiembre (en otro original dice: octubre o diciembre).
Gratis por mandato de nuestro santo señor el Papa. Juan Nilis. L. Gormaz (en el segundo original, L. Alvarez). L. Podocátaro.
en: García Gallo, Alfonso, Manual de Historia del Derecho Español, II, Antología de Fuentes del Antiguo Derecho, Madrid, l0a. reimpresión, 1984, pp. 638-651.
Para la "Piis Fidelium": Sierra, Vicente D., *op. cit.,* pp. 97-98. Conforme a M. Giménez Fernández los textos entre paréntesis, cuando se ponen juntas las dos "Inter Caetera", corresponden a la Segunda.

San Pedro, como Vicario y representante de Cristo en la tierra, porque del Señor "proceden todos los bienes, Imperios y Dominios".

10. Aquí empieza la parte "resolutiva" de las Letras. En primer término, el Papa comisiona y manda a los Reyes para que prosigan con su empresa descubridora de tierras e islas remotas, hasta completarla en el futuro, iluminados por la virtud teologal de la Esperanza.
11. Para que ese mandato de integración territorial pueda realizarse con amplia libertad, el Papa otorga una serie de concesiones a los Reyes de Castilla y de León (exclusivamente, no de Aragón u otros Reinos), a sus herederos (según el orden dinástico monárquico) y sucesores (expresión ésta que resultará fundamental para los americanos, a partir del siglo XIX), a perpetuidad.
12. La primera concesión es la de la Donación, tanto de las tierras e islas descubiertas hasta entonces como de las que, por función del mandato impuesto, deberán descubrir en el futuro.
13. La donación implica el dominio señorial, la jurisdicción política y los derechos reales sobre todas las pertenencias de esos territorios, entendiéndose que quedan ya investidos, sin más actos posesorios.
14. La donación queda delimitada de las posesiones antes concedidas a los Reyes de Portugal por una "línea" (o meridiano astronómico) trazada de Polo a Polo, hacia el occidente y el sur, a contar de 100 leguas desde las islas Azores y las de Cabo Verde. Ampliado en el Oriente por la "Dudum Siquidem".
15. Una restricción a tal dominio es la de que no podrá abarcar territorios antes poseídos por otros Reyes Cristianos (no por infieles o paganos, se entiende). O sea: respeto por los derechos adquiridos.
16. Un privilegio especial es que ningún gobernante ni particular podrá pasar a esos territorios sin licencia de los Reyes; prohibición que queda sancionada con la pena de excomunión.
17. Una cláusula más amplia es la de que todas las facultades concedidas a los Reyes de Portugal por las llamadas "Bulas Africanas" con idéntica extensión, quedan otorgadas a los Reyes de Castilla y León (herederos y sucesores), formando éstas parte, palabra por palabra, de las "Bulas Indianas". Lo que sirve como fuente interpretativa del espíritu del otorgante. Se derogan concesiones no poseídas por los portugueses.

18. Un cargo o modalidad es impuesto a los donatarios: la evangelización y civilización de los aborígenes; obligación que se coadyuva con la designación de un Vicario (Fr. B. Boil), con amplias facultades para misionar.
19. Además de la pena de excomunión (que entonces implicaba no sólo quedar fuera de la comunión sacramental eclesiástica, sino también, la pérdida de los derechos políticos en la Cristiandad), automática, todos los seres humanos (de cualquier tiempo y lugar), que infringieran, contravinieran, o presumieran intentar desconocer los derechos otorgados en estas letras Pontificias, quedaban advertidos que incurrirían "en la indignación de Dios Omnipotente y de sus Apóstoles San Pedro y San Pablo".
20. Despejando cualquier impugnación formal futura, las propias Letras establecían una cláusula especial de validez, no sólo para sí mismas, sino para sus copias auténticas y legalizadas.

Creemos que estas veinte conclusiones se corresponden con fidelidad literal a los textos transcritos, más allá de los gustos, preferencias o ideologías de los eventuales lectores. Asimismo pensamos que arrojan una notable congruencia interna al "discurso" pontificio, desde su enunciado, al desarrollo y colofón. Que en muy poco, o casi nada, se altera si se quita o se agrega el texto de una u otra bula, puesto que por el método reiterativo y transcriptivo empleado, su esencia permanece inalterada. Tan sólo tales añadidos contribuyen a especificar o esclarecer algunos aspectos circunstanciales, que de manera implícita ya estaban consignados en los demás textos. Y que, sintéticamente, se corroboran por la última Bula: "Dudum Siquidem". A quien no comparta nuestras conclusiones, le formulamos una única petición: que relea los textos transcritos; que ellos autónomamente le aclararan las dudas que tenga.



Alcance de la datación

Conocido el contenido literal de las "Bulas Alejandrinas", podríamos estar en condiciones de pasar a un análisis histórico y doctrinario de las mismas. Sin embargo, hay aun un problema formal pendiente que obsta para proseguir ya por ese camino. Es de las fechas de esos actos jurídicos. Asunto que, desde 1916, por la investigación de H. Vander Linden, se ha convertido en una cuestión tan trascendental y decididamente desmesurada, que ha opacado todos los otros exámenes. En consecuencia pasamos a ocuparnos de esta materia de la "datación" de las bulas, y el alcance que se le ha querido otorgar.

Como una prueba de la magnitud dada a este tema, leemos en el investigador sevillano Alberto de la Hera que el planteamiento bibliográfico de las Bulas Indianas se divide en cuatro períodos, a saber:

> "l. Desde la expedición de las Bulas en 1493 hasta el descubrimiento, realizado por Van der Linden en 1916, de la falsa datación de algunas de ellas.
> 2. Desde 1916 hasta la aparición del primer trabajo dedicado al tema por el Profesor Giménez Fernández, en 1944.
> 3. Desde 1944 hasta el estudio de García Gallo, en 1958.
> 4. Desde 1958 en adelante, el período que corremos actualmente"[619].

Como todo esquema, ése también supone una toma de posición ante las materias en disputa. Porque y como lo ha señalado García Gallo, no es que H. Vander Linden estableciera en 1916 "la falsa datación de algunas de ellas" (las bulas), sino que expuso la diferencia entre sus fechas de redacción y sus fechas de expedición, lo que es bastante diferente de aseverar una "falsificación" de las fechas, que equivaldría a la nulidad de esos actos jurídicos. Por otra parte, y que sepamos, después de la indagación de Alfonso García Gallo en 1958, no ha aparecido ningún trabajo historiográfico de gran consistencia sobre el particular de la datación, ni De la Hera lo menciona. Como, asimismo, la hipótesis de Vander Linden a sus efectos prácticos de divulgación en el orbe intelectual hispanoparlante se subsumió y amplió en la de Giménez Fernández, resulta que ahora de

619. Hera, Alberto de la, El tema de las Bulas indianas de Alejandro VI, en: "Estudios Americanos", vol. XIX, n. 102, mayo-junio 1960, p. 258.

base no hay sino dos teorías acerca de la datación: la de Manuel Giménez Fernández (GF) y la Alfonso García Gallo (GG). E, incluso, no sobre todas las Bulas Indianas, sino sobre las tres primeras en especial; esto es, sobre las dos Inter Caetera y la Eximiae Devotionis, en función de su proximidad temporal y temática. Teorías que se han difundido respectivamente como: 1) de la concesión sucesiva, y 2) de la concesión simultánea. Y que además de implicar como un primer alcance la "derogación sucesiva" (GF) o la "corroboración simultánea" (GG), se extienden a un intrincado (y pareciera que insoluble) laberinto sobre las fechas de petición (con su añadido de las noticias colombinas y/o de los reclamos portugueses), las de redacción y/o elaboración, las de expedición y las de recepción y/o de divulgación, con las cuestiones anejas de los órganos y funcionarios papales encargados de esas tareas, y de los diplomáticos reales que las habrían tramitado. Complejidad suma que, por manera alguna, es el objeto de nuestra obra. Por lo cual, nos limitaremos a ofrecer un panorama lo más breve posible del estado del problema, señalando las postulaciones de uno y otro investigador, junto con las respuestas y oscuridades que existen acerca de ella. También, a la par, daremos sucinta cuenta de la teoría que podríamos llamar "nórdica", ya que ha sido esgrimida por Staedler, Gottschalk y Höffner, de los borradores sucesivos, opuesta a la de Giménez Fernández, y controvertida por García Gallo.

Antes de entrar en la hipótesis propiamente cronológica de Giménez Fernández, conviene adelantar algo acerca del método utilizado por este profesor sevillano de Derecho Canónico.

Él dice que prefiere para el examen de las Bulas "dudar sistemáticamente" sobre la veracidad de las afirmaciones de sus protagonistas[620]. Sería el suyo un método hipercrítico. Pero, en realidad, no es una actitud agnóstica o desprejuiciada la que lo guía. Pues, con anterioridad a ese trabajo sobre la fecha de las Bulas, había publicado otro titulado "La política religiosa de Fernando V en Indias" (en: "Revista de la Universidad de Madrid", l943, pp. 127-182), donde había adelantado sus conclusiones y había presentado al Rey

---

620.Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, p. 134.

Católico como un "monstruo" de maldad totalitaria. Ese es su real punto de partida; que bien podría ser denominado de "malevolencia sistemática" hacia quien juzga el promotor principal y concusionario utilizador de esas Bulas. Aclaremos que, no sólo tenía tomada posición frente a los hechos políticos que sirven de contexto a las letras pontificias, sino que, además, se había empeñado a fondo contra las personas intervinientes en esos sucesos, y contra quienes querían verlos de una manera diferente a la suya. Así, dice de Fernando V y de Alejandro VI en esta obra:

> Fernando V y Alejandro VI, quienes conviene no olvidarlo, fueron el vivo ejemplar insuperado por las obras de Maquiavelo, ya que éste, más ingenuo que sus modelos, reveló a posteriori, lo que aquéllos hacían a priori, con la ventaja de que sus enemigos, engañados por su hipocresía no podían consultar los libros del secretario florentino para descubrir y contrarrestar sus tortuosas maniobras.
>
> Y no se piense que por esto por nuestra parte nos entusiasmamos –como tantos otros que presumen de católicos– con las habilidades (si no temiéramos a los Aristarcos las llamaríamos lisamente granujadas), del Papa o del Rey.

... o presentar a nuestros lectores como fervoroso cristiano y amante esposo a D. Fernando (Víctor Pradera), o como genial geógrafo y recto gobernante eclesiástico calumniado por los enemigos de España, a D. Alejandro (Vicente Asensio Lloréns), lo que nos parece mixtificación tan vergonzosa e idiota como la llevada a cabo por ciertas propagandas contemporáneas.

Elegido simoníacamente..., no puede extrañarnos que las Letras Apostólicas en manos del Papa Borgia fueran meros objetos de cambio por favores familiares o políticos; y que arrastrado por su amistad interesada hacia Fernando V, Alejandro no llegó cegado por las preocupaciones rastreras del momento, a darse cuenta, etcétera ...

Pero en cuanto a la hipocresía (de Fernando), pensamos, que si por hipócrita se entiende fingir un farisaico celo por la ley de Dios, prescindiendo en su vida privada de observar sus mandamientos quinto, sexto, séptimo y octavo, y el utilizar los estímulos religiosos de los demás, para fines políticos y aún económicos, tal acusación no puede rechazarse.

... la ciega pasión del Pontífice por su sacrílego preferido hijo... poco escrupuloso Bernardino López de Carvajal... futuro cardenal cismático... contando de antemano con la ofrecida complicidad del Datario Juan López... el poco escrupuloso, y devotísimo a Fernando Francisco de Spratz... en el juego de toma y daca que llena la historia del maquiavélico corruptor Fernando V y del simoníaco Alejandro VI... hipócrita doblez (de Fernando)... Y como simoníaca compensación a Alejandro por tales mercedes, en el corriente del mismo mes de julio, se anunciaba oficialmente, no sólo la boda del más amado de los sacrílegos bastardos de Alejandro... sino del otro sacrílego bastardo... Fernando, capitoste y apoyo máximo de los vencedores... esas letras eran meras compensaciones, probablemente simoníacas... y la falta de escrúpulos empleados en su obtención...

Así pues, Fernando no sólo sostiene la vigencia de unas Bulas camerales que, de no ser nulas estaban derogadas, sino que trata de integrar en su contenido, con idéntico pleno valor dogmático, las tesis transpersonalistas y esclavizadoras de algunos sedicentes teólogos y canonistas, y sobre todo de los legistas a sueldo de su absolutismo cesaropapista... con un criterio absolutista y estatista, implantó Fernando V como base del regalismo más desenfrenado... el férreo absolutismo de Fernando V, que tan astutamente encauzaran en su provecho los concusionarios burócratas Fonseca y Conchillos, aliados en sus intereses a los encomenderos antillanos...

> "Y pese a los encomenderos poseídos de la fiebre del oro, a los defensores del robo revestidos de conquistas los burócratas concusionarios, y a los intelectuales petrificados en sus libros paganizantes, o vendidos al oro de los indianos... la pandilla cortesana asaltante del poder... la concepción absoluta, transpersonalista y economicista, es decir, neopagana, impuesta en 1512 a través del pragmatista Fernando V, por los avariciosos y corrompidos burócratas Conchillos y Fonseca, en interés de los encomenderos antillanos, con la sumisa complicidad de eclesiásticos cortesanos, como García de Padilla o Loaysa... Fernando V un avaro absolutista y sin escrúpulos... estatolatrismo fernandino"[621].

---

621. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 48, 49, 50, 51, 59, 80, 81, 82, 92, 93, l98, l20, l23, 141, 152, 153, 155, 156, l58, 164, 165, 166, 167.

Se acaba de ver esta galanura adjetival, de injurias y calumnias las más, que estructura el método maldiciente de Giménez Fernández. Que se extiende del Papa y del Rey a sus colaboradores, y que se amplía a los glosadores. Por caso, a Colón, por su "inmundo negocio de venta de carne humana"; a fray Bernardo Boil, quien "no era ningún celoso eclesiástico ni fervoroso religioso", sino "un agente político disfrazado de Vicario Pontifical y al servicio del Rey"; al "rudo virrey de Galicia, D. López de Haro"; a los canonistas antivitorianos "más legistas romanófilos, que teólogos católicos"; a los historiadores de la Reina, por su "literatura ditirámbica"; a otros historiadores por su "literatura apologística", con "entusiasmo semiherético"; a los partidarios "del totalitarismo transpersonalista, y del juridicismo intrascendente, vil adorador de todos los triunfadores segismundos"; a los antivitorianos "estatólatras raciales del nacionalismo nietzschano, y sus miserables aduladores"; al "más pedante de los pedantes regalistas" Rivadeneyra; a quienes siguen "los amañados testimonios de López de Velasco y Solórzano Pereira"; a las "pelucas versallescas" del "cesaropapismo borbónico"; y contra "todas las fantasías de apologistas"[622].

Lo más sugestivo de tal insultadera es que, aparentemente, estaría prohibida su reproducción, y ni hablar de su censura. Cuando al historiador argentino D. Vicente D. Sierra se le ocurrió transcribir algunos de esos epítetos, mereció una descalificación inmediata. García Gallo indicó que Sierra se expedía en "términos impropios de un estudio científico". Y Alberto de la Hera sostuvo que "se trata de un artículo que no debe tenerse en cuenta"[623]. Lo que, a nuestro entender, es bastante revelador de la conducta de las escuelas españolas en general, y de la de Sevilla en particular, hacia los historiadores americanos que osan intervenir en sus polémicas, y poner en su lugar a un difamador sistemático.

Como fuere, lo cierto es que sin contar con esa "cuestión personal" que mantiene Giménez Fernández con Fernando V y Alejandro VI, no

---

622. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 60, 64, 72-73, 95, 128, 149, 150, 153, 157, 161, 164, 167, 70.
623. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 555; Hera, Alberto de la *op. cit*, p. 262.

puede explicarse su obra. Asentado lo cual, ya podemos introducirnos en el análisis de sus conjeturas.

En orden a los supuestos fácticos sobre los que operan las hipótesis, creemos con García Gallo que:

> "Fernando e Isabel, lo mismo que Juan II, pusieron todo su interés en atribuirse las islas descubiertas por Colón, es indudable, y en esto todos los investigadores están de acuerdo. Que los Reyes Católicos y el de Portugal trataron de solucionar el conflicto por medios pacíficos y por vía jurídica, es también indudable"... "El planteamiento jurídico no excluía, naturalmente, la pugna para hacer valer los presuntos derechos de las partes, ni tampoco que éstas se moviesen para inclinar al Papa o a la curia romana en su favor, y que en ello pusiesen su máximo interés"[624].

De modo que esos puntos, ya sea por estar acreditados o por pertenecer al orden natural de las cosas, no son materia de controversia. En cambio lo son estos otros elementos que introduce Giménez Fernández, a saber:

> a) Respecto de Portugal: que los Reyes Católicos, con el viaje de Colón, habían violado el juramento prestado al Tratado de Alcacovas (1481),y que intentaban absolverse de ese pecado.
>
> b) Respecto de España: que los Reyes (o Fernando en particular) querían perjudicar a Colón, violando las Capitulaciones de Santa Fe; y a los señores feudales andaluces (Medina Sidonia, Medinaceli); inventando tan pronto tesis romanistas como misionales.
>
> c) Respecto de Roma: que los Reyes, a través de sus embajadores, extorsionaron a los funcionarios de la Curia, y al propio Pontífice, para que se alteraran las Reglas de Cancillería que regían la emisión de Letras.
>
> Éstos, y otros argumentos a ellos vinculados, son los que estructuran la singularidad del planteo del profesor sevillano. Así, dice que:
>
> "(la bula) «Aeternis Regis» expedida por Sixto IV, en 21 de junio de 1481, en confirmación del Tratado de Alcacovas, reconocía el

624. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, p. 565.

> legítimo derecho de los Reyes portugueses, nacido de la ocupación y conquista por la Cruzada, sobre todas las tierras situadas desde el cabo de Bojador hacia el Sur, incluso Azores, Madera y Cabo Verde, con la única excepción de las Canarias. Esta cláusula, de forzosa interpretación restrictiva, transformaba en ampliativa la de aquel reconocimiento genérico; y así Juan II podía sostener en Valparaíso frente a Colón, que su descubrimiento le pertenecía, porque entraba dentro del ámbito que le concedía el tratado de Alcacovas... Frente a tales triunfos en manos del portugués, Fernando V sólo podía oponer su creciente fuerza militar, su poco escrupuloso genio político, las elucubraciones romanistas sobre el título de ocupación corporal de Rodrigo Maldonado para interpretar favorablemente las cláusulas bularias, base del tratado de Alcacovas, y sobre todo la amistad interesada de Alejandro VI que le dispensara de las juradas estipulaciones, le interpretara a la medida las Bulas anteriores, y le concediera títulos papales, basados en la alteración del «rebus sit stantibus», con que contrapesar las pretensiones portuguesas"[625].

"Sean cualesquiera las miríficas especulaciones de interpretaciones interesadas a posteriori, incluso las auténticas de Colón y de Fernando V en sus pleitos, las capitulaciones de Santa Fe, y los títulos otorgados a Colón, para nada hablan ni del celo misional de los Reyes ni de los ensueños místicos del Almirante. La empresa no es religiosa ni imperial ni científica; es pura y simplemente económica".

> "Pero este nuevo aspecto de la empresa, planteaba a Fernando V gravísimos problemas... estos problemas se llamaban personalmente Colón, Medina Sidonia y Juan II de Portugal".

"Que D. Fernando no tuvo nunca gran confianza en Colón es cosa indubitada... No creemos por tanto arriesgado afirmar que en la irreductible antipatía de Fernando por Colón existió, desde un principio, la sorda irritación del afamado virtuoso...".

---

625. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, pp. 75-76.

"Mucho más fácil de lograr resultó la segunda finalidad fernandina –primera en el orden cronológico– perseguida gracias a las, Bulas...: descartar a los feudales andaluces... Pero ambos (Medina Sidonia y Medinaceli) quedaron fuera de combate y sus planes cortados en flor cuando la excomunión pontifical reforzó con su entonces trascendental gravedad, la prohibición real de ir sin permiso a las tierras recién descubiertas".

"...creemos haber demostrado que éstas (las bulas) eran en el ánimo de sus solicitantes meros expedientes pragmáticos con que remover los obstáculos opuestos a su proyectado monopolio político de los beneficios económicos del redescubrimiento colombino, ya por los navegantes o feudales andaluces ansiosos de explotar las riquezas exageradas por Colón, ya por Juan II de Portugal, propugnador de su monopolio antecedente, basado en títulos pontificios y tratados solemnes, ya por el mismo Colón, explotador a ultranza, con su interpretación extensiva, de las concesiones arrancadas a Fernando en las capitulaciones santafesinas"[626].

"Como resumen... nos parece indudable que las cinco Letras apostólicas que examinamos son Bulas menores expedidas, por vía ordinaria la «Piis Pidelium» y la «Dudum Siquidem», y por vía extraordinaria las otras tres, de ellas las dos «Inter» por vía de Cámara y la «Eximie» por la secretaría papal. Que todas ellas adolecían de nulidad por obrepción...".

"... existe una fundamentada presunción «iuris tantum» de que la data oficial de sus letras (de Alejandro VI) no respondía a la exactitud cronológica, sino a las pragmáticas conveniencias de cada caso".

"El nombre del Rescribendario cuya firma sustituía la del Abreviator de prima visione" al lado izquierdo de la Letra, salvo en las secretas llamadas por entonces "brevia", cambiaba cada trimestre. Durante el año 1493, el segundo trimestre firmaba Antonio de Mucciarellis y el tercero Juan Nillis, y gracias a ello confirmamos que la "Eximie" firmada por Nillis fue expedida en julio (tercer trimestre), y no en mayo (segundo trimestre), como indica su data. –La firma del "Camerarius" Juan Ferraris en lugar del rescribendario Antonio Mucciarellis al pie de la "Inter" del 3, si nos priva de ese elemento comprobatorio, nos demues-

626. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, pp, 70, 7l, 72, 73, l23.

tra que esta Letra era eminentemente secreta brevia, la llama Podocatharus en su carta a Spratz –y por ello reviste los máximos caracteres de ineficacia externa, teniendo el solo valor de una absolución de las censuras en que podían haber incurrido los agraciados con su indulto, por haber infringido solemnes juramentos anteriores"[627].

De esos supuestos fácticos, Giménez Fernández extrae su segura conclusión de que estamos ante una "comedia de intrigas" y a un "desvergonzado tráfico de Letras apostólicas" por simonía. Y que quienes así no lo han visto es porque son "apologistas tan sobrados de bobo entusiasmo como ayunos de conocimiento histórico, o por aquellos para quienes la Historia es sólo arsenal de argumentos sectarios"[628].

Y en ese marco fáctico él inscribe su hipótesis acerca de la datación de las Bulas Alejandrinas. Asevera que al "aceptar su fecha como si fuera cierta, nos obligaría a colocarlas en un orden cronológico erróneo, productor de lamentables confusiones"[629]. En lugar de atenerse a esas fechas, Giménez Fernández elabora este cuadro:

Designación	Fecha de expedición	Data de la auténtica	Petición en Barcelona	Recepción en Barcelona
A Inter Caetera	3–V	3–V	18–IV	28–V
B Piis Fidelium	25–VI	25–VI	7–VI	24–VII
C Inter Caetera	28–VI	4–V	10–VI	3–VIII
D Eximie Devotionis	3(?)VII	3–V	15–VI	3–VIII
E Dudum Siquidem	25–IX	25–IX	4–II?	

Aunque no es este el lugar para formular críticas a esta hipótesis (que se harán oportunamente), creemos que acá deben corregirse los dos "lapsus" que anota García Gallo. El primero, la fecha de expedición en Roma de la "Inter Caetera Primera", que no es "3-V", sino "abril", como consta en el original y en la copia del Registro vaticano. La segunda, que las fechas de la "Dudum Siquidem" no son "25-IX", sino 26 de septiembre[630].

627. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, pp. 139, 140, 32-33.
628. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, pp. 76, 27, 155.
629. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 8, 34.
630. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, p. 566, nota 176.

Lo que importa es que Giménez Fernández saca de esa diferencia de fechas de las bulas, conclusiones muy amplias y categóricas, que él resume de este modo:

> "A) La «Inter» del 3, título cameral por vía estrictamente secreta de un derecho subjetivo singular en fuero interno, careció en absoluto de vigencia jurídica porque el titular concesionario renunció a su ejercicio silenciando el título, y fue además derogado por la «Inter» del 4.
>
> B) La «Piis Fidelium», título ordinario de plena eficacia tramitado por vía ordinaria de Cancillería, tuvo plena vigencia, pues en sus preces no existió vicio de obrepción, aun cuando respecto de Fernando V subrepción incidental. Pero, por ser privilegio personal a Fray Boil y sus compañeros, cesó con el regreso de aquél y no fue posteriormente renovado.
>
> C) La «Inter» del 4, título cameral, canónicamente nulo por obrepción sustancial, fue derogado por la «Dudum Siquidem», y no tuvo ocasión de ejercitarse en su corta vida de 28-VII a 26-IX de 1493.
>
> D) La «Eximie», título secretarial, tuvo plena eficacia y vigencia, ya que la comunicación de privilegios es perfectamente válida y lícita en las circunstancias de analogía que concurrían entre los descubrimientos portugueses y las ocupaciones españolas.
>
> E) La «Dudum Siquidem», mandamiento ordinario, de plena validez, aunque probablemente ilícito en el concedente, y derogatorio de la «Inter» de partición..."[631].

No siempre mantiene esos criterios. Por ejemplo, a la "Inter Primera", que acá ha considerado ineficaz (por secreta) y sin vigencia, le añade luego que era inválida: porque "la mención motu propio es falsa y que existieron preces o súplicas de los Reyes, resultando que aquella Bula Cameral era nula por existencia de obrepción o falsedad en los motivos alegados (cruzada contra los mahometanos, previo propósito misional, ocupación efectiva de los territorios descubiertos)". En cuanto a la

631. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 140-141.

"Dudum Siquidem", que en el esquema transcrito le ha otorgado "plena validez", antes ha dicho que se trata de: "una Letra de complacencia, porque carece de los requisitos internos y externos imprescindibles para su validez y eficacia jurídica". De la antedatación que alega para la "Eximie" puede inferirse lo mismo. Y, en suma, afirma: "Que todas ellas adolecían de nulidad por obrepción" (falsedad en los motivos)[632]. Es decir, que no se salva ninguna de las cinco Letras.

De manera que, tras su hipótesis de concesiones sucesivas y derogatorias unas de otras, las cinco bulas caen bajo su condena. Y quedan, como lo ha adelantado en el prólogo de su trabajo, "como mero expediente pragmático"[633], sin valor jurídico.

Esta es, en síntesis, la hipótesis del profesor Manuel Giménez Fernández. Nuestra síntesis, se entiende. Ya que cada autor que se ha ocupado del tema ha hecho su resumen. El más amplio y serio, por supuesto, es el realizado por Alfonso García Gallo. Paulino Castañeda, que lo sigue a la letra, da esta más breve síntesis:

> "Lo que determinó a los Reyes Católicos a pedir una Bula al Papa dice, fue no sólo las pretensiones de Juan II de Portugal sobre las tierras descubiertas por Colón, sino también el deseo que tenía el Duque de Medinaceli de enviar naves suyas a comerciar en las tierras descubiertas, y el poner un freno a las exigencias de Colón. Para esto los Reyes Católicos necesitaban una Bula que: a) les absolviese de la excomunión en que habían incurrido por navegar y descubrir por el Atlántico en contra de la Capitulación de Alcacovas y de la Bula «Aeterni Regis»; b) reconociese el derecho que tenían sobre ese mando que habían descubierto; c) prohibiese a todos navegar por aquellas partes, por cualquier motivo, sin un permiso especial de los Reyes Católicos".

Los Reyes supieron aprovecharse de las circunstancias, ya que el Papa quería casar a su hijo Juan con María Henríquez, prima de los Reyes

632. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 149, 45, 140.
633. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* p. 5; cfr. p. 123.

Católicos. La Bula, para evitar la posible oposición de los Cardenales enemigos de Alejandro o amigos de Portugal, la tramitaron secretamente Podocatharo, secretario del Papa, el datario López, Ferrari el camerarius, y otros; todos ellos del partido del Papa, a quien nada importaba la conversión de los pueblos descubiertos. El día 28 ó 29 de abril se extendió la minuta y el Breve "Inter Caetera" se fechó el 3 de mayo, se envió el 17 y lo recibirían los Reyes el día 28; pero no les satisfizo. Cierto que les absolvía de las censuras y les concedía, en feudo de la Santa Sede, las islas y tierras descubiertas; pero era un Breve secreto que no podían utilizar en el fuero externo y que, por otra parte les imponía la obligación de evangelizar. Por lo cual, los Reyes Católicos decidieron ocultarlo y pedir una Bula nueva. Y puesto que Portugal reclamaba las nuevas tierras por estar próximas a las Azores, insistían los Reyes en hacer ver que era un continente distinto, que la navegación se hacía rumbo a occidente y que se trazase una línea de demarcación, se halagase a Colón y que la concesión fuese, no en investidura, sino en dominio pleno. La gestión la realizó el rudo Virrey de Galicia López de Haro, embajador extraordinario para prestar acto de obediencia al recién electo Pontífice, entre amenazas, insultos y sarcasmos personales... ante los cuales el Papa tuvo que ceder.

La segunda "Inter Caetera" se fechó el día 4 de mayo, llegó a Barcelona el 3 de agosto y en ella se dio plena satisfacción a los Reyes Católicos. Cuando esta Bula estaba ya redactada, llegó a Roma la petición de otra nueva, para tener los mismos derechos que los Reyes de Portugal. Fue tramitada por la secretaría apostólica y en su redacción, por error, se tuvo a la vista la primera "Inter Caetera", anulada por la segunda, y por eso se fecha el día 3 de mayo. Fue enviada a Barcelona junto con la segunda "Inter Caetera". Pero los Reyes se dieron cuenta de que en el sur de la franja extendida entre el meridiano de las Azores y el situado a cien leguas de Occidente, podía haber tierras muy ricas y pidieron al Papa que se enmendase la Bula. Se concedió sin grandes dificultades, pero de una manera irregular: no se hizo minuta, las cláusulas habituales se simplificaron y se dejó en blanco rellenándose después con la fecha del 26 de septiembre; por lo cual, en diciembre, se expidió otro original o duplicado.

En consecuencia, las Bulas se conceden sucesivamente y anulándose unas a otras. Se consiguen mediante intrigas y a merced de intereses

bastardos, hasta el punto que el Profesor Giménez Fernández llega a afirmar que en esto hubo simonía"[634].

Este claro relato nos sirve para completar las lagunas de información de nuestra síntesis, a la vez que adelanta al lector una visión ordenada y congruente de la hipótesis de Giménez Fernández. Es decir: presenta los motivos que halla el profesor sevillano para la existencia de cinco bulas en lugar de una sola, con designaciones superpuestas, y con fechas marginales (de expedición) que no se corresponden con las datadas en el texto, razones que, como hemos visto se reducen en definitiva a una sola: la colusión delictuosa entre el Papa y el Rey en perjuicio de los demás interesados.

Mucho más cabría agregar para efectuar una pintura acabada de los argumentos de esta impugnación apasionada. Preferimos dejar para más adelante la inclusión de esos elementos alegativos. De momento, sólo añadiremos un aspecto que ya debe estar inquietando al lector, a saber: ¿qué papel le hace jugar Giménez Fernández en toda esa intriga a la Reina Isabel I de Castilla y León, beneficiaria principal de esas "granujadas"?

El de una pobre mujer, cómplice forzada de su marido, y arrepentida al final de su vida por tales pecados. En este sentido, dice el catedrático de Sevilla:

> "En cuanto a Doña Isabel, dotada de excelsas virtudes privadas se dejó arrastrar en las empresas internacionales de su esposo... el que la Reina Católica, terriblemente conturbada por las catástrofes familiares de su interesada política familiar, aceptara en las postrimerías de su vida... como verdades inconcusas las alegaciones de motivos de las Bulas camerales de concesión, no demuestra ni mucho menos que esa verdad existiera ab initio... Creemos por tanto que en el Codicilo comentado (cláusula 12ª. del Testamento, que reconoce la Donación e insiste en la Misión), más que relación de hechos históricos y excitación de perseverancia, existe una aspiración pragmática, y un doloroso arrepentimiento causante de un propósito de enmienda"[635].

---

634. Castañeda, Paulino, *op. cit.*, pp. 266-268. Extracta la versión de García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 551-555.

635. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 503, 718, 589, 590, 592, 499, 500, 501.

De ese talante, Giménez Fernández, que antes ha establecido con precisión absoluta los pecados de Fernando contra diversos Mandamientos de la Ley de Dios, incluidos los conyugales más privados fija acá los términos, igualmente íntimos, del acto de contrición de la Reina Isabel. Tal cual un dios Juez Omnipotente, conocedor profundo de la conciencia humana, pero sin la Misericordia del Dios de los cristianos. No aclara si ha estado en posesión de los secretos de Talavera, Cisneros u otros confesores de la Reina. Por lo que habrá que creerle como hacen sus discípulos sevillanos, o reventar.

Y entonces, sí, pasamos a verificar la hipótesis de su contendedor Alfonso García Gallo.

En primer término, el profesor madrileño examina los aspectos fácticos de la teoría de Giménez Fernández que antes hemos transcrito. Sobre ellos, y en su orden expone lo siguiente.

a) Respecto de Portugal y el Tratado de Alcacovas:

—"Se ha lanzado la hipótesis..., de que el problema que se discutía fue el de la posibilidad jurídica –no náutica– de navegar por el Atlántico hacia la India estando vigente el tratado de Alcacovas, confirmado y sancionado con excomunión por la Bula «Aeterni Regis»". Ahora bien, esta hipótesis..., parte de una interpretación determinada del tratado de Alcacovas: la que supone que en éste, el Atlántico entero quedó reservado a los portugueses y se prohibió navegar por él a los castellanos. Pero de no aceptarse esta interpretación... la hipótesis carece de fundamento.

En todo caso, conviene advertir también que en el texto de la Capitulación de las Alcacovas nada se dice sobre a quién pertenece el mar.

"Por la Capitulación de las Alcacovas en 1479 los Reyes Católicos se habían comprometido a respetar para Portugal las islas de las Azores, Madeira y Cabo Verde y la ruta desde las Canarias hasta Guinea. Diversas bulas concedidas a los Reyes de Portugal y confirmadas en 1481 en la «Aeterni Regis» daban a éstos las tierras descubiertas y por descubrir que encontrasen navegando desde el cabo Bojador hacia el polo y hasta la India, y prohibía navegar por estas partes a los demás. Interpretando, pues, a la letra la Capitulación de Alcacovas y la bula citada, los Reyes Católicos podían navegar y descubrir, y apropiarse lo descubierto por cualquier parte que no fuese de aquellas expresamente excluidas. Y así lo hicieron.

En las Instrucciones dadas a Colón para su primer viaje se hizo constar la prohibición expresa de ir a Guinea o la Mina de Oro; por consiguiente pues esto constituía la primera parte del itinerario, también de ir a la India navegando hacia el sur. Pero sí se le envió a la India, navegando hacía occidente. Como en los mapas de la época vgr. en el de Toscanelli, la India se encontraba en una latitud inferior a la de la Península, Colón es dirigido a Canarias, la latitud más meridional por la que podían navegar los castellanos, y de allí tomó el rumbo oeste que, según aquellos mapas, le conduciría a tierras no ocupadas por Príncipes cristianos y a la India.

"Frente a Portugal, los Reyes Católicos podían oponer, y opusieron, entonces y después el descubrimiento de tierras no pertenecientes a príncipes cristianos, así en la embajada de Lope de Herrera, salió de Barcelona el 22 de abril y regresado el 10 de junio; así, en la enviada el 2 de noviembre con Pedro de Ayala y García López de Carvajal. En ambas, como antes en las instrucciones a Colón, sólo reconocieron a Juan II de Portugal, aparte las islas de las Azores, Madeira y Cabo Verde, los tratos, tierras y rescates de Guinea y de la Mina y cualesquier islas y tierras descubiertas y por descubrir de Canarias para abajo contra Guinea. Esto había sido reconocido a los Reyes de Portugal por Isabel y Fernando en las Capitulaciones de las Alcacovas, alegadas precisamente por Juan II el 9 de marzo en Lisboa para fundamentar su derecho". En los capítulos que fueron hechos y añadidos al Tratado o Capitulación (de Alcacovas)... Reyes Católicos reconocen al de Portugal los derechos sobre el reino de Fez y se comprometen a no entrometerse en la conquista (cap. 9); y reconocen igualmente la posesión y cuasi posesión en que están "en todos los tratos, tierras, rescates de Guinea con sus minas de oro e qualesquier otras islas, costas, tierras, descubiertas o por descubrir falladas o por fallar, islas de la Madera, Puerto Saneto e Desierta e todas las islas de las Azores o islas de las Flores, e así las islas de Cabo Verde o todas las islas que agora tiene descubiertas, o qualesquier otras islas que falleren o conquirieren de las islas Canarias para baxo contra Guinea".

"A partir de estas fechas, Portugal prosiguió sin dificultad ni interferencias sus navegaciones a lo largo de la costa africana. Los Reyes Católicos, por su parte intensificaron la ocupación de las Canarias"[635bis].

—"Lo que el embajador portugués (Ruy de Sande) hizo fue felicitar a los Reyes (Católicos) por los descubrimientos de Colón y agradecerles haberles dado instrucciones de no ir a la Mina ni a Guinea, declarar que esperaba que esto se observaría en adelante y que el Rey portugués respetaría los futuros viajes castellanos"[636].

—"Por otra parte, no conozco ningún texto de la época o próximo a ella ni Giménez Fernández lo cita en que los portugueses, o cualesquier otros acusasen de simonía a Alejandro VI con ocasión de las bulas. Por esta razón porque los motivos en que se basa la hipótesis de que el, vidimus fue antedatado son otras tantas conjeturas sin ningún apoyo documental, no creo fundada la acusación de antedatación, ni la inexactitud de la fecha"[637].

Sea recapitulando:

a) el Tratado de Alcacovas no prohibía a Castilla la navegación de Canarias para abajo (al sur) contra (la costa) de Guinea; no establecía derechos sobre el mar Atlántico.
b) como la navegación de Colón fue desde Canarias al oeste se ajustó a las instrucciones dadas y al Tratado de Alcacovas.
c) por eso Portugal nada podía reclamar, los Reyes Católicos no necesitaban ser expulsados por el Papa, y éste nunca fue acusado de favorecer con simonía a aquéllos.

En segundo lugar –b– respecto de España, las Capitulaciones con Colón y las expectativas de los nobles andaluces, dice García Gallo:

> —"En las Capitulaciones de Santa Fe, de 17 de abril de 1492, quedó fijado lo que los, Reyes Católicos concedían a Colón, en recompensa de los servicios que iba a prestar a la Corona. Estas Capitulaciones no contienen un plan de navegaciones o descubrimientos, ni suponen tampoco una instrucción, o norma de

635[bis]. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 503, 718, 589, 590, 592, 499, 500, 501.
636. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 513.
637. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 526, nota 112.

conducta, para el presunto descubridor... Conviene tener esto presente, porque más de una vez se ha querido inducir el plan de viaje o la finalidad del mismo del texto de las Capitulaciones. Colón recibió sin duda alguna, unas instrucciones de los Reyes, que no han llegado a nosotros... Excepto esto (las prohibiciones de navegar por debajo de Guinea, conforme a Alcacovas) nada seguro sabemos del contenido de las instrucciones, y todo lo que a este respecto se dice no pasa de ser para hipótesis"[638].

—Cartas de Colón a los Reyes: Nada dicen las fuentes coetáneas sobre sí en las cartas enviadas por Colón desde Lisboa, Palos o Sevilla a los Reyes Católicos, a la vez que comunicaba el descubrimiento de las islas en las Indias, los informaba de la actitud de Juan II de Portugal reivindicando aquellas para él. En la carta citada de los Reyes a Colón el 30 de marzo para nada se alude a esto... Y de igual forma el Duque de Medinaceli tampoco en su carta recoge nada que se refiera a las pretensiones portuguesas, antes bien da por sentado el derecho indiscutible de los Reyes sobre las tierras recién descubiertas.

"Cuándo fueron informados los Reyes Católicos del feliz éxito del viaje de descubrimiento es difícil de precisar... Las noticias dadas por Colón no pudieron cursarse antes de su arribo a Lisboa el 4 de marzo... Giménez Fernández... lanza la hipótesis que él considera un hecho evidente de que tales cartas (a Gabriel Sánchez y Luis de Santángel) fueron en realidad escritas más tarde... lo cierto es que, siempre dentro de la urgencia con que las cosas debían hacerse, los Reyes no quisieron precipitar la ida de Colón a Barcelona ... y llegó a Barcelona a mediados de abril".

—Tesis Romanista (de Antonio de Herrera y G. Fernández de Oviedo): "Si esto fue así (que había quienes tuvieron opinión que no era necesaria la confirmación ni donación del Pontífice para poseer justamente aquel nuevo orbe) o no, no lo sabemos, pues no es posible contrastar la veracidad de la anterior noticia,

638. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 505, 506.

> y ningún cronista coetáneo alude a discusiones de este género o a la gestión de las bulas. En cambio, el hecho de que ya en los primeros días de abril se solicitase del Papa la concesión de una bula sobre las tierras descubiertas, apenas conocida la existencia de éstas, permite suponer que su solicitud acaso estaba ya prevista desde el momento mismo en que se organizó un año antes, la primera expedición de descubrimiento, y para formular la solicitud se aguardó sólo a tener noticias ciertas de haberse encontrado nuevas tierras. Esto desde luego, no es más que una hipótesis, pero que tiene a su favor la rapidez con que se hizo la gestión, como de cosa preparada... y la falta da noticias coetáneas sobre el apremio de gestionar unas bulas que oponer a una reclamación imprevista. Que las bulas se gestionaron muy pronto, a fines de marzo o lo más tarde a primeros de abril, no cabe duda, porque ya en este mes estaba redactada"[639].
>
> Giménez Fernández... destaca la importancia del preámbulo de la confirmación que atribuye a Rodrigo Maldonado y en el que esgrimen las doctrinas romanistas de la ocupación frente a los títulos Portugueses del descubrimiento. "Ignoro en qué frases del preámbulo puede basarse Giménez Fernández para afirmar que en él se defiende el principio de la ocupación; yo no encuentro ninguna... Este llamado «romanismo» de la confirmación del nombramiento de Colón no es incompatible con la tesis misional como supone Giménez Fernández"[640].

En síntesis: los Reyes no acudieron al Papa, ni por noticias de Colón, ni de Medinaceli, ni para ganarle de mano al Rey Juan II ni invocaron temporariamente una tesis romanista; ni lo pactado en las Capitulaciones de Santa Fe es importante para explicar la gestión de las bulas.

En tercer lugar –c– la cuestión en Roma. En ese tema, comienza adelantando García Gallo que: "Cómo se gestionaron las bulas en Roma

639. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 512, 509, 510 nota 82, 512, 514, 515.
640. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 682, nota 398.

no lo sabemos, pues ningún texto coetáneo, ni siquiera algún cronista posterior, habla de ello. Cuanto sobre esto se dice no son más que conjeturas, más o menos verosímiles y probables; pero en ningún caso hechos probados". Luego de lo cual, puntualiza estos tópicos:

—"Primeramente, ha de destacarse un hecho, fácilmente comprensible, y es de que aunque los documentos emanados de la curia romana aparecen otorgados por el Papa, éste, evidentemente no, podía intervenir personalmente no ya en el examen y estudio de todos los asuntos, sino a veces ni siquiera en la resolución"[641].

—"En un principio los notarios de la cancillería pontificia examinaban los asuntos y ya estudiados los sometían a la resolución del Papa. Luego de esto se ocuparon los «refrendarii» cuyo nombre alude precisamente a esta referencia que de los negocios le daban".

En el orden ya de la tramitación, la organización de la curia romana ofrecía cierta complejidad... De esto resaltaba a veces una aparente contradicción y falta de criterio uniforme. El órgano único que en tiempos anteriores había estado encargado de la expedición de los despachos de la curia, la "Cancillería apostólica", coexistía ahora junto a otros órganos más modernos que intervenían en ello y que habían sido creados para dar mayor agilidad y rapidez al despacho de los asuntos. "La cancillería –regida por un vicecancellarius– conservaba en este tiempo sólo la tramitación y expedición de los documentos solemnes o bullas". De todo lo demás se ocupaban otros organismos.

Así, la "Camera secreta" o secretaría particular del Papa que no ha de confundirse con la Secretaría apostólica… que entendía en el despacho de los documentos menos solemnes... y entre ellos especialmente de los que se referían a cuestiones de fe o a las relaciones con los Príncipes cristianos. Por otro lado la "Dataria"..., se ocupaba de cuanto se refería a súplicas dispensas, indultos, privilegios y

641. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 515-516, 512.

beneficios reservados. Con independencia de la Cancillería la "Camera apostólica" constituía desde siglos antes el más alto órgano de la curia romana encargado de la administración económica de la Iglesia... "La tramitación de cualquier asunto en esta complicada máquina administrativa seguía por lo general, el siguiente curso. Examinada la súplica y determinado el órgano que había de entender en ella la Cancillería Secretaría o Cámara apostólica y acordado acceder a lo pedido, en la forma que se estimaba conveniente, uno de los «abbreviatores» de la cancillería procedía a preparar el borrador de la disposición papal… tales borradores en extracto se designaban con el nombre de «minutas». La minuta, una vez revisada por el «rescribendarius» o jefe del órgano que la preparaba... se sometía a la aprobación del referendarius competente, y por éste, en casos excepcionales a la aprobación personal del Papa. Aprobada la minuta se procedía a redactar el texto original por los «scriptores». Éste se escribía en pergamino y ahora se desarrollaban las fórmulas o cláusulas por extenso. El «datarius» indicaba la fecha que había que ponerse. Durante mucho tiempo se había acostumbrado a veces a poner la misma en que las preces se habían formulado, haciendo así simultanear la concesión con la solicitud, o a fijar cualquier otra anterior al acto real de la concesión, pero ahora se tendía, aunque no siempre se hiciese, a poner la de esta última. Extendido ya el documento y comprobado, fuera del texto y al pie del mismo, lo firmaban el secretario que había intervenido en su redacción y uno o dos notarios. Pero en todo caso, al margen del texto, se indicaba en el original, en abreviatura, el mes en que en realidad el documento se despachaba, lo cual demuestra con toda evidencia que el dar al documento cualquier otra fecha y antedatarlo no suponía en modo alguno una superchería encaminada a engañar a alguien, pues cualquiera que viese el documento podía comprobar fácilmente la fecha de expedición que en el mismo constaba en forma indubitable".

… El texto original se enviaba al destinatario. Por lo general, aunque no siempre, para que de este texto definitivo quedase constancia, se copiaba el texto íntegro –no la minuta– en el

libro "registro" del órgano que lo había despachado, comprobando un "collator" la fidelidad de la transcripción. En el registro firmaban los que habían intervenido en ésta.

En la organización de la curia los oficiales mencionados actuaban por trimestres naturales, de tal manera que los nombres de los que intervenían en las distintas fases se renovaban en cada uno de ellos[642].

"La Cancillería en este tiempo entendía tan sólo en la expedición de las bulas solemnes y el resto de los asuntos era despachado por otros organismos. No cabe por ello deducir de su no intervención en la concesión de las Bulas alejandrinas la existencia de irregularidades. La «Cámara apostólica» era el supremo órgano que entendía en la política de la Santa Sede, y de acuerdo con ello está el hecho de que las dos «Inter caetera» del 3 y 4 de mayo fuesen despachadas por ella y registradas en los libros. De la misma manera, puesto que la Secretaría papal o «Camera secreta» se ocupaba de las relaciones con los príncipes se comprende que la concesión de privilegios que supone la «Eximie devotionis» fuese tramitada por ella. Por último la Piis fidelium, que constituía un privilegio apostólico en materia de importancia para la propagación de la fe, fue expedida por la Cancillería apostólica".

Y aún ha de insistirse en otro hecho. Casualmente conocemos un hecho tan intrascendente como la enfermedad del rescribendario Capotius en el mes de junio, lo que obligó a que en el despacho de la segunda "Inter caetera", en su lugar actuase Mucciarellis... Esta enfermedad de Capotius en los primeros días de junio... puede explicar una posible alteración y retraso, en el despacho de asuntos en la Cámara apostólica al tenerse que hacer cargo de los mismos otras personas.

"Como la declaración de la Santa Sede en este caso (Inter Caetera Segunda) afectaba a su política externa, el secretario Podocátharo

642. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 518-519-520.

> encargó de la expedición de la bula correspondiente a la Cámara apostólica"[643].

Así prolijamente aclarado el asunto de los órganos pontificios y sus respectivos funcionarios, pasa después al problema de la antedatación. "Con machacona insistencia dice García Gallo se habla de la «antedatación» de las bulas llevada a cabo con el afán de retrotraer los efectos de la concesión. Ahora bien en que en todas las bulas se indique al margen con claridad el mes en el que fueron expedidas quita toda fuerza al posible engaño de la antedatación, pues descubre de forma palmaria la auténtica fecha de la concesión. Pero aparte de esto, no es fácil comprender la utilidad de antedatar precisamente las bulas de Alejandro VI (La casi generalidad de los autores no dan otra explicación a la antedatación que la de retrotraer frente a Portugal los efectos de la bulas, pero ninguno detalla cuáles podían ser las ventajas. El propio Vander Linden, que fue el primero en llamar la atención sobre la antedatación, observa que a la vista de las fuentes actuales no se puede saber con certeza por qué la segunda «Inter caetera» y la «Eximie devotionis» fueron antedatadas. Supone que los Reyes Católicos debieron pretender que sus títulos fuesen lo más antiguos posibles y que los actos posteriores a la bula del 4 de mayo –verbigracia, la confirmación de los títulos de Colón del 28 de mayo– se beneficiasen de la sanción pontificia, aunque reconoce que éstos no son más que hipótesis. Que además no satisfacen porque nada explican). Podía tener razón de ser, si cabe, en la primera «Inter caetera» en la que se concedían a los Reyes de Castilla las tierras o islas descubiertas, aunque también las que pudiesen descubrir navegando hacia Occidente; pero precisamente esta bula no, sólo no se antedató sino que redactada en abril se fechó cuando menos tres días más tarde: el 3 de

643. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 568, 569, 598. Añade: "Giménez Fernández… supone que la intervención de Ferraris en la primera «Inter caetera», en el lugar en que en su opinión debía hacerlo Mucciarellis, se debió al propósito de evitar la presencia del último…" pero esta observación descansa en una confusión; p. 568, nota 179. Capotius, y no Mucciarallis, es el que debía firmar; no firmó porque estaba enfermo. Ese es todo el problema, con el que G. F. ha hecho una montaña.

mayo. Carecía de sentido la antedatación de la «Eximie devotionis» puesto que las gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades a inmunidades que ella otorgaba presuponían ya un derecho sobre las islas y tierras descubiertas y por descubrir, concedido, casi con las mismas palabras en las dos bulas «Inter caetera». Y otro tanto ocurría con la segunda «Inter caetera»... Se comprende que se hubiese adelantado al 4 de mayo esta bula de demarcación expedida en junio, para evitar que las islas que antes de esta última fecha hubiera podido descubrir la armada de Francisco de Almeida (N.A.: despachada por Portugal) salida a primeros de abril en su busca, quedasen para Portugal, si la delimitación de zonas de descubrimientos hubiese surtido efecto desde la fecha de otorgarse la bula... Pero desde el momento en que a los descubrimientos portugueses o de otros Príncipes efectuados después del 25 de diciembre de 1492 no se los reconocían efectos jurídicos, tanto daba fechar la bula el 3 de mayo o el 28 de junio"[644].

Añade a continuación García Gallo que "no hubo precipitación en el trámite de las bulas, la «Inter caetera» estaba redactada ya en abril, pero no se datÓ hasta el 3 de mayo y no se decidió su envío hasta el 17. Respecto de las otras bulas la tramitación fue lenta en la curia romana. De ese modo descarta una velocidad sugestiva o tendiente a engañar. De igual manera, rechaza la idea de las «presiones» portuguesas o castellanas, ante el Papado. Ambos «podían gestionar pero no exigir». Por lo demás si en principio, coincidían los puntos de vista portugués y castellano aunque de hecho pudiese discutirse lo que pertenecía cada uno, no cabía una oposición seria y fundada por parte de los embajadores de Juan II ante la curia ni era necesario que ésta trabajase en secreto e irregularmente para conceder las bulas"[645]. A lo que adiciona una última aclaración:

> "Finalmente" conviene precisar el alcance de alguna expresión. Con frecuencia se habla de las minutas de las bulas y de su registro en los libros de la curia de manera que puede inducir a confusión. "Minuta" es, en la diplomacia pontificia, el borrador

644. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 569-570, 571.
645. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 566, 567.

> o redacción abreviada, sin desarrollar las cláusulas del documento que se prepara. Pero no lo es, propiamente hablando, el documento mismo ya extendido por el rescribendario o la copia de éste. Las minutas, por lo general, se destruían... Lo que los Registros o Regesta del Vaticano suelen contener... es el texto íntegro, tal como una vez despachado se copiaba antes de remitir el original al destinatario. (El empleo de "minuta" en la aceptación de copia inserta en el Registro es lo que hace confusa la observación de Giménez Fernández... cuando aludiendo a la falta de formalidades legales de la "Dudum siquidem" destaca que en su obtención se eludió la minuta –no hay en efecto copia en los Registros vaticanos– lo que no puede referirse al borrador pues éste no se ha conservado de ninguna de las bulas. Ya Zunzunegui... destaca que lo que se conserva en los Registros son las copias: íntegras y no las minutas). De aquí se desprende que no es lo mismo hablar de la fe de una minuta es decir, del borrador o proyecto que de la fecha en que el documento se registró. Aquella es anterior al documento "ésta es posterior al mismo".

Análoga confusión advierte entre "despacho" (en sentido burocrático y "envío" (en sentido material de remisión al destinatario). La fecha marginal "indica la expedición o despacho" de la tramitación legal no el envío ni la datación. Así: la primera "Inter caetera" del 3 quedó redactada y despachada en abril, aunque se postdató el 3 de mayo; se envió, el 17 de este mes, no tiene ya nada que ver con la tramitación del documento[646]. También insiste García Gallo en "la distinción entre escribir y

646. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 572 y nota 183, 573. Podría haber añadido García Gallo que ha habido otras polémicas por razón de la fecha de las bulas pontificias, no ya referidas a días o meses, sino a años. Tal el caso de la Bula "Exigit contumacium", del Papa Julio II, de donación de Navarra a España. Ella está fechada en el año 1512, siendo en realidad del 18 febrero de 1513. El motivo de esa diferencia de detención es que: "como todos los documentos pontificios de la época, por el cómputo florentinos, según el cual este año termina el 24 de marzo", se coloca el año gregoriano anterior y no el posterior: Manual de Historia del Derecho Español, *cit.* I, p. 661. Por el cual los franceses, ignorantes de las normas canónicas, pretendieron impugnar –vanamente, dicho sea de paso– la validez de esa Bula.

despachar una bula", adjudicando lo primero a los actos materiales de redacción y lo segundo a la concreción jurídico administrativa.

En esa forma se esclarecen los supuestos fácticos del asunto planteado por Giménez Fernández. Si se nos tolera un resumen global de sus posiciones, podríamos enumerar los siguientes puntos:

1. No había una colisión de principios entre Portugal y Castilla sobre el derecho del descubrimiento, porque ambos aceptaban los términos del Tratado de Alcacovas sacralizado por la bula "Aeterni Regis".

2. Podían existir diversas interpretaciones acerca del dominio del Mar Océano que no estaba regulado en aquel Tratado; aunque la base, claro, era que hasta la latitud de las islas Canarias, era libre para Castilla, y desde ahí "para abajo contra Guinea" (y más precisamente, desde los cabos Bojador y Nun), reservado para Portugal, "hasta las Indias".

3. Los Reyes Católicos se ajustaron a tal delimitación en sus Instrucciones a Colón y éste en su navegación; de modo que no existía infracción jurídica alguna de su parte.

4. El Rey Juan II de Portugal, a través de sus embajadores, podía expresar sus dudas sobre la ubicación exacta de los descubrimientos de Colón, en el contexto de Alcacovas; y podía intentar mejorar las pretensiones, pero no más.

5. Ambas Coronas podían gestionar, pero no exigir al Papa una atribución y demarcación que beneficiara sus respectivos puntos de vista y sus intereses nacionales. Eso es lo que hicieron de modo público y sin sinuosidades secretas, simoníacas o engañosas.

6. Nadie en Portugal, en ese tiempo, acusó a Alejandro VI de haber resuelto la cuestión por simonía o colusión con Fernando de Aragón.

7. Las Capitulaciones de Santa Fe no son importantes en relación con la cuestión.

8. Las noticias de Colón a los Reyes o a Medinaceli, tampoco son determinantes pues los Reyes con antelación tenían previsto acudir al Papa, sin que valga ninguna tesis "romanista" al respecto.

9. No hay ninguna referencia seria acerca de cómo se tramitaron las bulas. En consecuencia, hay que atenerse al trámite común de ellas.

10. En dicha gestión, el Papa no intervenía personalmente. La Curia Romana lo hacía a través de sus organismos: la Cancillería, en las letras más solemnes (como los privilegios apostólicos: "Piis Fidelium"); la Cámara Apos-

tólica órgano supremo de la política de la Santa Sede (en las dos "Inter Caetera"); y la Secretaría Apostólica, para asuntos relacionados con los Príncipes y concesión de privilegios ("Eximias Devotionis"). La gestión por un órgano u otro, no implicaba nada sobre la validez de las bulas.

11. En cada organismo intervenían diversos funcionarios. Ellos preparaban el borrador o "minuta", lo revisaban, lo aprobaban, despachaban el documento íntegro, lo databan, su copia la registraban y después lo enviaban al destinatario.

12. En las Bulas Alejandrinas intervinieron los funcionarios competentes que se turnaban trimestralmente, salvo uno, que se enfermó y fue suplido.

13. La fecha cierta de las bulas quedaba asentada al margen indicando el momento del "despacho" legal; fecha que podía ser independiente de la asentada en el texto por el datario. Por eso, se habla de "antedatación o postdatación" sin que el asunto tenga relieves jurídicos.

14. La tramitación de las Bulas Alejandrinas no fue precipitada, sino lenta o siguiendo la complejidad de la burocracia vaticana.

15. Si conforme a lo expuesto en los ítems 1 al 4 la disidencia con Portugal no era absoluta, y si, como queda dicho en el ítem 13 la fecha de margen excluía el engaño, y si los derechos de Castilla a sus descubrimientos quedaban fijados al 25 de diciembre de 1492 no se advierte para qué o por qué se iba a recurrir a un engaño con las fechas de las bulas, que carecía de utilidad, y no procuraba ventajas de ninguna especie.

Si esa es la síntesis correcta del planteo de Alfonso García Gallo, el lector por sí ya podrá ir sacando sus conclusiones sobre quién tiene razón en esta polémica. Nosotros creemos que cualquier investigador honesto y desprejuiciado no puede sino compartir tales apreciaciones que por lo demás no han sido básicamente controvertidas por nadie.

Alberto de la Hera, vgr. –cuya simpatía por la teoría de Giménez Fernández es notoria, le objeta a García Gallo la ausencia de aclaración de algunos puntos que permanecen oscuros, como puede ser el de la identidad de nombre en dos de las tres bulas– las dos "Inter caetera", identidad poco lógica si ambas se concedieron a un tiempo, ya que lo normal hubiera sido que tres bulas pensadas a la vez para tres finalidades distintas llevasen tres nombres distintos; en la misma línea cabe extrañarse de la similitud, y en largos trechos igualdad de sus textos, poco explicable por esas mismas razones y de que siguieran un curso absoluta-

mente distinto en la Curia Romana tres documentos que, solamente usando de cierta sutileza jurídica, se podrían considerar propios de organismos del todo diferente dentro de aquella. ¿Fueron razones de competencia, como quiere García Gallo, o de conveniencia, como afirma Giménez Fernández, los que llevaron las bulas a oficinas distintas y a oficiales diferentes de la Curia Romana?[647].

Esas críticas, en parte, apuntan a la hipótesis personal de García Gallo (la de la simultaneidad) harina de otro costal, que en seguida analizaremos. Mas también aluden a las precisiones del catedrático madrileño sobre los supuestos fácticos de la teoría de Giménez Fernández, que es lo que aquí abordamos. Y en tal sentido, no nos parecen justas. El propio García Gallo había dicho en su trabajo:

> "Pero que no fuesen necesarias tres bulas y que, sólo se citase respecto de los derechos de España en Indias una sola no quiere decir que no pudiesen haberse dado tres. Que dos se expidieron casi a la vez, con el manifiesto propósito de que coexistiesen una y otra lo demuestra la existencia de la segunda «Inter caetera» del 4 y de la «Eximie devotionis» y lo admiten todos los investigadores. La misma razón que existe para extrañarse de que se concedieran casi simultáneamente con sólo veinticuatro horas de diferencia, existe para suponer, como todos los investigadores han hecho sin excepción, que se concedieron con unos días o con un mes de distancia, en junio y julio. En ambas bulas cambia en la forma, no en el fondo, la expresión de antecedentes, pero la cláusula dispositiva de la «Eximie» coincide a la letra con la última parte de la misma cláusula de la «Inter caetera»... Nada concede la «Eximie» que no hubiese concedido la «Inter» la expedición de aquélla, pues no está justificada por razón de la novedad de su contenido. Y, sin embargo, la bula se despachó lo que quiere decir que si no era indispensable y necesario, si se estimó conveniente por alguna razón"[648].

647. Hera, Alberto de la, *op. cit.,* p. 267.
648. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 576-577.

> Y añade: "El mismo silencio que en estos años (hasta 1512) se guarda sobre la «Eximie» se guarda sobre la primera «Inter caetera». No hay razón para pensar que en estos años ésta fue escondida y aquélla no... En todo caso, que cumplida su finalidad la bula dejase de alegarse no es óbice a su plena validez y utilidad en el momento de la concesión"[649]. Esto, porque también Giménez Fernández ha querido impugnar a la "Inter caetera primera" por su falta de divulgación (o "renuncia").

En cuanto a la objeción por la reiteración de los nombres de las bulas "Inter caetera" no es muy importante. También el Papa Calixto III había otorgado una bula denominada "Inter Caetera" el 13 de marzo de 1456, al Rey de Portugal, bula asimismo conocida como "Dudum Siquidem".

A Portugal se le conceden seis bulas denominadas "Romanus Pontifex"; tres "Rex Regum"; el Papa Martín V le da un día (4 abril 1419) dos bulas, otro día (2 de junio de 1420) tres bulas y otro día (5 de marzo de 1421) dos bulas, casi todas referidas a la conquista de Ceuta; el Papa Calixto III les otorga dos bulas el mismo día (13 de marzo de 1456) sobre Guinea, el Papa Paulo II concede dos bulas el mismo; día (22 de septiembre de 1470) y el Papa Sixto IV cuatro bulas el mismo día (21 de agosto de 1472); el propio Alejandro VI les da tres bulas el mismo día (13 de septiembre de 1496); todas ellas referentes al África. Materias análogas, con fechas de datación o expedición iguales; dos por lo menos, antedatadas.

Si se hubiera, tenido presente que se referían a materias análogas, ninguna de las otorgadas a Castilla debería haber reiterado esas denominaciones. Pero, en realidad, las bulas no tienen nombre. Por convención usual se citan sus primeras palabras, entre otras cosas para individualizarlas, y de ahí la eventual confusión.

Bien establecida la crítica de García Gallo a Giménez Fernández, podemos pasar a la exposición de la hipótesis personal que formula el profesor de Madrid sobre la fecha de concesión de las Bulas Alejandrinas.

Digamos, ante todo, que el estilo de presentación de García Gallo es diametralmente opuesto al de Giménez Fernández. Es modesto, cortés y

---

649. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 573-579.

científico. Aclara que se honra con la amistad de Giménez Fernández; que lo suyo tiene un carácter conjetural; que son "sólo hipótesis", por insuficiencia de datos; y que reconoce verosimilitud a las otras hipótesis[650]. Con lo que, de entrada, se gana la buena voluntad de los lectores. Aunque los críticos no podamos dejarnos llevar por tales virtudes metódicas y estilísticas. Porque nuestra obligación principal es con la verdad, y, para dar con ello, lo primero es comenzar por exponer esa posición. Veamos:

Dice Alfonso García Gallo:

"La concesión de las Bulas guarda relación con unos pretendidos intentos portugueses y españoles frecuentemente fallidos de navegaciones encaminados a descubrir una problemática ruta a la India. Las bulas concedidas por Alejandro VI a los Reyes Católicos no son otra cosa que un paralelo o duplicación de las concedidas por otros Papas a los Reyes de Portugal... No es sólo que tales bulas fuesen el modelo y el móvil de concesión de las otras, como especialmente subraya el P. Leturia. Es que su propio texto, sus propias palabras, forman parte de las bulas concedidas por Alejandro VI. No basta, por ello, aludir a las mismas, establecer paralelos o diferencias. Hay que completar unas bulas con otras, dar por escrito a la letra en las de Alejandro lo que en las otras consta"[651].

Tras este comienzo muy seguro, porque se apega al texto mismo de las Bulas Indianas, añade García Gallo:

"Si los derechos de los Reyes portugueses aparecían reforzados por bulas pontificias, debía parecer conveniente reforzar los castellanos con bulas paralelas; las bulas portuguesas eran fundamentalmente tres: a) la «Romanus Pontifex» de Nicolás V, de donación de todas las islas y tierras descubiertas y por descubrir, excluyendo a cualquier otro príncipe cristiano de las navegaciones hacia el sur; b) la «Inter caetera», de Calixto III, de concesión de privilegios temporales y espirituales a los Reyes de Portugal; y c) la «Aeterni Regis», que reproduciendo a la letra la parte dispositiva de las dos, establecía además una línea de demarcación, en la navegación hacia Guinea, en las Canarias. "Las, tres bulas por la reproducción en la «Aeterni»

650. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 474, 475, 476, 477.
651. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 479.

de la «Romanus Pontifex» y la «Inter caetera», y su confirmación, formaban un todo en el que los Reyes de Portugal apoyaban sus derechos".

Segunda base cierta. En lugar de los infundios aventurados de Jaime Cortés, en que se apoyaba Manuel Giménez Fernández para presentar el panorama lusitano, García Gallo optaba por fundarse en las sólidas investigaciones de Joao Martins da Silva Marques[652], con lo que salía muy ganancioso.

En un orden lógico, García Gallo colocaba su tercera proposición, que constituiría la médula de su hipótesis:

> "Y en efecto, los Reyes se dirigieron al Papa Alejandro VI solicitando también tres bulas paralelas: a) una, de donación de la islas y tierras descubiertas y por descubrir que se encontraran navegando por occidente «versus Indos», que no perteneciesen a un príncipe cristiano, con los mismos derechos que tenían los portugueses en Guinea y la Mina; b) otra de concesión de privilegios en las tierras donadas, análogos a los concedidos a los Reyes portugueses; y c) una tercera de demarcación, que delimitase también las navegaciones castellanas y portuguesas ahora no en la ruta de Guinea sino en el Atlántico".

Así, a las tres Bulas Africanas de Portugal se las duplicaba con las tres Bulas Indianas de Castilla, conforme a este esquema:

a) Romanas Pontifex, l455... Inter Caetera Primera 3.V... donación
b) Inter Caetera 1456... Eximie Devotionis 3.V: privilegios
c) Aeterni Regis 1481... Inter Caetera Segunda 4.V: demarcación

Las portuguesas, concretadas en el Tratado de Alcacovas-Toledo de 1471 (sacralizado por la Bula "Aeterni Regis", de Sixto IV de 1481). Las

652. García Gallo, Alfonso, *op. cit.* 593; Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* p. 35; Cortesao, Jaime, Lo traité de Tordesillas en la decouverte de l'Amerique Lisbonne, Imp. Bibl. Nationale, l926, pp. 34, y ss.; cf. Los portugueses, Barcelona, l947, en: Historia de América y de los pueblos americanos, dirigida por A.Ballesteros, t. III; Silva Marques, J. M. da, Descobrimientos-portugueses. Documentos, para a sua historias, v. I, 1147-1460, Lisboa, 1944; García Gallo, Alfonso, *op. cit,* pp, 481, nota 24, 704, 705.

castellanas, concretadas en el Tratado de Torresillas, de 1494 (sacralizado por la Bula "Ea quo pro bono pacis" de Julio II, de 1506).

Tal correlación es el gran aporte historiogeográfico de Alfonso García Gallo, inspirado en el P. Leturia[653], que nosotros, como casi diríamos la unanimidad de los estudiosos del tema compartimos sin hesitar. Porque no es una "mera hipótesis", sino una evidencia tangible.

Correlación que ilumina y despeja por completo la cuestión, que había despertado extrañeza, de la necesidad de tres bulas para resolver un problema. Abundando sobre lo cual adiciona García Gallo esta otra aseveración: Lo que ahora conviene destacar es que no es absurdo o arbitrario admitir que las tres bulas, pese a sus coincidencias, pudieron ser concedidas simultáneamente, respondiendo a un cierto propósito, asignando a cada una de ellas una determinada finalidad. Afirmación que amplía con estas palabras:

> "Pero nadie hasta ahora ha pensado en la posibilidad de que las tres bulas han sido concedidas, solicitadas y otorgadas simultáneamente, aunque luego su tramitación haya seguido un curso distinto y su expedición no haya sido simultánea, sino sucesiva. Por consiguiente, que estas bulas no se enmiendan, corrigen o amplían entre sí y sino que las tres, dentro de una concepción única, se completan entre sí, cumpliendo cada una función propia".

Es comprensible que frente a la unanimidad con que todas las otras hipótesis, aun las más opuestas, aceptan la concesión sucesiva y enmendadora de las distintas bulas, la hipótesis de la simultaneidad levante contra ella una inmediata repulsa. Sin embargo, conviene no olvidar que el único hecho cierto y probado, no mera hipótesis como dice Ballesteros, es que las bulas fueron expedidas: una en abril, aunque posdatada con fecha 3 de

---

653. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 593-594; Leturia, Pedro de, S.I., Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493, en: Relaciones entre la Santa Sede o Hispanoamérica 1493-1835, I, Época del Real Patronato 1493-1800, Caracas, Soc. Bolivariana de Venezuela, l959, c. Analecta Gregoriana, vol. l0l, Roma, Univ. Gregoriana, pp. 186 y ss. "Tenía razón Ehrle, indica, al decir que nunca se entenderán las bulas de Alejandro VI sin estudiar las anteriores del siglo XV, sobre todo las del Patronato portugués", p. 169, nota 32.

mayo –¡no siempre se antedatan las bulas!–; otra, en julio con fecha 3 de mayo; y otra, en junio, con fecha 4 de mayo. Como tampoco ha de olvidarse que todas las demás intenciones de los Reyes al solicitar las gestiones, tramitación a espaldas de los portugueses o imposiciones de éstos connivencias en la curia en este caso concreto, etcétera, no son más que conjeturas, meras hipótesis[654].

Especificidad funcional de las bulas. Simultaneidad de su concesión. He aquí dos cuestiones distintas, aunque con proximidad lógica que García Gallo enlaza para rematar su teoría.

La atribución de funcionalidad propia a cada una de las tres bulas Inter Caetera primera, donación; Eximie Devotionis, concesión de privilegios; e Inter Caetera Segunda, demarcación como acabamos de observar, constituye un acierto indisputable de García Gallo que destruye a nuestro entender la hipótesis de Giménez Fernández de la derogación cronológica de estas tres bulas. El catedrático sevillano había afirmado que los Reyes Católicos habían "escondido" la Inter Caetera Primera, porque no les convencía y que al ser mantenida cuidadosamente en secreto, careció en absoluto de vigencia jurídica porque el titular concesionario renunció a su ejercicio silenciando el título, y fue además derogado por la "Inter" del 4. A lo que contesta el profesor madrileño que: a) el propósito de liberar en el fuero interno a los Reyes por su violación del juramento prestado en Alcacovas, carece de prueba y sentido; b) que los Reyes no la silenciaron y c) que la Santa Sede sí la tuvo en cuenta. En estos tres sentidos expone García Gallo:

> —no se contiene en él (breve) una sola expresión que aluda a la absolución de cualquier censura o pena.
>
> —aquélla (la I. C. del 3) era tenida como vigente en julio y septiembre de 1493... La tacha de no haberse alegado, conocido o utilizado la primera "Inter caetera" del 3 sólo tiene sentido referida a tiempos posteriores a los años de que nos ocupamos pero no sólo de ellas sino también de la "Inter caetera" del 4 y de cuya vigencia nadie duda, las referencias en estos años son escasas... en cuanto a que no fuese (el breve o bula) conocido ni citado por nadie hasta 1892 es un error que parte de lo dicho

654. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 578, 563-564.

por Berchet. El 17 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI escribió a Francisco de Sprats, nuncio en España, anunciándole que con la carta enviaba un breve a los Reyes Católicos sobre un tratado celebrado por el Papa y "además otro breve sobre la concesión del dominio y de los bienes de las islas recientemente descubiertas por los hombres del Rey, que por Nos se ha hecho a los citados Reyes". Este breve no puede ser otro que el antes examinado (Inter Caetera Primaria).

—Pero si no ha quedado constancia de la utilización por los Reyes Católicos de la primera "Inter caetera" del 3 de mayo, sí la hay de que fue tenida presente en la curia pontificia si no es que ésta se limitó a recoger las súplicas elevadas por los Reyes, en cuyo caso se probaría su utilización por éstos, el mes de julio la Bula "Eximie devotionis"... tiene presente precisamente la "Inter" del 3 como se prueba por ciertas alusiones a frases de la misma que no se encuentran en la del 4... Todavía en el mes de septiembre, la "Dudum siquidem" alude a la "Inter Caetera" del 3... Esto demuestra que la primera "Inter Caetera" del 3 de mayo estaba en vigor y era tenida presente en los meses siguientes... Giménez Fernández... no da una explicación de esto cómo estando, según él, derogada la "Inter" del 3 por la del 4, el redactor (vaticano) toma aquella como modelo[655].

Tales aclaraciones nos resultan suficientes. Giménez Fernández, quizá, se dejó llevar por una idea que estaba en el P. Leturia. Pero éste no decía que la Primera Inter Caetera hubiera sido "derogada" por la Segunda, sino que:

"Nótese además, cómo la bula más precisa de la demarcación del 4 de mayo arrinconó la de mera donación del 3; Ésta quedó escondida en el archivo real y rara vez hacen mención de ella los cronistas"[656].

---

655. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 11, 140; García Gallo, Alfonso, *op. cit.* y p. 596 nota 210, 522 nota 103, 523, 579-580, 597 nota 211.
656. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.,* p. 198.

Lo que él no aclaraba por vitoriano entusiasta es que había sido "arrinconada" por aquellos a quienes le interesaba que no se conociera, los impugnadores de la Conquista (que suprimieron la publicación de las obras de Ginés de Sepúlveda). En todo caso, su concepto de "precisión" es bueno. Cual dicen ahora los padres León Lopetegui y Félix Zubillaga:

> "Por lo que hace a su empeño (el de Giménez Fernández) en suponer que la bula primera «Inter caetera», fechada el 3 de mayo de 1493, quedó anulada por la segunda «Inter caetera», del 4, es extraño que un canonista no haya observado la cantidad de expresiones que en esas ocasiones suelen emplearse para que no quepa duda del intento del siguiente documento... las razones de su no empleo en la cancillería castellana tienen otra explicación nada difícil. Al encontrar en la segunda bula fundamental de las concesiones de la primera, con la añadidura de la delimitación del océano, es natural que el interés de la primera disminuyera y a los reyes les interesara presentar la segunda y sola ella, pues la multiplicación de documentos sobre el mismo asunto y del mismo tiempo suelen ser éstas de compilación y malas inteligencias cuando se dirigen a multitudes, y es más sencillo y útil esgrimir uno solo, muy claro"[657].

Así, la noción "pragmática" que empleara Giménez Fernández, se vuelve contra su hipótesis derogatoria. Y eso, como decíamos para nosotros queda en claro.

Pero, no podemos decir lo mismo del punto de la simultaneidad de concesión, que, de algún modo implica el de la no enmienda de estas bulas. Expliquémonos.

En el esquema de García Gallo pareciera no contar casi nada la bula "Dudum Siquidem", del 26 de septiembre de 1493. Sin embargo, cual anota Juan Manzano, esta bula era por lo que se enmendaba o mejor dicho se completaba la "donación" de la famosa "Inter Caetera". Es la bula de

---

657. Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, Madrid, BAC, 1965, p. 55.

"ampliación" o extensión de la "donación" anterior"[658]. Tanto este investigador, como el lascasiano Juan Pérez de Tudela Bueso, como los PP. Lopetegui y Zubillaga traen a colación al respecto un documento fundamental. Se trata de la carta de los Reyes Católicos a Colón del 5 de septiembre de 1493 reproducida por Fernández de Navarrete, en la que mentando la línea de demarcación de la Inter Caetera Segunda, del 4 de mayo de 1493, le dicen:

> "Y porque después de la venida de los portugueses en la plática que con ellos se ha habido, algunos quieren decir que lo que está en medio de la punta que los portugueses llaman de «Buena Esperanza», que está en la ruta que agora ellos llevan por la Mina de Oro e Guinea abajo, hasta la raya que vos dijiste que debía venir en la Bula del Papa, piensan que podrá haber islas y aun tierra firme que según en la parte del sol que está cree que serán muy provechosas y más ricas que todas las otras y porque sabemos que de esto sabéis vos más que otro alguno, os rogamos que luego nos enviéis vuestro parecer en ello, porque si conviniere y os pareciera que aquello es tal negocio cual acá piensan que será, se enmiende la bula"[659].

No se conoce la respuesta de Colón. Pero cual dice Pérez de Tudela y cabe dar por seguro que esta función de perfilar las cosas en la operación del confinamiento portugués cupo a la Bula "Dudum siquidem", datada el 26 de septiembre, y cuyo sentido parece meridiano en relación con todo lo antecedente[660]. Y en razón de lo mismo apuntan los PP. Lopetegui y Zubillaga:

> "… nos adelantamos a indicar que (la teoría de G. Gallo, de la simultaneidad) no nos parece probable. Todos los elementos

658. Manzano Manzano, Juan, *op. cit.,* p. 413.
659. Manzano Manzano, Juan, *op. cit.,* pp. 417-418; Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.,* p. 65; Pérez de Tudela Bueso, Juan, La Armada de Vizcaya. Acerca de una razón de fuerza y otros argumentos en el acuerdo de Tordesillas, en: Segundas Jornadas Americanistas. Primer Coloquio Luso-Español de Historia Ultramarina, El Tratado de Tordesillas y su proyección, Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1973, t. I, p. 53; cfr. Fernández de Navarrete, Martín, *op. cit.,* II, p. 123.
660. Pérez de Tudela Bueso, Juan, *op. cit.,* p. 54.

> traídos hasta ahora de los dispersos documentos que nos informan sobre la génesis y concesión de las bulas parecen indicar pasos sucesivos, regidos por nuevas circunstancias históricas dentro del plan general, que es único, y que de este modo se camina hasta la bula final «Dudum siquidem», del 26 de septiembre de 1493"[661].

Ese es el juicio, de todos los que se han "emitido sobre el modo temporal de concesión de estas bulas, que nos suena como más ponderado y ajustado a la realidad. En apariencia, hubo, como decía García Gallo, un plan general único, bien relacionado con las concesiones portuguesas. Pero, ese plan no fue inmutable. Se le hicieron enmiendas o correcciones. Entonces, no se puede hablar de simultaneidad".

¿Eso quiere decir que volvemos a la hipótesis de Giménez Fernández, de trampas sucesivas o inválidas..?

No por manera alguna. Las ampliaciones no son por intrigas simoníacas y engañosas, nunca probadas. Corresponden a los intereses nacionales de Castilla, y, sobre todo, a las cambiantes circunstancias de los descubrimientos mismos sobre una cosmografía apenas conocida.

Tan sólo Lucime Pereña Vicente progresista vitoriano, puede seguir repitiendo a la letra las conclusiones de Giménez Fernández[662]. En cambio Pérez de Tudela, quien honra a Giménez Fernández, como su "inolvidable amigo y maestro", no vacila en asentar que no comparte sus hipótesis en particular acerca de los escrúpulos de conciencia de los Reyes, por las supuestas violaciones de las cláusulas del Tratado de Alcacovas. "La opinión que fehacientemente conocemos y no ya imaginamos de los Reyes Católicos sobre el Tratado de Alcacovas se opone diametralmente a esa teoría"[663]. Ya que, como también lo asegura otro miembro de la

---

661. Lopetegui, León, S.I. y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.,* p. 61.
662. Pereña Vicente, Luciano, Crisis del Colonialismo y la Escuela de Francisco de Vitoria, en: "Anuario de la F. Francisco de Vitoria", XIII, 1960-1961, pp. 15-16.
663. Pérez de Tudela Bueso, Juan, *op. cit.,* pp. 40-41, nota 13. Este autor, con la base de aportaciones como las de: Suárez Fernández, Luis, Política internacional de Isabel la Católica. Estudio y documentos, Valladolid, 1969; y Documentos sobre las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos, Valladolid, 1956, renueva el panorama

Escuela de Sevilla Juan Manzano Manzano: Ninguna razón política ni Jurídica podía oponer el portugués al derecho de los castellanos a navegar por dentro de su espacio Oceánico. Éste había sido el derrotero de las tres carabelas[664] El mismo Florentino Pérez Embid, que adhirió a la hipótesis de Giménez Fernández, reconoció que el Tratado de Alcacovas no habla para nada del mar[665]. Por lo cual su discípulo Paulino Castañeda, al examinar las interpretaciones de Alcacovas, concluye que la razón le asiste a García Gallo cuya opinión se me antoja más lógica y realista y sobre todo más acomodada al texto[666]. Y si eso es así convendría que estos historiadores españoles volvieran a leer lo que había adelantado don Vicente D. Sierra, quien dijo:

> "A poco menos de cinco siglos Juan II encuentra un abogado más celoso de sus presuntos derechos, que él mismo. Porque Juan II se conformó con ver si pasaba una interpretación oportunista y sofística de ese Tratado (de Alcacovas), sin atreverse a considerar qué es lo que había violado...".
>
> "Ni la letra ni el espíritu del referido tratado justifican tamaño descalabro interpretativo...".
>
> "En cuanto al Papa... nos enfrenta a un Pontífice que emite Bulas de favor, pero sin compromiso, pues carecen de eficacia jurídica"[667].

Lo que era hablar bien claro en un tópico oscurecido por el admirado Giménez Fernández. Como asimismo lo había hecho Sierra sobre otro tema abordado por García Gallo el del valor de las Capitulaciones de Santa Fe en el problema misional:

> "Los reyes mandan a descubrir mares que consideran de su pertenencia, y convienen con Colón ciertas condiciones, y hasta

---

en que se movía la hipótesis de García Gallo, introduciendo más complejidad en las negociaciones luso-castellanas; pero sin aceptar las exageraciones de Giménez Fernández.
664. Manzano Manzano, Juan, *op. cit.,* p. 407.
665. Pérez, Embid, Florentino, Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad hispano–portuguesa hasta el Tratado de Tordesillas, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1948, p. 217.
666. Castañeda, Paulino, El Tratado de Alcacovas y su Interpretación hasta la negociación del Tratado de Tordesillas, en: "El Tratado de Tordesillas y su proyección", *cit.* I, p. 110.
667. Sierra, Vicente D., *op. cit.,* pp. 82, y nota 13, 83.

> lo acuerdan un título a condición porque mientras no se realizara el descubrimiento no habría nada de lo establecido... Entre otras cosas que pasaron por alto a Giménez Fernández para fundamentar algunas de sus inferencias, una es, que en los «pleitos» no se debatió el cumplimiento de la capitulación santafesina, sino la carta de merced del 30 de abril de 1493. O sea, la que establecía el carácter hereditario de los títulos concedidos a Colón. Por otra parte, no existió mala fe de la corona. Tanto la capitulación, del 17 de abril, como la carta de merced del 30 fueron concebidas sobre bases de descubrirse tierras, sobre las cuales se carecía de una idea concreta.
>
> La capitulación de Santa Fe, de 17 de abril de 1492, fue un convenio comercial. Se trataba de salir a descubrir hipotéticas tierras desconocidas... Para hacer guiso de liebre se necesita tener una liebre, y en el caso, faltaba la liebre. Lo único efectivo eran las promesas de Colón... la empresa de Indias adquirió sentido misional desde el segundo viaje de Colón. ¿Podía ser de otra manera? Los reyes no podían vender la piel antes de haber cazado la fiera, previo a todo propósito era necesario descubrir…".
>
> "Al respecto, basta volver al pasaporte entregado a Colón para comprobarlo, pues en él se lee, como objetivo de su primer viaje: "… pro aliquibus causis et negociis servicium Dei ac fidei ortodoxae augmentum... "[668].

"Por diversas causas y negocios, el servicio de Dios y el aumento de la fe ortodoxa". Eso es lo que marca la Carta-Pasaporte, fechada el mismo día, por el mismo secretario real, que copia en el mismo libro de registro, a la Capitulación de Santa Fe.

Entonces, si aquellos retorcidos argumentos de Giménez Fernández –sobre Portugal o sobre Colón– no sirven para explicar la conjetural colusión de Fernando con Alejandro VI, habrá que concluir con García Gallo que en las Bulas Indianas no había fraude:

---

668. Sierra, Vicente D., *op. cit.,* pp. 84 nota 21, 85 nota 22, 88, 89 y nota 28. Por cierto que esto está mejor explicado por Sierra que por García Gallo, quien no cita al argentino.

> "No habiendo lesión de ningún derecho para nadie, el acceder a lo solicitado era casi un asunto de trámite. Y en efecto, ni los cronistas portugueses ni los castellanos, ni los documentos de la época, hablan o dejan traslucir la existencia de intrigas, presiones o tratos complicados. En sus respectivas embajadas, Juan II y los Reyes Católicos se limitaron a pedirse recíprocamente el respeto de sus derechos y a asegurar por su parte el respeto a los del contrario".
> "La gestión de las bulas en la curia romana se hizo tranquilamente sin precipitaciones y sin claudicaciones"[669].

Es decir: que se solucionó por medios pacíficos y jurídicos esa controversia. "Luego, el manido problema de la datación, carecía de relevancia. Y, cual lo había afirmado don Antonio Ballesteros, sólo algunos historiadores maliciosos han dado a entender que los solemnes documentos expedidos por la Curia respondían a esa amistad por los monarcas hispanos. Juicio desprovisto de todo apoyo y del que prescinden historiadores de fuste como Pastor… No podemos admitir esta proposición (de Jaime Cortesáo, de complicidad del Papa) para la cual no hay argumentos, sino precipitadas hermenéuticas"[670]. Esa es una buena conclusión, que sigue siendo válida:

Si, a pesar de todo lo expuesto, a algún lector le quedan dudas acerca de la relevancia de una y otra hipótesis, le proponemos un tópico más, que puede contribuir a resolverlas. Es el referido al Tratado de Tordesillas.

Una y otra vez, Giménez Fernández repite que:

> "desaparecen con el Tratado de Tordesillas (7 de junio de 1494), donde se renuncia a la intervención pontifical, los últimos vestigios de la autoridad pontificia como ámbito supremo de las contiendas entre los príncipes"...
> "... el tratado de Tordesillas, donde ambas partes... acuerdan prescindir en adelante de toda posibilidad de modificar sus estipulaciones unilateralmente con el auxilio del poder pontifical".

---

669. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 594.
670. Ballesteros Beretta, Antonio, *op. cit.,* II, pp. 127, 137.

> Terrible declaración, cuya causa no pudo ser otra que la irregular obtención de las dos "Inter", y cuya significación es la solemne exclusión en las cuestiones internacionales, de la autoridad pontifical como cabeza de aquella República Christiana. "Finalmente, que en el Tratado de Tordesillas, posterior derogación de las Bulas anteriores no sólo los Reyes transigen sus intereses sin tener en cuenta aquéllas, sino que tras una aspiración de confirmación papal que ni siquiera suplicaron, negaron rotunda y explícitamente al Papa la autoridad para modificar o desligarlos de sus convenciones, extendiendo así la solemne partida de defunción al sistema medieval de la Etnarquía Cristiana"[671].

Tordesillas: castigo al pecado de simonía. Derogación, de las bulas. Fin de la plenitud de potestad apostólica de la Santa Sede, y de la Cristiandad. Todo por culpa de las "granujadas" de las Bulas Alejandrinas. Ahí está de cuerpo entero Manuel Giménez Fernández Júpiter Tronante.

Bien, ahora veamos el estilo de Alfonso García Gallo.

Discretamente, en una nota a pie de página, como para no poner demasiado en evidencia la pifia inmensa de su adversario, anota:

> "No se comprende cómo a Giménez Fernández... que publica la Capitulación de Tordesillas en el apéndice de su obra y reproduce en el facsímil de la misma la parte de la ratificación aludida... en la que las partes se comprometen a no pedir absolución o relajación de ella y a no usar de la misma caso de concederse, le ha pasado inadvertido que, inmediatamente a continuación acuerdan pedir la confirmación papal... en «Algo más, sobre las bula» en «Anales Univer. Hispal.» IX, l946, 123-124 insiste en que ni Juan II ni Fernando V pidieron confirmación papal y que el tratado de Tordesillas no fue confirmado por ninguna bula"[672].

En efecto: en el apéndice documental VI de su trabajo principal, Giménez Fernández reproducía el Tratado de Tordesillas, en el que los Reyes de Portu-

---

671. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, pp. 129, 141, 142, 154.
672. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 607-608, nota 222.

gal y España, luego de sostener que no acudirían al Papa para que los dispensara del cumplimiento de las obligaciones pactadas, añadían:

> "Antes por esta presente capitulación suplican en el dicho nombre a nuestro muy Santo Padre que su Santidad quiera confirmar y aprobar esta capitulación, según ella se contienen y mandar expedir sobre ello sus Bulas a las partes o cualquiera de ellas que las pidiere e incorporar en ellas el tenor de esta capitulación; poniendo sus censuras a los que contra ella fueren o pasaron en cualquier tiempo que sea o ser pueda"[673].

¿Por qué no leyó esa cláusula, tan notoria, que desmentía todas sus andaluzas exageraciones..? Por apasionamiento, tal vez. Como el de su admirado P. Las Casas. Y, ¿por qué se empecinó en no admitirlo, cuando el P. Zanzunegui se lo mostró[674]..? Por la misma terca propensión. Advirtamos que tanto el Tratado de Tordesillas, cuanto la Bula "Ea quae pro bono pacis", del Papa Julio II del 24 de enero de 1506, que sacralizaba el Tratado de Tordesillas, estaban reproducidas en todos los repositorios del tema[675]. Pero, más aún, en el propio Tratado de Alcacovas de 1479 tan meneado por Giménez Fernández ya existían unas cláusulas similares, por el muy sencillo motivo que eran habituales en este tipo de convenciones sujetas a la aprobación por bulas, para conseguir valor "erga omnes" en la Cristiandad (que no desapareció por causa de Alcacovas ni de Tordesillas. Entonces, enfrentado con este cúmulo probatorio Giménez Fernández no tuvo más que admitir que "la cláusula tiene menos valor que el que le había atribuido y que otra análoga se encontraba ya en el Tratado de Alcacovas y aunque siempre insistiendo en que en Tordesillas se había colocado por la cuestión de las bulas «Inter Caetera»"[676]. A lo

---

673. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* p. 235.

674. Zunzunegui, J., Las Bulas Alejandrinas de 1493, en: "Revista de Derecho canónico", I, l946, p. 252; cfr. Bayle, Constantino, Las bulas alejandrinas de 1493, referentes a las Indias, en: "Razón y Fe", CXXXII, 1945, pp. 435-443.

675. Fernández de Navarrete, Martín, *op. cit.,* I, p. 378; Gottschalk, Paul, *op. cit.,* pp. 54-73; Davenport, Francis Gardiner, *op. cit.*, I, pp. 86-93, 108-109; Hernáez, Francisco Javier, *op. cit.,* II, pp. 837-838, etc.

676. Giménez Fernández, Manuel, Algo más sobre las Bulas Alejandrinas, en: "Anales de la Universidad Hispalense", VIII, 1945, p. 47.

que sepamos, nadie se tomó el trabajo de contestar. En todo caso García Gallo anota que el Rey de Portugal don Manuel, sucesor de don Juan II, fue quien precisamente solicita la confirmación del Tratado de Tordesillas, y además, la concesión de otra bula equivalente a la «Dudum Siquidem» alejandrina para la validación de sus posesiones. Alejandro VI, por la Bula Ineffabilis, de 1 de junio de 1497 aceptó, y consagró aquella fórmula"[677]. Dato que configuraba un modo bien elegante de rematar al sevillano, que se cegaba como el toro ante la capa roja...

Lo del Tratado de Tordesillas funciona como test de confiabilidad. Alfonso García Gallo sugiere que cada uno puede aceptar la hipótesis que más cuadre a su propio temperamento o posición científica. Creemos que se puede ir algo más allá de ese fiel de ecuanimidad. Para nosotros, al menos, la credibilidad de las conjeturas de Manuel Giménez Fernández (que él tiene por tesis demostradas) se aproxima bastante a cero. Al punto que uno se siente tentado de proponer una especie de silogismo. Si Giménez Fernández dice que todas las Bulas Alejandrinas son nulas y si nada de lo que alega él contra las Bulas está probado, ergo las Bulas son válidas...

En realidad y fuera de esas, "boutades" (que, de seguro, la escuela sevillana no nos perdonará por "anticientíficas"), hay un principio jurídico que gobierna las nulidades: todo documento es válido mientras no se demuestre lo contrario. Y hasta acá, la hipótesis nulificante de (Cortesao) Giménez Fernández, de colusión de mala fe entre el otorgante y el concesionario, no resulta convincente.

Fíjese el lector que de exprofeso no hablamos de "concesiones sucesivas" o "simultáneas", porque no pasa por ahí la cuestión. De un modo u otro más probablemente por enmiendas dentro de una concepción única, que por redacción conjunta y sincrónica, sabemos que las letras pontificias aludidas cuentan con fecha cierta (la de su margen) y que no se ha proporcionado un buen motivo para pensar que la diferencia con otras fechas (las de su datación) implique un engaño encaminado a beneficiar, fraudulentamente, a una parte. Y eso, y no otros aspectos accesorios, (sujetos a hipótesis respetables) es cuanto nos interesaba averiguar para poder seguir adelante con el estudio de las Bulas Indianas.

---

677. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, pp. 607, 608-609.

Precisamente, un argumento final contra las teorías apasionadas de Giménez Fernández surge de la hipótesis que podríamos llamar "nórdica", por la ubicación geográfico-europea de sus sostenedores. Las conjeturas de Gottschalk Staedler y otros, que en contradicción simétrica a las de Giménez Fernández, afirman que el Papa y los portugueses se pusieron de acuerdo para perjudicar a Castilla. Examinémoslas brevemente:

Paul Gottschalk, en su obra publicada en Berlín en 1927 y el sueco B. Staedler, en sus numerosos trabajos de la anteguerra[678] aprobados por Joseph Höffner y Silvio Zavala pretenden invertir la ecuación sospechosa. Esta es la exposición que trae García Gallo de estas teorías:

> Gottschalk supone que los enviados portugueses, que debían vigilar cuidadosamente, conocieron las distintas gestiones e intervinieron en ellas... Ahora bien, como en esta primera "Inter caetera" sólo vagamente se aludía a los derechos que los Reyes portugueses tenían en África, Guinea y la Mina de Oro, delimitando y restringiendo así su esfera de expansión, protestó, probablemente el 4 de mayo, el embajador portugués para que se recortase la concesión hecha a los Reyes Católicos y para que los derechos otorgados a éstos no fuesen mayores que los de los monarcas lusitanos. La protesta debió suspender toda tramitación en Roma, y al no coincidir el sentido de ella con el de la solicitud castellana, oficiosa o inoficiosamente, se consultó con los Reyes Católicos, enviándoles informes o el borrador de la bula. Conocida la protesta por los Reyes Católicos estos propusieron una raya que pasase por las

678. Gottschalk, Paul, *op. cit.,* pp. 26-28, 39, 45; Staedler, E., Die "donatio" Alexandrina und "divisio mundi" von 1493, en: "Archiv für katholische Kirchenrecht", CXVII, 1937, pp. 363-402; Die westindischen Lehbsedikte Alexander VI, l493, en: "Archiv für katholische Kirchenrecht", CXVIII, 1938, pp. 377-417; Die Urkunde Alexanders VI. zur westindische Investitur der Krone Spanien von 1493, en: "Archiv für Urkundonforschung und Quellenkunde des Mittelalters", Heft, I, 1937, pp. 145-158; Die westindische Investituredikte Alexander VI, ein völkerrechtliche Studio, en: "Zeistchrift für International Recht", Niemeyer, 1935, pp. 315 y ss. Zabala, Silvio, La colonización española en América, Bs. As., 1944, pp. 44-61; Höffner, Joseph, La ética colonia española del siglo de oro, Cristianismo y dignidad humana, Madrid, Cultura Hispánica, l957, pp. 264-271. También: Lecler, J., Autor de la "donation" d'Alexandre VI, l493, en: "Etudes", París, CCXXXVII, 1938, pp. 5-16, 195-208.

Azores y Cabo Verde, aludieron a ella el 28 de mayo al confirmar los privilegios de Colón, que luego por sugestión de éste, fue desplazada cien leguas al oeste. Aceptada esta última raya por los Reyes Católicos y el embajador portugués, el Papa expidió en junio una nueva bula, reproduciendo en parte y modificando en lo demás la primera la conocida como segunda "Inter caetera", que se fecha el 4 de mayo, cuando se formuló la protesta portuguesa. Y al mismo tiempo se otorga la bula "Eximie devotionis" concediendo a los Reyes de Castilla los mismos derechos que tenían los de Portugal; es decir, salvando los de estos últimos para que no quedasen los monarcas portugueses en inferioridad.

La hipótesis de Staedler.

De una manera semejante, pero acentuando la intervención de los portugueses, ha forjado otra hipótesis Staedler, que ha sido seguida por Höffner. Uno y otro suponen que mientras se discutían sus derechos los embajadores de los Reyes de Castilla y los de Portugal, reunidos en una "conferencia" "Junta", dice la traducción de, Höffner, que prolongó sus sesiones en Barcelona de abril a noviembre, tratando los portugueses de arreglar el asunto por negociación directa, los Reyes Católicos solicitaron al Papa que reconociese sus nuevas adquisiciones en la esfera, internacional, a semejanza de lo que se había hecho con los portugueses, buscando ante todo la exclusión de éstos con la amenaza de excomunión. Para ello la Cancillería de los Reyes Católicos... redactó el proyecto o borrador del "motu propio" que deseaba y lo envió a Roma a los embajadores Bernardino de Carvajal y Juan Ruiz de Medina, que lo presentaron el 2 de mayo. Este borrador se ha perdido, pero en él, antedatado el 3 de mayo…, se pretendía una enfeudación de las nuevas tierras en favor de los Reyes de Castilla, como la bula "Romanus pontifex" había otorgado a los portugueses en 1453... Por esta razón la rechazaron en Barcelona los embajadores portugueses. Los Reyes Católicos enviaron un segundo borrador, también antedatado el 3 de mayo, el hasta ahora considerado bula "Eximie devotionis", concediendo a los Reyes de Castilla en las tierras

descubiertas los mismos derechos que tenían los de Portugal. El texto fue expedido por la curia como documento válido, pero también se opusieron los portugueses y el proyecto se malogró, de él sólo queda copia en el Archivo vaticano.

Se redactó entonces un tercer proyecto de bula "Inter caetera", también con fecha 3 de mayo, en el que ya no se citaba la enfeudación a favor de Portugal pero en el que tampoco se trazaba una raya de demarcación, como exigían los portugueses. También fracasó.

Por fin, se preparó en Barcelona... un cuarto borrador, que fue aprobado por los portugueses, y gracias a ello se convirtió en la bula "Inter caetera", que se antedató el 4 de mayo de 1493, que es la por nosotros conocida. En ella, la llamada donación de las Indias no fue otra cosa que una enfeudación o concesión ni feudo de las mismas, hecha por el Papa Alejandro VI a los Reyes católicos, con la aquiescencia de Portugal... Esta enfeudación fue confirmada, respecto de posibles descubrimientos futuros otorgando a éstos la protección de una enfeudación pontificio por el "motu propio" "Dudum siquidem"[679].

Después de la exposición, García Gallo coloca su crítica (que es mucho más fuerte adjetivalmente que la hecha contra Giménez Fernández). Entre otras cosas dice:

—Conviene advertir que esta minuciosa reconstrucción de un supuesto primer proyecto de bula es totalmente hipotética, arbitraria y caprichosa, y que no tiene otro fundamento que suposición de Staedler de que así debió ser. Este autor indica de dónde toma las expresiones, pero nunca por qué las toma, las ordena de esta forma, rompiendo el hilo del texto que supone copió de Herrera, por qué prescinde otras, etcétera. Como tampoco prueba que este proyecto existiese, ni siquiera ofrece un solo indicio de su posible existencia. Reconociendo el ingenio del autor, ha de rechazarse rotundamente la existencia de este texto, al me-

679. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 556-557-558-559-560-561.

> nos tal como se presenta por ser una pura invención y carecer del más mínimo fundamento. Nadie debe dejarse engañar por el aparente rigor científico de su reconstrucción. En todo caso, Staedler, Höffner y Zavala suponen que el Papa Alejandro VI no sólo no intervino oficialmente en la tramitación ni firmó las bulas, sino que probablemente ni siquiera llegó a enterarse de aquélla (Staedler... insiste en que Alejandro VI ni personalmente ni como árbitro intervino en la cuestión y que muy probablemente no tuvo ningún conocimiento del asunto... Höffner... insiste igualmente en que Alejandro VI no se ocupó oficialmente de la cuestión, ni firmó los edictos, y que probablemente ni aun de manera extraoficial tuvo conocimiento de ellos. En el mismo sentido Zavala); lo que desde luego hay que rechazar, porque el 17 de mayo de 1493 el propio Papa en persona escribía a los Reyes Católicos anunciándoles el envío del primer breve "Inter caetera"[680].

Sin perjuicio de la obsesión de la investidura feudal que mueve a estos investigadores y que veremos más adelante, no deja de ser sugestivo el acento que ponen en la intervención de los embajadores portugueses. En particular Staedler atribuye las demoras a que las relaciones de España con la curia romana no eran especialmente buenas[681]. Si es así ¿a dónde irían a parar las suposiciones de Giménez Fernández? Como esas que interpola en su discurso acerca de la connivencia de Fernando V con Alejandro VI para hacer Duque de Gandía a Juan Borja, o una carta de recomendación de Juan López, o las prepotencias del virrey de Galicia Lope de Haro en Roma... A tales aserciones ya había contestado don Vicente Sierra, acotando que:

> "Ya en 1485, Fernando había hecho duque de Gandía a Juan Borja... La carta del datario López ni quita ni pone rey. No pasa del exceso de celo de un cortesano, la embajada de obediencia al Papa, que presidiera Lope de Haro cumpliendo una misión tra-

680. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 560 nota 170, 561 y nota 174.
681. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 567, nota 178.

dicional entre las cortes de Aragón y el Vaticano... nada tenía que ver con las empresas de Colón"[682].

En suma: que los indicios que colocan los nórdicos, sobre eventuales colisiones ruso-vaticanas, equilibran sobradamente los otros indicios acerca de acuerdos hispano-vaticanos.

Por fin, el juicio de García Gallo no puede ser más severo para con esas hipótesis "nórdicas". Señala que Staedler "trabaja exclusivamente sobre las bulas y algún historiador tardío, y desconoce por completo las fuentes españolas". Y que Höffner tampoco "conoce los estudios de autores españoles publicados en los años anteriores; se basa exclusivamente en Staedler, cuyas conclusiones acepta sin discusión"[683]. De ahí que no lleguen a constituir propiamente una hipótesis de alternativa a las dos principales que hemos estudiado en detalle.

En consecuencia, podemos aquí poner punto al tema desorbitado de la "datación" de las bulas, y pasar a otras materias tanto o más trascendentes que la de su fecha cierta.

---

682. Sierra, Vicente D., *op. cit.,* pp, 75 nota 2, 79. Tanto Sierra, como el P. Zunzunegui, como el P. Bayle han impugnado el uso que hace Giménez Fernández de lo que él llama "Otras Fuentes Documentales coetáneas" (carta de Juan López a Enrique Enríquez, carta de Ludovico Podocataro al Nuncio Francisco de Sprats, y discurso de Bernardino de Carvajal), *op. cit.,* pp. 19-23; notas que al parecer, poco se relacionan con las Bulas mismas; al punto que G. Gallo no se digna considerarlas.
683. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 471 notas 7 y 10.



Las Bulas Portuguesas

Ya sabemos que las Bulas Africanas otorgadas a Portugal completan e integran, y por lo tanto, interpretan, las Bulas Indianas de Castilla. Por ello, conviene que algo digamos de aquellos precedentes lusitanos, en tanto y en cuanto amplían y esclarecen la materia que acá nos importa.

A modo de introducción a este asunto, leeremos esta página de Juan Manzano que nos orientará en el marco general. Dice así:

> "Los notables avances de los ejércitos turcos en los territorios de la Gran Cristiandad desde mediados del siglo XIV, hacen pensar a los pontífices y príncipes cristianos en arbitrar medidas ofensivo-defensivas susceptibles de contrarrestar de algún modo los atrevidos y ambiciosos planes del Imperio Otomano. Allá, en los confines del Oriente asiático, en la India y regiones colindantes, existían pueblos que se creían cristianos. Al interponerse los musulmanes cual muralla de acero entre ellos y nosotros, el Occidente cristiano y el Oriente simpatizante habían quedado abandonados a sus propias fuerzas. Por un movimiento instintivo de legítima defensa, se piensa en aunar los esfuerzos de todos, los de acá y los de allá, para resistir con éxito los más que probables ataques del enemigo común que amenazaba destruir de una vez y para siempre las provincias centrales del gran Imperio de Cristo.
>
> Fruto de esta obsesionante preocupación defensiva son los originales planes del infante portugués Enrique el Navegante, patrocinadores de una gigantesca cruzada envolvente contra el Islam. La novedad de estos planes consistía en combatir al enemigo infiel, no de frente, saliéndole al encuentro en las viejas rutas –Danubio, Mediterráneo– utilizadas como ejes de su marcha hacia el Oeste, sino abriendo una nueva, la oriental del Mar Océano. Navegando "hacia el Oriente y Mediodía" por este mar, siguiendo la costa de África, podría llegarse –según los planes del Infante, aprobados por el Pontífice Nicolás V– a las Indias, pobladas por gentes que entonces se creían cristianas o al menos muy bien predispuestas a admitir la doctrina evangélica, y a quienes se trataría de convencer para que acudiesen en defensa de los cristianos de Occidente contra los sarracenos y

demás enemigos de la fe; de esta forma se posibilitaba el ataque por la espalda. Mientras el pueblo cristiano se mantenía a la defensiva en Occidente, podría atacar por Oriente, cayendo por sorpresa sobre la retaguardia de su temible enemigo.

Claro es que la feliz realización del atrevido proyecto del Infante preveía la sistemática ocupación de todos los puntos de apoyo intermedios de la nueva ruta, como eran la costa africana, y sus islas.

Expuesta la finalidad principal –de Cruzada– de la nueva navegación portuguesa, muy grata a los oídos de los pontífices contemporáneos, por cuanto venía a realizar a la perfección el ideal de su tiempo, conviene no dejar de subrayar también, aunque sólo sea de pasada..., los restantes probables estímulos... No hay que olvidar... el doble carácter que tenían las empresas imperiales de la época; de un lado, y en primer término, animaba a estas empresas un estímulo religioso; de otro, secundario si se le compara con el anterior, una finalidad política. Pues bien, con este doble carácter conciben y realizan su expansión los monarcas portugueses. Al par que ensanchan la gran República cristiana, el Imperio de Cristo, con las tierras arrebatadas a los infieles, acrecientan ostensiblemente sus estados patrimoniales con esos mismos territorios recuperados merced a sacrificios sin cuento y de los que, según la práctica de la época, lo hacía graciosa merced la autoridad pontificia en premio a los señalados beneficios que sus empresas reportaban a la causa de la Fe...

... las empresas lusas de la centuria décimoquinta perseguían como meta, la codiciada India; las posesiones de la costa africana, no despreciables por cierto, constituían meras estaciones de descanso en la larga o ininterrumpida marcha hacia el oriente-sur.

Ahora bien: ¿que obstáculos se oponían a los planes imperiales del país hermano?; ¿qué dificultades tuvieron que vencer para llevar a feliz término sus proyectos? No, ciertamente, las que pudieran presentar los pontífices romanos, pues con ellos, con su decisivo apoyo, contaron desde los primeros momentos nuestros vecinos; la oposición venía de otra parte: de la irreductible

> postura de los castellanos, decididos a defender a cualquier precio lo que ellos consideraban derechos sagrados irrenunciables, heredados de sus antepasados, sobre las costas e islas africanas, es decir, sobre los territorios que se querían apropiar los portugueses para convertirlos, a su vez, en bases de su empresa de la India. Y de aquí la rivalidad y los conflictos subsiguientes entre las dos coronas ibéricas[684].

La última parte de lo leído, la causa de la rivalidad luso-castellana, puede hacernos olvidar lo primero y principal: el plan estratégico de Enrique el Navegante, probado y sacralizado por la Santa Sede. Idea básica de la Cristiandad al promediar el siglo XV. De la que nacerán el descubrimiento de las Indias Orientales por Vasco de Gama, y de las Indias Occidentales por Cristóbal Colón. Dominio de los mares para superar el predominio terrestre del enemigo musulmán (idea que ya tuvo Alejandro Magno para vencer a Darío de Persia), o de estrategia de "aproximación indirecta", fruto del genio militar occidental de todos los tiempos. Y una noción tal, de dimensión cósmico-religiosa, no puede empequeñecerse comparándola con otros "estímulos", propios de la naturaleza humana en cualquier época. Lo subrayamos, puesto que desde una óptica modernista, maquiavélica por cierto, de los Estados-Naciones, los historiadores por los generales y los españoles en especial, sobreponen o equiparan la "Razón de Estado" a la visión trascendental de la Cristiandad, ecuménica y católica por definición. Hay como una especie de miopía connatural a los modernos, que les impide ver la grandeza y la subsistencia del Principio de Unidad que, en esa "Edad Media prolongada o tardía", aún alentaba en la Península Ibérica, si bien –y cuanto se quiera– ya mezclado con los apetitos nacionales de los diversos reinos. ¿Por qué los Papas dieron a Portugal esto o a Castilla aquello..?, se interrogan esos historiadores. No, los Pontífices Romanos otorgaron derechos a los reyes portugueses o castellanos, en tanto y en cuanto, sus propósitos de navegación y descubrimientos coincidían con los planes y

684. Manzano Manzano, Juan, *op. cit.,* pp. 397-398, 399.

objetivos de la Cristiandad en general. Esa es la cuestión, y no otra. Lo que se ensanchaba era la Cristiandad, primero; lo que se dilataba era la Fe cristiana; aunque se premiara, con justicia, a quienes así lo procuraban.

Aclarado esto, bien subrayado, entonces sí cabe averiguar el detalle del trámite de las Bulas Africanas. Y, dado que ha sido el P. Pedro Leturia –como lo reconoce el mismo Manzano–, quien ha destacado antes que otros aquella noción lusitana de "caer por la espalda al turco", registraremos acá sus aportes.

Explica el P. Leturia que el antagonismo cristiano-musulmán fue esencial en la historia, sacando al Mediterráneo como eje internacional. Que, hacia fines del siglo XIII, la Cristiandad comenzó a apreciar el potencial de los pueblos mongoles y tártaros, y, la posibilidad de una alianza con ellos y contra los musulmanes "más fecunda en esperanzas políticas y misioneras que diez cruzadas sobre Jerusalén". En función de ello, se inició una Doctrina Pontificia, en la cual se comunicaba el principio de "plena potestad", por el que "el mismo Pedro y sus sucesores obtuvieron la potestad de abrir y cerrar a todos el reino de los cielos" ("Dei Patris inmensa bonignitas", marzo, 1245). Los legados se presentaban así: "Soy nuncio del Papa, al que los cristianos estiman como superior en dignidad a todos los hombres, y a quien, obedecen como padre y señor". El Papa Nicolás III expone a Cubilai, emperador mongol conocido como el Gran Ka, en 1278:

> "El Señor, al subir a los cielos, dejó en la tierra como vicario suyo a San Pedro..., entregándole las llaves del reino de los cielos, con las que él y sus sucesores pueden abrir y cerrar a todos los hombres las puertas de ese reino, y por las que reside en ellos la plenitud de la potestad en la administración de la gracia celeste...".

Mensaje evangélico, desprovisto de cautelas políticas. Que no sólo se emplea con los eventuales aliados en la lucha contra el Islam, sino también en el Báltico, en la conversión de prusianos lituanos y finlandeses, en Islandia y Groenlandia, con los noruegos que expedicionan en sus costas. Allí, asimismo, se predicaron Cruzadas, desde Inocencio III. "Es bien sabido que la orden teutónica recibió de Honorio III y de Federico II la investidura de aquellas tierras, con la obligación de someterlas y cristianizarlas".

Esa conducta se acentuó desde mediados del siglo XIV, por el avance musulmán:

> "Desde la caída de Bizancio, el cinturón musulmán, apretando desde el Danubio por Siria, Egipto, Túnez, Argel hasta Granada, las naciones y cultura de occidente, amenazaba cerrarse por sus extremidades, estrangulando a Europa. El oriente o aliado o aislado a sus espaldas no impediría la catástrofe".
>
> "Este es el verdadero fondo histórico del que surgen en el siglo XV, con toda la trascendencia mundial de sus líneas, las empresas y contiendas marítimas de portugueses y castellanos, cortejadas por las bulas de los Papas del renacimiento y coronadas por el hallazgo del nuevo mundo. La continuidad orgánica es manifiesta. Al avance amenazador del Islam que –aunque férreo– sigue las rutas trilladas del Danubio y el Mediterráneo, opone la cristiandad... una concentración de ciencia y de fuerzas en el extremo occidente, que trazando arcos marítimos de radio más largo y envolvente, rodea el África con los portugueses y cruza el Atlántico con los españoles, hasta caer por la espalda sobre el Islam en los antiguos reinos de la India y el Cathay de Marco Polo".

Descrito con lucidez gráfica el plan estratégico de ruptura del cerco, continúa el P. Leturia:

> "Esta empresa no podía hacerse ya con mensajes espirituales del Papa, llevados a príncipes tolerantes por frailes indefensos; requería la ocupación de las tierras intermedias, la organización armada y los tesoros de las Coronas. En un pasajero retroceso (sic) a la Edad Media, provocado por el peligro turco, se incubaban los grandes descubrimientos que acabarían de hacer moderna aquella edad. Por eso –y no por el predominio de las exageraciones de los juristas sobre los teólogos (sic)– suceden ahora en la cancillería pontificia, a la antigua correspondencia directa misionera a Ulagú y Cubilai, las bulas de Patronato y demarcación a los reyes de Portugal y Castilla. En la prosecución del mismo ideal misionero, la Santa Sede se acomodaba a las necesidades históricas de los diversos siglos".

Aunque la visión histórica es certera, no debemos olvidar que su formulador es un jesuita progresista y vitoriano, a quien esa empresa militante no puede agradar. Como fuere, lo cierto es que él registra el hecho. Que atribuye a la genialidad de Enrique el Navegante, a los Pontífices que ordenaron la transformación de la antigua orden de caballería "La Milicia de Cristo" en una empresa de "cruzados descubridores". Así, en la bula "Romanus Pontifex" (8 de enero de 1455), el Papa Nicolás V afirma:

> "Como llegase hace ya tiempo a sus oídos (los del Infante Enrique) que jamás –al menos en lo que se conserva memoria– se había navegado hacia el oriente y mediodía por este mar océano (Atlántico), tan desconocido a los occidentales que nadie tenía noticia exacta de los habitantes que podía haber en aquellas partes; creyó (el Infante) que haría a Dios un gran servicio, abriendo a la navegación ese mar, hasta llegar a los indios, que –según se dice– dan culto a Jesucristo; poniéndose en comunicación con ellos a fin de moverles a venir en auxilio de los cristianos contra los sarracenos y demás enemigos de la fe; y sometiendo desde luego a algunos otros pueblos gentiles o paganos que habitan en las tierras intermedias y en gran manera están infeccionados de la nefandísima secta de Mahoma, predicándoles o haciéndoles predicar el sacratísimo y desconocido nombre de Jesús".

Como se aprecia, bajo las mismas condiciones que se enuncian para el proyecto primigenio de Enrique el Navegante, caen todas las otras navegaciones, hasta las de Colón y Vasco de Gama. Se supone (equivocadamente, desde luego) el cristianismo de las Indias, o del Imperio del Preste Juan, para la hipotética alianza. Lo que históricamente no pudo verificarse, ni por portugueses ni por castellanos. Pero sí se adelanta el dominio sobre las "tierras intermedias en el Mar Océano", pobladas por "gentiles o paganos" (no ya musulmanes infieles), que corresponderá exactamente a lo que harán los marinos de Portugal y Colón y sus sucesores. Todo ello, con la bendición apostólica, cual lo asienta el mismo Papa Nicolás V:

> "El romano pontífice –escribe el Papa– sucesor del celestial portero y vicario él mismo de Cristo, considerando con paternal exa-

> men todos los climas y partes del mundo con las diversas condiciones de los que las habitan, deseoso de la salvación de cada uno, suele ordenar y dispone saludablemente, tras madura deliberación, los medios que cree ser agradables a la divina majestad para reducir al único aprisco del Señor las ovejas que le han sido encomendadas, consiguiéndoles el premio celestial y el perdón de las culpas. Todo lo cual creemos que –con el divino auxilio– sucede con mayor certeza cuando colmamos de favores y especiales gracias a aquellos reyes y príncipes católicos que, cual intrépidos atletas de la fe cristiana, vemos que no sólo reprimen con la fuerza a los sarracenos y demás enemigos del nombre de Cristo, sino que sujetan a su dominio temporal –para defensa y aumento de la fe– a sus reinos y lugares, aunque se hallen en parajes lejanísimos y a nosotros desconocidos"[685].

Tenemos, pues, ya aquí una de las Bulas "africanas", que servirá de interpretación auténtica a las Bulas "indianas", como que aquéllas forman parte integrante de éstas. Y entonces, para quienes no se siguen interrogando sobre las razones o motivos teológicos, jurídicos, políticos, etcétera, que fundamentan las Bulas Alejandrinas, la cuestión comienza a esclarecerse. El uso de la fuerza, el sometimiento de infieles y gentiles, la sujeción al dominio de sus territorios, han sido deliberados "maduramente" por la Santa Sede. Y los ha otorgado como medios necesarios y conducentes al fin de la Unidad del rebaño humano, bajo el mismo pastor, vicario y portero de Cristo. Eugenio IV, Calixto III, Martín V, Nicolás V, Sixto IV, mucho antes que Alejandro VI han dado sentido teológico o histórico a las bulas de donación de tierras de paganos e infieles. Y eso es así, tangiblemente, aunque el vitoriano P. Leturia intente distinguir entre las influencias doctrinarias del Ostiense, el derecho romano de ocupación y otras teorías, más o menos aplicables al caso[686]. Desde que lo que

---

685. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.*, pp. 171, 172, 173 nota 47, 174, 176, 177-178-179, 180.
686. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.*, pp. 181-182. No debe olvidarse que el P. Leturia manifiesta en su trabajo que: "Gracias al genio de Vitoria, quedó definitivamente conquistada para la teología y el derecho moderno la concepción única con que podían y

acá nos interesa es la concreción textual de la "madura deliberación" de los propios pontífices romanos, y no de sus asesores de la curia.

Considera a continuación el P. Leturia el problema surgido por las islas Canarias, que focalizó como dice él "un desgraciado conflicto doméstico cristiano". Cuando el Papa Clemente VI avisa el 17 de noviembre de 1344, a los reyes de Portugal y Castilla, que dará la investidura de las Canarias al infante don Luis de la Cerda, ambos reinos, aunque acatando la decisión pontificia, señalan sus pretensiones hacia esa zona de influencia marítima. El Cisma de Occidente retrasó la definición del problema, aun cuando Juan de Bethencourt iniciara la conquista de las Canarias, entre 1402 y 1408. Mientras tanto, los portugueses se instalaban en Ceutat, obtenían del Papa Martín V, la bula "Sane carissimus" (4 de abril de 1418), que les daba el dominio y jurisdicción de ese sector africano. Al año siguiente –4 de abril de 1419–, otra bula, la "Cum carissimus", establecía el carácter de "Cruzada", con las respectivas indulgencias, de esa empresa lusitana. Y esta calidad principal, que calificaría la actividad naval portuguesa, por el carácter accesorio antes anotado, también signaría la acción castellana. A partir de 1424, el conflicto de las Canarias se tornó más agudo, acudiendo las partes ante la Santa Sede. Los lusitanos en su avance costero hacia el sur, contaron con bulas de protección: la "Dudum cun ad nos", de 1436, la "Romanus pontifex" de 1455, y la "Inter caetera" de 1456. En ellas el

---

debían interpretarse las grandes bulas de Alejandro VI: el Papa no pudo dar en ellas a los reyes de Castilla el dominio y soberanía directas sobre los indios, sino la exclusiva predicación sobre las tierras descubiertas". "Desde finales del siglo XIII –no antes– fue frecuente entre los jurisconsultos de ambos derechos adictos a la Curia romana mirar al Papa como señor universal del mundo: su jurisdicción se extendía consiguientemente aun a los infieles, y en casos dados, podía disponer del dominio político de sus tierras, trasladándolo en rigor de derecho a determinados príncipes cristianos". "Ni se extrañará, por lo mismo, que el insigne Vitoria se desentendiera en su relección «De indis» de la autoridad del santo arzobispo de Florencia, diciendo no sin cierto desenfado que –como en otras ocasiones– se había dejado arrastrar de los jurisconsultos". "Una dificultad queda sin embargo en pie: si ése y sólo ese fue el sentido histórico de las bulas de Alejandro VI, ¿cómo es que, al menos desde 1512, de la Corte de Fernando y el célebre documento el valor de una donación directa de jurisdicción sobre los infieles?…
Hermoso y sugestivo problema…": *op. cit.*, pp. 157, 158, 161, 204. Problemas de la inconsecuencia lógica del P. Leturia…

Pontífice (Eugenio IV, Nicolás V y Calixto III, respectivamente), procede en función de "apostolicae potestatis plenitudine". Reconoce las conquistas hechas desde el cabo Bojador y Nam por Guinea y hacia el sur, y a "perpetua donamus, concedimus et appropiamus per praesentes". Ocupación por Cruzada y Donación papal que según Leturia, implica lo siguiente:

> "La posesión legítima, acabada de reconocer por otros títulos, la reviste esta cláusula con la luz y el prestigio pontificales, elevándola a un plano en cierto modo apostólico y defendiéndola con las armas coercitivas y punitivas de la Iglesia. En tiempos como aquellos en que la vida internacional reconocía el valor de la misión apostólica y de la excomunión en el Papa, es evidente que había una nueva fuente de derecho una donación e investidura que distaban mucho de ser superfluas o ineficaces en la práctica"[687].

Puesto que la sanción de excomunión, que excluía de los derechos políticos en la Cristiandad, era una consecuencia directa de la calidad apostólica con que la donación había sido dada.

Castilla, empeñada en la reconquista de Andalucía, había estado un tanto ausente de aquellas gestiones lusas. Además, como dice el P. Leturia, hubiera sido "injusto entorpecer a Portugal en sus avances tan beneficiosos para el cristianismo". Se concentró en la conquista de las Canarias, y firmó con Portugal, en 1479, el arreglo de Badajoz y la paz de Alcacovas. Por ésta, reconoció a Portugal el dominio de Guinea, la Mina, el reino de Fez, de las islas Madeira, Azores y Cabo Verde, y todas las otras tierras descubiertas o por descubrir "de las islas Canarias para abajo contra Guinea". Entonces: Los signatarios de la paz de Alcacovas quisieron que la autoridad pontificia rubricara el acuerdo. Es bien aplicable... era obvio que desearan revestir sus estipulaciones del prestigio y estabilidad papales que ellos mismos se habían afanado antes por poseer separadamente. Hízose así en la bula "Aeterni regis", expedida por Sixto IV el 21 de junio de 1481 en la que el Papa insertaba y confirmaba, junto con las bulas de

---

687. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.,* pp. 183-187.

Nicolás V y Calixto III, el artículo VIII de la paz perpetua de Alcacovas. En consecuencia:

> "Nada más evidente, por lo tanto, que el sentido y alcance de la nueva donación de esta bula, verdadero epílogo de todo el largo proceso y punto de partida de las bulas sobre América que veremos surgir bien pronto. Supone la justicia de la ocupación, por tratarse de una gigantesca cruzada envolvente contra el Islam, y da a la investidura española en Canarias y a la portuguesa en las demás conquistas, el valor y el resplandor eclesiásticos... De donde fluye también –y esta es observación importante para las bulas de Alejandro VI– que, si aquilatamos conceptos, el acto pontificio no ha de mirarse como fallo arbitral dado en virtud de los poderes otorgados por las partes: no; semejante en los efectos a un arbitraje internacional, emana no obstante, de una autoridad previa de orden superior trascendente que las potencias reconocen –no prestan– al sumo pontífice (...«motu propio, non ad alícuius nobis super hoc oblatae petitionis instantiam, sed de nostra mera liberalitate ac providentia, et ex certa scientia nec non de apostolicae potestatis plenitudine»)"[688].

En esa etapa de los acontecimientos es cuando es inserta la navegación de Colón. Que, conforme a las Instrucciones de los Reyes, se debía hacer respetando lo pactado en Alcacovas ("no vayan a la Mina, ni al trato de ella que tiene el serenísimo rey de Portugal, nuestro hermano, porque nuestra voluntad es guardar e que guarde lo que con el dicho rey de Portugal sobre esto tenemos asentado e capitulado"). En cuanto a los descubrimientos colombinos, el Rey Juan II, no podía dejar de felicitar a Colón por haber "proseguido desde las islas Canarias en línea recta hacia el poniente". Lo que cuestionaba era la pertenencia de aquellas islas a la India. Hacía valer sus derechos "usque ad indos" ("hasta los indios": expresión de la bula "Inter caetera", de Calixto III, de 1456; que no estaba ni el tratado de Alcacovas, ni el bula "Aeterni Regis", de Sixto IV, de 1481), y que sólo significaba "un término de navegación al oriente", pero no un domi-

688. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.,* pp. 189-190, y nota 103.

nio. Base bien frágil para objetar ante la Santa Sede la legitimidad del descubrimiento de América.

Fijados esos antecedentes, procede el P. Leturia a asentar sus conclusiones acerca de este Proceso histórico:

> "La bula «Inter caetera» (de Alejandro VI, de 1493, 3 de mayo)... es el lazo de unión entre la cruzada portuguesa del siglo XV y la española del XVI...".
>
> "... aparecen (las bulas) en primer lugar, como productos, no de intromisiones ambiciosas o imperialistas del pontificado, sino de la fe práctica de Portugal y de España...".
>
> "La atmósfera de España en los años del descubrimiento estaba sobresaturada de espíritu de cruzada: si ya generalmente era difícil a los españoles de entonces desposeerse en sus planes del antagonismo musulmán, y del oriente, y del santo sepulcro –Colón y san Ignacio son dos ejemplos insignes–, mucho más lo era en los meses mismos de la conquista de Granada, corona de una cruzada secular, tratándose de una empresa que tan de cerca empalmaba con la otra cruzada marítima y envolvente de los portugueses (es la razón por la que juzga Rein, 36 s. aceptaron los reyes y pueblo católico la empresa de Colón)"[689].

Hasta aquí el aporte del P. Leturia, que tiene mérito el de haber sido uno de los primeros en ubicar correctamente el tema del Descubrimiento, y sus bulas consagratorias, dentro del marco de las Cruzadas anti-islámicas.

Por cierto que otros investigadores hispanos –Ballesteros, Rumeu de Armas, Pérez Embid, etcétera– han abundado luego en detalles sobre el tópico. Mas, varias veces se ha privilegiado el aspecto de la rivalidad castellano-portuguesa por encima de la comunidad ibérica en los planes generales de la expansión de la Cristiandad. Error óptico, que no cometió el P. Leturia, quien supo distinguir entre lo principal y lo accesorio.

De todas maneras, como lo que abunda no daña, no está nada de más conocer un poco mejor el panorama de aquellas navegaciones y descubrimien-

---

689. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.,* pp. 192, y nota 112, 194, 199, 200, 201 y nota 139.

tos de los dos Reinos íberos en el Atlántico. Esto, como decíamos, siempre y cuando los árboles no nos hagan perder de vista el bosque.

Tal historia, en efecto, se remonta al año 1344, cuando el Papa Clemente VI concedió en feudo pontificio las Islas Canarias a Luis de la Cerda. Ya para entonces la vocación atlántica de Portugal estaba claramente definida. Ya el 30 de abril de 1341, el Papa Benedicto XII había otorgado la bula "Gaudeamus et exultamus", por la que otorgaba al Monarca portugués los privilegios de la Cruzada, aunque fue con la conquista de Ceuta, en 1415, que el Papado, por la decisión de Martín V, convalidó expresamente esa acción las bulas "Romanus Pontifex" y "Sane Charissimus", ambas del 4 de abril de 1418, la bula "Abeo qui humani", del 26 de marzo de 1419, fueron las que sacralizaron las primeras conquistas portuguesas.

"En 1420, el Papa Martín V, en vista de los descubrimientos y navegaciones del Infante Don Enrique, hizo donación a los Reyes de Portugal por la Bula «Ad nostrum siquidem», de todos los territorios encontrados desde el Cabo Bojador hasta las Indias, imponiéndoles la misma obligación de predicar el evangelio a los moradores de ella"[689 bis].

Florentino Pérez Embid marca ciclos en el período de los descubrimientos. Uno principal fue el que abarcó el Infante D. Enrique y su escuela de Sagres. En la primera etapa, Portugal lleva siempre la delantera, el centro neurálgico de la preparación de expediciones es la "escuela de Sagres", primero, y el núcleo de geógrafos y de nautas que rodea a Juan II, después. La tercera etapa sería cuando, a partir de 1415, "cuaja por fin una política descubridora de gran estilo, minuciosamente preparada y con fundamentos científicos rigurosos, geográfica y náuticamente. Ahora la rivalidad internacional se concreta: Portugal y Castilla quedan frente a frente". Que es cuando se plantea el problema de las Canarias[690].

Las navegaciones lusitanas habían conseguido en 1434 doblar el cabo Bojador. El Rey Don Duarte, acudía ante la Santa Sede para que los derechos de la corona portuguesa quedaran asegurados. El 31 de julio de 1436, el Papa Eugenio IV, por la bula "Dudum cum adnos", le concedía las Letras de Cruzada contra los infieles, y por la bula "Rex Regum", del

---

689 bis. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etcétera", *cit.*, pp. 251-252.
690. Pérez Embid, Florentino, *op. cit.,* pp. 27, 35.

8 de septiembre de 1436, el dominio de las tierras conquistadas a los mahometanos. Aún el 25 de mayo de 1437, por otra bula, la "Preclaria tue devotionis", le autorizaba al comercio con esos infieles africanos. Y, para quienes se sorprenden por el número de letras pontificias que en 1493 otorgaría Alejandro VI en favor de España, anotemos que, todavía, el 5 de enero de 1443, el mismo Papa Eugenio IV, les dio a los lusos otra bula, también llamada "Rex Regum", confirmando los privilegios acordados en las anteriores. Y el 18 de mayo de 1452, el Pontífice Nicolás V, dató su bula "Divino amore communiti", por la cual autorizaba a los portugueses a hacer esclavos perpetuos a los infieles y apropiarse de sus bienes, concediendo, una vez más, las indulgencias de la Cruzada a los Monarcas y a cuantos cooperasen a esa lucha contra los musulmanes. Todo ello antes que el mismo Nicolás V, el 8 de enero de 1455 con fecha antedatada, promulgara su bula "Romanus Pontifex", en la que los denominaba "atletas de la fe cristiana y púgiles intrépidos", por haber poblado las Azores y Madeira y descubierto las provincias de Guinea, corroborando el derecho que ellos tenían para conquistar lugares de infieles, esclavizarlos, apoderarse de sus bienes, con pleno dominio, y con pena de excomunión para quienes pasaran sin su consentimiento, desde los cabos Bojador y Num, a toda Guinea. A su vez, el Papa Calixto III, les dio las bulas "Dum in nostre menti archana" (26 de febrero de 1456), e "Inter Caetera" (13 de marzo de 1456), que permitían el comercio con los sarracenos y concedían a la "Orden de Cristo" la jurisdicción y potestad en los territorios descubiertos "hasta los indios".

Por manera tal que, Sierra Leona, Cabo Verde, Mina de Oro, Fernando Poo, Santo Tomé, Príncipe, Golfo de Guinea, Azores, Madeira, el reino de Beni, etcétera, quedaban en exclusividad para el dominio portugués. Y sólo restaba aclarar la situación de las islas Canarias. Pero, desde ya, con esta primera mirada al asunto nos apercibimos de la magnitud de las concesiones pontificias a Portugal, a la luz de las cuales las donaciones de las Bulas Alejandrinas resultan casi pequeñas.

Desde luego que esa visión aproximativa a las Bulas Africanas se puede hoy ampliar mucho más. Las investigaciones del religioso benedictino belga Charles-Martial de Witte, O.S.B., en el Archivo Vaticano, nos aumentan tanto el número real de letras pontificias, sobre las que ya

enumeramos, cuanto su alcance. Significación que ha sido todavía esclarecida con posterioridad por el P. Antonio Brásio, por A. Domingues de Sousa Costa S.F.M., y por el P. Francisco Mateos, S.I.[691]. Entre los numerosos aportes que han efectuado estos investigadores, rescataremos algunos.

El P. de Witte encontró nada menos que once letras pontificias, del Papa Martín V, referentes a la conquista de Ceuta por los portugueses. Las órdenes religiosas militares lusitanas fueron encomendadas a los infantes de la Casa Real: la de Santiago de la Espada, a don Juan, la de la Milicia de Cristo, a don Enrique, la de Avís, a don Fernando. Tanto en Roma, ante el Papa Eugenio IV, como ante el Concilio de Basilea, la monarquía lusa hizo activas gestiones para obtener documentos eclesiásticos que convalidaran sus empresas africanas. Consiguieron que se parificaran sus esfuerzos con los de los cruzados de Tierra Santa, en lo referente a personas y bienes. Don Duarte, rey, hermano de don Enrique, en Bolonia, en 1436, al dirigirse al Papa Eugenio IV, le decía:

> "Aunque muchos se empeñan en expugnar y conquistar los países de infieles; sin embargo, porque del Señor es la tierra y su plenitud, que dejó a Vuestra Santidad el poder pleno de todo el orbe, parecerá que lo que se posee con autoridad y licencia de Vuestra Santidad se posee con especial licencia y permiso de Dios omnipotente"[692].

Es decir, fijaba la correcta doctrina religiosa de la "plenitudine potestatis", común a toda la Iglesia, y no a ciertos canonistas o juristas aislados, como pretenderían hacer creer después los vitorianos. Tanto, como que los Papas –en este caso Eugenio IV– dieron lo peticionado,

691. Witte, Charles-Martial, de, O.S.B., los Bulles Pontificales et l'expansion Portugaise au XIV siécle, en: "Revue d'Histoire Eccl–453, 809-836; LIII, 1958, pp. 5-46, 443- 471; Brásio, Antonio, C.S.Sp. Monumenta Missionaria Africana Lisboa, l952 2a. serie, y Domingues de Sousa Costa, A., S.F.M., Monumenta Henriciana; cits. por: Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.*, p. 10; Mateos, Francisco, S.I., Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos, en: "Missionalia Hispanica", 1962, n. 55 y 56; cf. "Razón y Fe", 1961, pp. 139-154, también: edición Lisboa, 1961.
692. Witte, Charles-Martial de, O.S.B., *op. cit.,* vol. 48, 1953, p. 717.

autorizando una Cruzada sin restricciones, con indulgencias, con donaciones, privilegios y concesiones monopólicas.

Y, a esas primeras bulas –"Rex Regum" Constanza, 4 de abril de 1418, "Rex Regum", 30 de abril de 1437, "Praeclaris Tueae", 25 de mayo de 1437, etcétera–, siguen una cantidad llamativa de letras pontificias. Registra el P. de Witte la existencia de 69 (sesenta y nueve) documentos pontificales otorgados a los monarcas portugueses, que conforman un genuino bulario nacional (al lado del cual, como apuntábamos, las 5 bulas Indianas de Alejandro VI, tan discutidas por los españoles, son mínimas. Todas ellas, solicitadas por los Monarcas, y sin que se pueda hablar de algún interés espurio de la Santa Sede. Dice De Witte:

> "En realidad ni uno solo de los 69 documentos que hemos estudiado ha sido redactado por iniciativa de los Soberanos Pontífices, aun allí donde figura la cláusula "motu propio". Siempre ha habido intervención preleable; lo más frecuentemente, una súplica de los reyes de Portugal o de sus príncipes. Añadamos que las intenciones de los Papas parecen haber sido desinteresadas. No aparece que hayan sido influenciadas por contingencias, que haya habido jamás, una especie de mercado: "donnant-donnant", dando-dano (dando para recibir). Sucedió alguna vez, lo contrario, que se hizo una concesión en el momento en que el Papa estaba en conflicto con el rey de Portugal (1486)"[693].

Esta comprobación del investigador belga da por tierra, definitivamente, con la hipótesis "simoníaca" de Manuel Giménez Fernández. Recordemos que el catedrático sevillano fundaba su presunción de falsedad y nulidad de las Bulas Indianas, entre otras arguciones, en el equívoco de la expresión "motu propio", que se opondría a la existencia de "preces" (súplicas) de los Reyes Católicos. Así, aunque indica que no se han podido encontrar las preces motivas, "pues probablemente, salvo los tomos de la Regesta, todo ello se perdió en el famoso saco de Roma (1527)", como en la cláusula doce del codicilo testamentario de la Reina Isabel se menciona la

---

693. Witte, Charles-Martial de, O.S.B., *op. cit.,* vol. 53, 1958, p. 43.

súplica al Papa de la "Inter Caetera" del 3 de mayo de 1493, concluye –con la temeridad que lo caracteriza– que: "por tanto resalta que la mención motu propio es falsa y que existieron preces o súplicas de los Reyes, resultando que aquella Bula Cameral era nula por existencia de obrepción o falsedad en los motivos alegados"[694]. A tal ligereza, ya había contestado don Vicente D. Sierra, observando: ¿Qué Fernando el Católico solicitó del Papado la Bula de Donación por razones de orden pragmático? Evidentemente. Si ni la hubiera considerado de alguna utilidad no la hubiera pedido. Si hubiera creído no necesitaría no habría molestado al Pontífice[695]. Ahora, con lo que sabemos acerca de las modalidades de las Bulas Africanas, vemos que la objeción de Giménez Fernández carecía de todo asidero. Por lo cual, los PP. Lopetegui y Zubillaga, al glosar a De Witte, anotan:

> "Ahora bien, si en vez de Alejandro VI hubiera continuado el pontificado de Inocencio VIII o de cualquiera de sus antecesores inmediatos, ¿hubiera cambiado la actitud de la Santa Sede ante la petición de los Reyes Católicos después del descubrimiento de Colón? ¿No era una conducta uniforme manifestada docena de veces en el caso portugués y varias veces en el español? ¿No acababa de dar Inocencio VIII bulas bien favorables en lo referente a Granada y Canarias? Y procedía desinteresadamente, como lo comprueba De Witte, que por la extrañeza, al menos inicial, que le produce esta comprobación, parece que esperaba otra actitud más interesada de parte de la Santa Sede. ¿Y no concedieron grandísimos favores los pontífices sucesores de Alejandro VI, como Julio II, León X, Adriano VI, en lo referente a los descubrimientos?".

Ante estas comprobaciones pierden su eficacia las declaraciones de Giménez Fernández sobre las simonías que pretende ver en las concesiones de las bulas alejandrinas. De Witte comprueba también en el mismo lugar que "si las intervenciones de la Sede Apostólica en esta materia no

---

694. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 20, l49.
695. Sierra, Vicente D., *op. cit.*, p. 92.

fueron nunca espontáneas, no fueron tampoco ciegas. Obedecían en realidad a tres principios, cuyo origen es bien anterior al siglo XV. Helos aquí, colocados en el orden de la importancia práctica, es decir, de los acontecimientos que los hacían entrar en juego, orden bastante exactamente inverso del que les atribuiríamos hoy en un mundo profundamente cambiado: la dirección de la lucha contra el Islam belicoso; la autoridad del Papa sobre los miembros de la República Cristiana; por fin, el cuidado de la expansión de la Iglesia y la misión de predicar el Evangelio"[696].

Muy fina y muy atinada observación esta final del P. De Witte. Porque los "misionólogos", por lo común, sólo procuran destacar ese aspecto de la actividad de la Santa Sede, en detrimento de la finalidad principal de Cruzada (bélico externa), de la de Gobierno de la Cristiandad (político interna). La Misión es, recién lo tercero, a tener en cuenta. Por la muy lógica razón de que, sin lo otro, no habría predicación posible.

En suma, cual lo agregan los religiosos antes citados:

> "Las intervenciones pontificias por medio de sus históricas bulas, en los descubrimientos y conquistas portugueses fueron desinteresadas, aunque no espontáneas, sino solicitadas por Portugal, tampoco fueron ciegas, sino conformes a varias directrices principales de la política de la Santa Sede entonces: la dirección de la defensa contra el Islam, la autoridad del Papa sobre los miembros de la cristiandad y la dilatación de la fe"[697].

Bien aclarado lo anterior, podemos proseguir con el tema de la rivalidad luso-castellana por Canarias.

Por cierto que no vamos a hacer acá una historia de los descubrimientos, ocupación y concesiones de las Canarias. Eso no viene al caso del tema de este libro, el punto, por lo demás, cuenta con una enorme bibliografía de

---

696. Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.,* p. 56; Witte Charles-Martial, de, O.S.B., *op. cit.*, vol. 53, 1958, pp, 456-457.
697. Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.,* p. 23.

escasa relevancia en función del sentido de las Bulas Alejandrinas[698]. A lo sumo, el problema adquiere un "interés, por su resolución en el Tratado de Alcacovas; y así, sucintamente lo veremos". En ese orden, compartimos la aseveración de Alfonso García Gallo, cuando dice que el señorío de las Indias, procurado por Colón, es totalmente independiente del señorío castellano de las Canarias y del portugués de Guinea[699].

Al respecto, y en lo que a nosotros nos importa, hay que puntualizar que no fueron los portugueses solos quienes se lanzaron a la aventura atlántica. Ya en tiempos de Alfonso X "el Sabio" (1260), los castellanos enviaron una flota a Salé, cerca de Rabat, contra los puertos sarracenos, con intervención pontificia (del Papa Inocencio IV). Por su lado, los

---

698. Destacamos los trabajos de: Pérez Embid, Florentino, *op. cit.* I, quien ha sistematizado la cronología de las navegaciones portuguesas, mallorquinas, catalanas, andaluzas, franconormandas, castellanas, etc.; Serra Rafols, Elías. Las crónicas de la conquista de Gran Canaria, en: "El Museo Canario", 7, l935; Rumeu de Armas, Antonio, los tratados de partición del Océano entre España y Portugal. Intervención de la diplomacia española, en: "Conferencias en la Escuela Diplomática. Curso 1943-1944", Madrid, Imp. del Ministerio de Asuntos Exteriores, l944, pp. 191-218; Colón en Barcelona, Sevilla, Ed. Católica, l945; Zavala, Silvio A., Las conquistas de Canarias y de América, en "Tierra Firme", Madrid, n. 4, 1935, n. 1, 1936; Zunzunegui, José, Los orígenes de las misiones, en las islas Canarias, en: "Revista Española de Teología", n. 2, I, l941, pp. 361-408; Wölfel, Dominik Josef, La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes canarios, en: "Anthropos", XXV, 1930; Hernández Sánchez-Barba, Mario, Las tendencias expansivas portuguesas en la época del infante don Enrique, en: "Revista de Indias", 20, 1960, pp. 13-82; Bonnet Reveron, Buenaventura, Las Canarias y los primeros exploradores del Atlántico, en: "Revista de Historia", Un. de La Laguna, n. 57-58, 1942; Ormeacheverría, Ignacio, OFM, En torno a las misiones del archipiélago Canario, en: "Missionalia Hispanica", XIV, l957, pp. 539-560; Aznar Vallejo, E., La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526), Sevilla, Universidad de la Laguna, Universidad de Sevilla, 1983; Chaunu, P., La expansión europea (siglos XIII al IV), Barcelona, l972; Morales, Padrón, Francisco, Sevilla, Canarias y América, las Palmas,1970; Oliver, A., "Conquista y evangelización de las Canarias", en: García Villoslada, Rafael (dir.), Historia de la Iglesia en España, Madrid, BAC, 1982, t. II-2°, pp. 408-415; Pérez Voituriez, A., Problemas jurídicos internacionales de la conquista de Canarias, La Laguna, 1958; Borges, Pedro, "Síntesis histórica de la Evangelización Hispanoamericana", en: Historia de la Iglesia Iberoamérica (1492-1824), Madrid, BAC, l989; La Hera, Alberto, "El Regio Patronato de Granada y las Canarias", en: Anuario de historia del Derecho Español, n. 27-28, 1957-1958, pp. 5-16; etc.
699. García Gallo, Alfonso, *op. cit.*, p. 721; en contra de la hipótesis de M. Giménez Fernández, quien trata de vincular tanto Canarias como Azores a las Bulas Indianas.

reyes de Aragón también apuntaban a la conquista de la costa norafricana. Pedro III, en 1281, al atacar Berbería, reclama el auxilio de la Santa Sede. Y cuando tras la victoria de los Gelves, ocupan Túnez (1432), obtienen la ayuda pontificia.

Las rencillas domésticas de ambas coronas españolas paralizaron después aquel impulso inicial. De manera que los lusitanos se les adelantaron y ganaron la costa de Guinea. Pero los castellano-aragoneses se creían con mejores derechos históricos para incursionar en esas regiones. Por lo que interfirieron bastante en la empresa lusitana de Guinea, por un lado, y, por el otro, impugnaron algunas de las concesiones papales a Portugal. En todo caso, intentaron compensar aquella tardanza con la conquista de las Canarias. Se basaban en derechos, diríamos casi prehistóricos sobre las "Islas Afortunadas", y en la fluida relación con los obispos de Canarias. Primero los nobles andaluces, con Medina Sidonia al frente, luego la propia Monarquía, protegieron a los conquistadores como Alfonso de Lago y Pedro de Vera. A toda esa situación se asoció el conflicto abierto por la sucesión de la Corona de Castilla entre la "Beltraneja" e Isabel I, y la respectiva interferencia lusitana. También, el caso de las Canarias es interesante para la comprensión del tema de los "señoríos" privados y los derechos políticos de soberanía. Luque Alcaide y Saranyana reseñan la crónica de los asentimientos canarios, y luego apuntan:

> "Tras una etapa de rivalidad luso-castellana por la incorporación de las islas a la Corona respectiva, Isabel la Católica hizo estudiar los títulos de Castilla a una comisión de teólogos y letrados de la que formaba parte Fernando de Talavera. Examinaron los derechos de los descendientes de la familia Peraza y resolvieron que éstos tenían los derechos a la propiedad, señorío y posesión sobre las cuatro islas conquistadas (Lanzarote, Fuerteventura, Gomera y Hierro) y derecho a la conquista de las tres restantes (Gran Canaria, Tenerife y La Palma). Pero «por algunas justas causas» –nos proporciona el dato Azcona, que cita el dictamen en su documento original inédito– la Reina podía resarcir a los propietarios y asumir los derechos sobre el archipiélago. Sobre la base de este dictamen, la Corona sugirió llegar a un acuerdo con los propietarios, que se firmó el 15 de octubre de 1477. Los Peraza

> recibieron cinco millones de maravedíes y el condado de la Gomera".
>
> "En 1478 comenzó la conquista de las tres islas, y en 1485 quedaron integradas a la Corona como tierra de «realengo», es decir, dependientes directamente de los monarcas, y bajo jurisdicción del Consejo de Castilla. En 1526 se erigió la Audiencia y con esta medida, de madurez institucional en el orden civil, se puede considerar completada su plena incorporación a la Corona castellana. La organización eclesiástica vino configurada por la bula de Inocencio VIII, Orthodoxae fidei, del 13 de diciembre de 1486, que concedió a los Reyes Católicos el patronato de todas sus iglesias"[699bis].

En este sentido se puede decir que las Islas Canarias sirvieron de precedente jurídico para el encuadre legal de las Indias Occidentales. Ahí, la Corona de Castilla ya está perfectamente atenta a los problemas dominiales que podrían suscitarse en la conquista de las islas del Mar Océano.

Es en ese cuadro donde se inscriben las paces de Alcántara y Alcacovas–Toledo de 1479. Glosando este último acuerdo expone Florentino Pérez Embid:

> "Por lo que se refiere a navegaciones por el Atlántico y expansión ultramarina de ambos reinos, en él se adjudica a los reyes de Portugal «la posesión e casi posesión en que estén en todos los tratos, tierras, rescates de Guinea, con sus minas de oro e qualquier otra ysla, costa, tierras, descubiertas e por descobrir, falladas e por fallar, yslas de la Madera, Puerto Santo e Desierta, e todas las yslas de los Azores, e islas de las Flores, e asy las islas de Cabo Verde, e todas las islas que agora tiene descubiertas, e qualesquier otras islas que se fallaren e conquisrieren de las yslas de Canaria pera baxo contra Guinea... tirando solamente las yslas de Canaria, a saber, Lanzarote, Palma, Fuerte Ventura, la Gomera, el Fierro, la Graciosa, la Grant Canaria, e todas las

---

699[bis]. Luque Alcaide, Elisa, y, Saranyana, Josep-Ignasi, La Iglesia Católica y América, Madrid, MAPFRE, l992, pp. 72-73.

> otras yslas de Canaria, ganadas e por ganar, las quales fincan los reynos de Castilla»”[700].

Que Pérez Embid piense que de esa repartición insular se derivara una análoga distribución oceánica, es una interpretación extensiva de la letra del Tratado de Alcacovas, que casi nadie comparte. La capitulación de Alcacovas nada indica sobre el señorío del mar. Por lo tanto, cual dice García Gallo, el mar era “res commune”, y de jurisdicción imperial[701].

Ambas monarquías, en cualquier caso, continuaron llamándose “señores del Mar Océano”, como prueba de que Alcacovas no había resuelto su pertenencia. Lo que sí se acordó por ese Tratado, fue no modificar lo pactado recurriendo al Papa, como se haría también después, con Tordesillas. Cláusula que en modo alguno implicaba desconocer la superior autoridad de la Sede Apostólica, sino todo lo contrario, puesto que las partes pactaron peticionar la confirmación de esas Capitulaciones al Sumo Pontífice. Esto fue lo que se hizo, y el 22 de junio de 1481, el Papa Sixto IV, por la Bula “Aeterni Regis”, sacralizó “erga omnes” el tratado hispano-portugués.

“El recurso a la Santa Sede –aseveran Lopetegui y Zubillaga– parecerá en este caso la normalidad misma, después de la historia... del siglo XV en torno a Canarias”. “En todos estos episodios se está forjando en su última fase la mentalidad de los pueblos peninsulares con respecto a la reconquista, a la lucha contra los infieles en general, a la intervención de la Santa Sede, ya sea como árbitro de sus diferencias o como distribuidor y señalador de territorios de infieles a príncipes cristianos”[702]. Esto es: se establece, con reiteración y acatamiento, el precedente inmediato de las Bulas Indianas.

Y esa intervención de la Sede Apostólica, como queda dicho, no se hace sólo ni principalmente por el aspecto misional (que también lo incluye, claro está), sino por la Cruzada y por la Plenitud de la Potestad Pontificia. Bien observa al respecto Paulino Castañeda:

700. Pérez Embid, Florentino, *op. cit.*, p. 217.
701. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 719.
702. Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.,* pp. 17, 9.

> "Todos estos hechos (de las Bulas Portuguesas) y otros muchos, que pudiéramos alegar, muestran la debilidad del argumento del Padre Leturia cuando advierte, que en las relaciones y correspondencia de los emperadores mongoles, los Papas «no hablan para nada de apetencias políticas; ni una palabra sobre dominio directo y universal del Papa sobre los infieles». Y es, que sería ridículo hablar de apetencias políticas a unos emperadores dueños de medio mundo y en el cenit de su poder. En el caso de América no se trata de unas relaciones del Papa con unos imperios a donde manda unos misioneros indefensos; se trata de las relaciones del Romano Pontífice con unos príncipes cristianos poderosos. El misionero va protegido por la espada. La diferencia es notable"[703].

En las Bulas portuguesas y en las castellanas se trata de relaciones de poder, dentro de la Cristiandad. Lo que se advierte, todavía, en las letras pontificias posteriores al Descubrimiento de América, que los autores prefieren ignorar (o tornar sólo misionales). Nos referimos a la bula "Redemptor Noster", del 12 de noviembre de 1494, la "Ineffabilis et Sumi", del 1 de junio de 1497; la primera concedida a los Reyes Católicos, para su proyectada conquista del Norte Africano, y la segunda a don Manuel de Portugal, para la extensión de sus empresas africanas hacia las Indias Orientales, ambas con títulos de donaciones y privilegios[704].

Sucede que en Portugal nunca se ha ocultado el hecho de que las concesiones pontificias se inscribieran dentro del marco de la Cruzada anti-islámica. A diferencia de España, historiadores saben perfectamente que se trataba de las Bulas de la Cruzada, y no de cualquier otra cosa, científica, económica o simplemente marítima.

---

703. Castañeda, Paulino, "La teocracia pontifical, etc.", *cit.,* pp. 252-253.

704. En la Bula "Ineffabilis", de 1497, el Papa Alejandro VI, reitera su calidad de: "auctoritate vicariatus ipsius Domini nostri Iesu Christi qua fungimur in terris", por la cual dona esas tierras al rey don Manuel. El mismo P. Pedro Leturia admite que este documento "no delata una ideología nueva en la Curia de Alejandro VI", y conserva "con mayor fuerza la supervivencia del antagonismo mundial con el islam y de la cruzada envolvente contra los turcos, arranque primero de los viajes hispano-portugueses": *op. cit.*, p. 203.

Porque las bulas eran de Cruzada, la administración y jurisdicción espiritual de las tierras de Guinea, quedaban bajo la autoridad exenta de la Orden y Milicia de Cristo, orden de caballería, típica del régimen cruzado. Las Bulas Portuguesas, no contenían el Patronato Real, como sus similares Indianas, pero sí la jurisdicción eclesiástica quedaba delegada en la Orden de Cristo. Precisamente García Gallo, toma esta diferencia para marcar la distancia entre Cruzada y Misión. Y recuerda que por las Bulas Indianas los Reyes Católicos no quedaron revestidos de ninguna dignidad eclesiástica, lo que más adelante se suplió:

> Prueba de ello sería que cuando los Reyes Católicos, es decir, dieron a impulsar la evangelización de las Indias tuvieron que preocuparse de gestionar las bulas necesarias para disponer de recursos económicos 1499, Bula "Eximie devotionis" autorizando la imposición de sisas, 1501, otra del mismo nombre concediendo los diezmos a los Reyes Católicos, para erigir obispados 1504, Bula "Illius falciti presidio", para ejercer el derecho de patronato 1508, Bula "Universalis Ecclesie"[705].

En otros aspectos, también existieron algunas diferencias entre las Bulas Portuguesas y las Indianas. Diversidades que, en definitiva, no importaban, toda vez que éstas se completaban con aquéllas. El mismo García Gallo, que las remarca, coloca al final la conclusión correcta, al decir:

> "La naturaleza del dominio que en lo temporal los Reyes castellanos y portugueses ejercían en los países de infieles fue precisada por las bulas. En las portuguesas, en una época en que la expansión se realizaba como prolongación de la cruzada contra los musulmanes e infieles enemigos del nombre de Cristo, la efectividad del dominio se concibió fundamentalmente como resultado de la conquista. Así, la Bula «Divino amore communiti», de 1452, que aludió abiertamente a la invasión, conquista, guerra y sumisión de los infieles. La guerra y la conquista estuvie-

705. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* p. 708, nota 452. Adviértase la reiteración de nombres en las bulas: "Eximie devotionis", de 1493, 1499 y 1501.Y Alberto de la Hera que fundaba su objeción a las "Inter Caetera" por la duplicación nominativa…

> ron también presentes en la concesión de la «Romanus Pontifex», aunque ya en ésta se aludió a que en algunos casos la sumisión y posesión se habían realizado pacíficamente. Por el contrario, las bulas españolas, concedidas a raíz de la ocupación pacífica de las islas occidentales, no preveían el empleo de la fuerza, aunque tampoco la excluían expresamente, en último término quedaba autorizada en cuanto lo permitían las bulas portuguesas" cuyo texto se daba por reproducido en las españolas. En cualquier caso, en las bulas no se exigía la concurrencia de determinadas condiciones para el empleo de la violencia; la autorización de invadir, conquistar, guerrear y someter a los infieles legitimaba sin más la guerra contra ellos... Los países infieles dominados, según la Bula "Divino amore communiti", quedaban a perpetuidad sometidos, atribuidos y unidos a los Reyes portugueses, para su uso y utilidad; los musulmanes e infieles quedarían reducidos a perpetua servidumbre; sus bienes propios, muebles o inmuebles, pasarían a los Reyes portugueses. La Bula "Romanus Pontifex", en 1455 y su régimen fue confirmado expresamente en 1456 y en 1481 extendió todo esto a las nuevas regiones adquiridas por los portugueses y a la que en el futuro adquiriesen, pero además precisó el carácter del señorío sobre los infieles. Éste lo tendrían como cosa propia y como los otros señoríos de los Reyes, en el presente y en el futuro... En este señorío la autoridad de los Reyes portugueses era exclusiva[706].

Si todo eso era así, como lo era (y García Gallo ha reproducido en los apéndices de su trabajo los textos de las principales Bulas Africanas), es bien claro que no cabían disputas doctrinarias al modo de la suscitada en España por la Escuela Salmantina, acerca de los poderes conferidos por el Papa a los Reyes. J. S. da Silva Dias un progresista vitoriano portugués de nuestro tiempo, por eso mismo, no ha hecho sino dejar constancia de la aceptación unánime (salvo de tres vitorianos españoles

706. García Gallo, Alfonso, *op. cit.,* pp. 693-695.

radicados en Coimbra) en Portugal de lo que él llama “la ideología de Cruzada”. Dice:

> La forma ideológica de la obra de Diogo Lopes Rebelo, “De república gobernando por regem”, puede considerarlos característicamente medieval, la perspectiva del autor es aún en su mayor parte, la de la cruzada. Su doctrina de la guerra justa... no podía apartarse mucho de la que ya entre nosotros había sido expuesta por fray Álvaro Pais en las primeras décadas del siglo XIV. Y otro tanto puede asegur las respecto a Joao de Teixeira y Diogo Pacheco, cuando se vuelcan sobre la presencia portuguesa en el oriente.
>
> Es notable que la perspectiva sea casi la misma en los expositores del reinado juanino y del período sebastianista. Joao de Barros constituye un ejemplo típico. En los “Panegíricos” asocia expresamente la legitimidad de las “conquistas” a los principios tradicionales de la guerra justa. Hay para él una justicia intrínseca en la “guerra a los infieles y moros”... Y esa es también su mentalidad en las páginas de las “Décadas”. Nada nuevo, en cuanto a esta línea de análisis y a su trasfondo ideológico, nos apartamos del ambiente cultural de los historiógrafos amamantados por el humanismo: los Góis, los Resende, los Osorio... La visión teórica y práctica es exactamente la misma, sin hablar de las figuras políticas señeras, como D. Francisco de Almeida, Alfonso de Albuquerque o D. Joao de Castro –en Diogo de Couto, Gaspar Correia, Fernao Mendes Pinto, Lopo de Sousa Coutinho, los autores de la “Historia trágico-marítima”, etcétera.
>
> ... La teoría de la cruzada, que tuvo tan buena acogida entre los intelectuales de formación humanista, se presentaba, en semejante contexto, como una estructura ideológica, al mismo tiempo útil y sólida (sobre el peso de las teorías juscanónigas medievales relativas a la cruzada, en la práctica y en la doctrina luso-española del siglo XVI véase lo que escriben M. Villey “L’idée de la croisade chez les juristes du Moyen Age”, en “Comitato Internazionale di Scienze Storiche-Relazioni”, vol. 3, Florencia, 1956, pp. 565-594, y sobre todo A. D. de Souza Costa, “O factor

religioso, razao jurídica dos Descubrimientos portugueses" en "Congreso Internacional de Historia dos Descubrimientos-Actas", vol. 4, Lisboa, 1961, pp. 99-138, y "A Expansao a luz do direito", en "Revista da Universidade de Coimbra", vol. 20, 1962, pp. 67-149)[707].

O sea: que la intelectualidad lusitana de los siglos XV y XVI creyó en la Cruzada, y en la legitimidad de la expansión atlántica, convalidada por las Bulas Pontificias. Tal vez, porque a diferencia de los españoles, habían leído bien los textos romanos. O, más simplemente: porque el propio Portugal había sido feudo papal, y bien sabía lo que era la "plenitud de potestad apostólica".

Veamos ahora, por fin, el último de los grandes aportes historiográficos a este tema, el del P. Francisco Mateos, S.J., que recapitula y amplía los anteriores. Lo registramos de modo sintético, al paso de la siguiente cronología de bulas portuguesas:

1) "Gaudemus et exultamus", Benedicto XII, 30 de abril de 1341, al rey Alfonso IV; bula de "Cruzada". Manda al rey, "conforme al decreto del Concilio Vienense, que no permita tales abusos (de los sarracenos) y desarraigue con castigos tales manifestaciones públicas de culto"... la destrucción aún violenta de los cultos, gentílicos de los infieles, que aplicado a las conquistas de Asia o América, tanto escandaliza hoy a indigenistas y folcloristas.
2) "Nuper pro parte", Clemente VI, 10 de enero de 1345, a Alfonso IV.
3) "Romana mater ecclesia", Inocencio VI, 21 de febrero de 1355, a Alfonso IV, concesión de diezmos.
4) "Accédit nobis" Gregorio XI, 2 de abril de 1376, al rey Fernando, diezmo.
5) "Accedit nobis" Gregorio XI, 12 de octubre de 1377, diezmos.
6) "Romanas Pontifex", Martín V, 4 de abril de 1418, a Juan I, obispado de Ceuta.

707. Silva Dias, J.S., da, Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 176, 177, nota 128. En la página 52 dice que los humanistas dieron una acogida favorable a la Cruzada por "imperativo de la realidad histórica nacional", y que consideraban las disputas europeas como "una traición al deber de la cruzada ultramarina".

7) "Rex Regum" o "Sane Charissimus" Martín V, 4 de abril de 1418, a Juan I. Bula general de cruzada para toma de Ceuta. Da "el dominio de todos los lugares que se conquistaron al rey de Portugal y sus sucesores".
8) "Super gregem dominicum", Martín V, 3 de julio de 1418.
9) "In apostolicae dignitatis specula", Martín V, 26 de marzo de 1419.
10) "Ab eo qui humani", Martín V, 26 de marzo de 1419.
11) "Decens esse videtur", Martín V, 4 de abril de 1419.
12) "Cum Carissimus", Martín V, 4 de abril de 1419.
13) "Cum omni virtutum exercitio", Martín V, 28 de septiembre de 1419.
14) "Quia dilatationem", Martín V, 2 de junio de 1420.
15) "In eminenti specula" Martín V, 2 de junio de 1420.
16) "Ad nostrum siquidem", Martín V, 2 de junio de 1420.
17) "Gratiae divinae praemium", Martín V, 5 de marzo de 1421.
18) "Romani Pontificis", Martín V, 5 de marzo de 1421.
19) "Cum itaque", Martín V, 10 de junio de 1421.
20) "Dudum cum ad nos", Eugenio IV, 31 de julio de 1436, al Rey Don Duarte sobre Canarias, bula de Cruzada.
21) "Rex Regum", Eugenio IV, 8 de septiembre de 1436 a Don Duarte, bula general de cruzada. "El dominio de todas las tierras, ciudades, castillo y lugares que se conquisten a los sarracenos serán para el Rey de Portugal".
22) "Dominator Dominus" Eugenio IV, 3 de abril de 1437, retoca la anterior para evitar perjuicios a Castilla.
23) "Praeclaris tuae devotionis", Eugenio IV, 25 de mayo de 1437.
24) "Propugnatoribus fidei", Eugenio IV, 3 de diciembre de 1442.
25) "Illius qui se pro divini", Eugenio IV, 19 de diciembre de 1442, indulgencias para quienes "confundan y exterminen a los sarracenos".
26) "Etsi cunctos", Eugenio IV, 29 de diciembre de 1442.
27) "Rex Regum", Eugenio IV, 5 de enero de 1443: concesiones de dominio sobre tierras de infieles no islámicos.
28) "Etsi suscepti cura regiminis", Eugenio IV, 9 de enero de 1443, al administrador de la Orden de Cristo, Infante don Enrique, para "adquirir islas en el mar océano y otros bienes", en Madeira y Azores.
29) "Cum a nobis", Eugenio IV, 11 de enero de 1443.
30) "Dum alti sanguinis", Eugenio IV, 29 de marzo de 1444.

31) "Sucepti regiminis", Eugenio IV, 23 de mayo de 1444.
32) "Romanus Pontifex", Eugenio IV, 14 de julio de 1444; dominio "ad propagationem christiani nominis".
33) "Exigunt nobilitatis", Eugenio IV, 5 de enero de 1443.
34) "Praeclarae devotionis", Nicolás V, 22 de abril de 1452.
35) "Divino amore communiti", Nicolás V, 18 de mayo de 1452.
36) "Cum nos in terris", Nicolás V, 31 de mayo de 1452.
37) "Dum diversas", Nicolás V, 18 de junio de 1452 a Alfonso V "autoriza de una manera general a atacar, conquistar y someter a los sarracenos, paganos y otros infieles enemigos de Cristo; someter sus personas a perpetua esclavitud, trasmitir territorios y bienes a sus sucesores los reyes de Portugal". "Llama en ella la atención a la persistencia del concepto medieval sobre dominio de tierras de infieles por los cristianos, y el derecho de someterlos a esclavitud, en tiempo en que no hay moros cautivos apresados en las guerras, sino negros jalofos del Senegal que nada tenían que ver con los enemigos tradicionales del nombre cristiano, eran traídos en crecido número a Portugal y vendidos públicamente".
38) "Romanus Pontifex", Nicolás V, 8 de enero de 1455 (antedatada), a Alfonso V. Elogia al Infante don Enrique, "como verdadero paladín de Cristo y príncipe católico", por la conquista de Ceuta. Autoriza navegación portuguesa en el mar océano hacia las partes meridionales y orientales "usque ad Indos", "donde se creía haber cristianos con los que podrían confederarse los de occidente en la lucha contra el Islam, y además podrían hallarse en el camino naciones infieles no infectadas de la secta de Mahoma, a quienes después de conquistadas podría predicarse el nombre de Jesucristo". Los reyes "han adquirido con justo título «iure et legitime», dichas tierras con sus islas puertos y mares adyacentes, y ningún cristiano puede entrometerse en ellas lícitamente". "Considerando, pues, el Papa que en esta empresa va implicada la causa de la fe y de toda la cristiandad, «Dei ipsiusque fidei ac reipublicae universalis christianae rem agi», con la plenitud de la potestad apostólica, renueva y confirma las anteriores concesiones hechas a favor de Portugal por los Papas, y las extiende a tierras circunvecinas y conquistas ulteriores en partes más remotas que hu-

biesen adquirido por guerra de manos de infieles. Hace de nuevo donación y concede derecho de propiedad perpetuamente sobre las referidas tierras de infieles, a partir de los cabos Nun y Bojador por toda la Guinea y más allá de ella hacia las partes meridionales, con todas las provincias, islas, puertos, lugares y mares cualesquiera que hayan adquirido los portugueses hasta el presente o adquieran en tiempos posteriores. Da valor a la prohibición de que nadie pueda navegar por esas partes, sino bajo las condiciones, aun penales, señaladas por el rey de Portugal... Finalmente prohíbe a todos los cristianos eclesiásticos o seculares, aunque estén constituidos en dignidad real o episcopal u otra mayor... poner impedimento a dicha conquista directa o indirectamente, bajo pena de excomunión... Tampoco se dice nada de la necesaria misión pontificia en orden a la predicación del evangelio... Sobrepasa toda ponderación el concepto varias veces repetido en la bula de que las navegaciones y descubrimientos portugueses eran una empresa en que iba vinculada la propagación de la fe y la causa de toda la cristiandad".

39) "Etsi cuncti", Calixto III, 15 de febrero de 1456.
40) "Dua in nostrae menti archana", Calixto III, 26 de febrero de 1456.
41) "Tanta est devotionis", Calixto III, 6 de marzo de 1456.
42) "Divina supereminens", Calixto III, 13 de marzo de 1456.
43) "Inter Caetera", Calixto III, l3 de marzo de 1456, confirma bula "Romanus Pontifex" de Nicolás V; otorga dominio y potestad espiritual a la Orden de Cristo: "sobre las islas, villas, puertos, tierras y lugares, desde los cabos Bojador y Num por toda la Guinea, y más allá de ella hacia las partes meridionales hasta la India, lo ya conquistado y lo por conquistar".
44) "Intenta Salutis", Pío II, 13 de octubre de 1459, de cruzada.
45) "Pastor Bonus", Pío II, 7 de octubre de 1462.
46) "Ex assuetae pietatis", Pío II, l2 de diciembre de 1462.
47) "Non debet indecens reputari", Pío II, 12 de enero de 1464.
48) "Dum tua", 21 de enero de 1461.
49) "Repetente animo", 11 de julio de 1461.
50) "Quaemadmodum magis", 1 de febrero de 1462.
51) "Etsi cuncti", 23 de abril de 1462, de Pío II.
52) "Rationi congruit", Paulo II, 16 de septiembre de 1464 (antedatada).

53) "Eximiae devotionis", Paulo II, 15 de marzo de 1468; designa a Juan II "Christianae fidei fortissimus athleta et intrepidus pugil".
54) "Romanus Pontifex", Paulo II, 27 de febrero de 1469.
55) "Fidei tuae", Paulo II, 18 de octubre de 1469, confirma donación de Madeira.
56) "Tunc digne", Paulo II, 5 de noviembre de 1469.
57) "Dum ad illam", Paulo II, 22 de septiembre de 1470, diezmo especial por derrota de Tánger.
58) "Hodié nobis", Paulo II, 22 de septiembre de 1470.
59) "Dum regalis", Paulo II, 1 de febrero de 1471; dos bulas del mismo nombre, el mismo día, sobre privilegios de órdenes militares.
60) "Romanum decet", Sixto IV, 23 de noviembre de 1471.
61) "Monet nos", Sixto IV, 28 de febrero de 1472.
62) "Olim siquidem", Sixto IV, 21 de agosto de 1472.
63) "Sedes apostolica", Sixto IV, 21 de agosto de 1472.
64) "Clara devotionis", Sixto IV, 21 de agosto de 1472.
65) "Iustis supplicum", Sixto IV, 21 de agosto de 1472.
66) "Ad apicem pontificalis", Sixto IV, 28 de septiembre de 1472.
67) "Romanus Pontifex", Sixto IV, 28 de enero de 1481.
68) "Aeterni Regis", Sixto IV, 21 de julio de 1481 (expedida; datada: 22 de junio), confirma Tratado de Alcacovas: "con autoridad apostólica otorga y concede dichas bulas y capítulos de paces, y aprueba y confirma todo cuanto en los mismos se contiene, decretando que tengan fuerza y hayan de observarse para siempre". "En suma, estas bulas portuguesas contenían tres elementos principales: donación de tierras de infieles con derecho de conquista para la propagación del evangelio, concesión de gracias temporales y espirituales diversas, demarcación de una zona portuguesa de expansión con prohibición a otros de inmiscuirse en ella".
69) "Rationi congruit", Inocencio VIII, 12 de septiembre de 1484.
70) "Ortodoxae fidei", Inocencio VIII, 18 de febrero de 1486: "última gran bula de cruzada concedida a Portugal contra los moros de Africa".
71) "Redemptor noster", Alejandro VI, 13 de septiembre de 1496, de cruzada.
72) "Cogimur iubente", Alejandro VI, 13 de septiembre de 1496, diezmo.

73) "Eximiae devotionis", Alejandro VI, 13 de septiembre de 1496, comercio. Las tres bulas del mismo día "son gemelas de otras concedidas a los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel el año de 1494, también para llevar al corazón de África la guerra contra los moros"... "La Santa Sede alentaba por igual a las dos potencias ibéricas en la guerra contra los sarracenos, cada una en territorio distinto, España al norte de África por el Mediterráneo, Portugal en la costa atlántica desde el estrecho de Gibraltar".
74) "Innefabilis et summi", Alejandro VI, 1 de junio de 1497, al rey don Manuel; le concede el dominio e investidura de las "ciudades, tierras, lugares y dominios de infieles que conquistare, o que le reconozcan por señor y le paguen tributo... para sí y sus sucesores, con tal que sea sin perjuicio de otro príncipe cristiano que alegue derechos sobre ello" (África).
75) "In apostolicae dignitatis", Alejandro VI, 18 de junio de 1499.
76) "Cua sicut nobis", Alejandro VI, 23 de agosto de 1499. Patronato portugués.
77) "Ea quae pro bono pacis", julio II, 24 de enero de 1506. Aprueba Tratado de Tordesillas, y confirma "por autoridad apostólica cuanto en dicho instrumento público de paces se contiene, y de él se haya seguido, «omnia et singula in dicto instrumento contenta ed inde secuta»; y después de aprobados los pactos, mantener a los reyes de Portugal y Castilla en el goce de sus derechos, reprimiendo con la misma autoridad apostólica a los contradictores".
78)"Dum fidei constantiam", León X, 7 de junio de 1514: Patronato Real.
79)"Praecelsae devotionis", León X, 3 de noviembre de 1514; ídem.
80)"Praeclara carissimi", 30 de diciembre de 1551; ídem Ochenta (80) bulas, amparando las expediciones marítimas portuguesas. Predecesoras, coetáneas o posteriores a las Bulas Indianas. Algunas antedatas; varias del mismo nombre; muchas otorgadas el mismo día; de diferentes Pontífices. En ellas se encuentran donaciones de tierras de infieles, con concesiones y privilegios por conquista. Anota el P. Francisco Mateos, S.J. ciertas notas sobresalientes:

"Las bulas pontificias sobre descubrimientos forman un sector histórico, aunque secundario, muy importante, como lo hace suponer el enorme influjo de los Papas en cuanto cabezas de la república cristiana medieval,

cuyas resoluciones eran religiosamente acatadas por todos los príncipes cristianos de Europa, y venían a constituir, en cierta manera, la norma suprema e inapelable del derecho público internacional. A ellos acudieron los Reyes de Portugal en demanda de protección y ayuda, ante todo espiritual, pero también material...".

"Comparando las bulas pontificias portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos, puede decirse, en general, que las portuguesas forman el antecedente inmediato de las españolas, porque los descubrimientos portugueses por la costa de África se adelantaron casi en un siglo a los viajes de Colón, y en tan largo espacio de tiempo se fue acumulando en la curia papal mucha experiencia y jurisprudencia, de la que de modo natural brotaron, como espontáneamente, las bulas alejandrinas...".

"Bulas pontificias en cuanto otorgan título de dominio, fundado en el concepto medieval de feudo y en la tesis, por todos los cristianos entonces aceptada, de ser el Papa señor universal del mundo, «dominus orbis», especialmente de las tierras de infieles, a fin de realizar el ideal de la cristiandad universal"[707 bis].

Entonces, su lectura es fácil. Esas letras pontificias se encaminan a ensanchar la República Cristiana. Encuadre iluminador e integrador de las Bulas Alejandrinas. Si los impugnadores se hubieran detenido en esos textos, creemos que el desistimiento de sus pretensiones hubiera sido inmediato. En posesión, nosotros, de ese contexto histórico-doctrinario, podemos pasar ya al análisis mismo de las Bulas Indianas.

707[bis]. Mateos, Francisco, S.I., *op. cit.*, I. Las navegaciones oceánicas hasta la muerte de, Enrique "el Navegante", en: "Missionalia Hispanica", Madrid, año XIX, n. 55, 1962, pp. 5-6. Los textos citados en pp. 9, 13, 21, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 33; II. Época de los grandes descubrimientos, en: "Missionalia Hispanica", Madrid, año XIX, n. 56, 1962, pp. 137, 139, l46, 159, 160, 163.



Naturaleza jurídica del acto papal

I. Introducción

Conocemos las palabras del Papa en la Bula "Inter Caetera" del 3 de mayo de 1493: "por autoridad apostólica según el tenor de las presentes, donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas".

La Reina Isabel I de Castilla, en las cláusulas *10ª. 12ª.* del Codicilo testamental (otorgado el 23 de noviembre de 1504), dijo:

> "Ítem por cuanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las islas y tierras firmes del mar océano descubiertas y por descubrir...".
>
> "Han de quedar incorporadas a mis Reinos de Castilla y León, según que en la Bula Apostólica a Nos sobre ellos concedida se contiene".

Más explícito, el Rey Fernando V de Castilla y Aragón, en más de una oportunidad se referirá al respecto. En la Capitulación de Burgos, con los obispos de Indias (del 8 de mayo de 1512), asentará el dominio de él y de su hija Juana: "por vigor de las Bulas Apostólicas... por el Papa Alejandro VI, de feliz recordación concedidas". En carta a Diego Colón (del 20 de marzo de 1512), recordará: "y vista la gracia y donación que nuestro muy Santo Padre Alejandro VI nos hizo de todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir en esas partes". El 6 de junio de 1505, ya le había expresado que este es "el cimiento principal sobre el que fundamos la conquista de estas partes". En los Pleitos con los herederos de Colón, restará validez a las Capitulaciones de Santa Fe, aseverando que su dominio de las Indias reposa en: "la concesión del Santo Padre en las letras de Alejandro VI". En la misma carta a Diego Colón, y en otra al Padre Provincial de los Dominicos, Fray Alonso de Loaisa, es más terminante en orden a esta cuestión:

> "Y vista la gracia y donación que nuestro muy Santo Padre Alejandro Sexto nos hizo de todas las islas y Tierra Firme descubiertas y por descubrir en esas partes, cuyo traslado autorizado irá con la presente... para decir como si ellos (Montesinos y otros frailes) estaban en aquella opinión era por no estar infor-

> mados del derecho que tenemos a esas islas y aun también por no saber las Justificaciones que había para que esos indios no solamente sirvan como sirven, más aún, para tenerlos en más servidumbre... Yo mandé hablar de ello con el Superior, y para más Justificar la causa… Por no estar informados de ninguna de las causas que nos movieron a mí y a la Reina a mandar dar los indios por repartimiento y aun creyendo que no teníamos donación de esa isla y de las otras tierras de esas partes de nuestro muy Santo Padre, como la tenemos, y aún por no alcanzar tanto en la Sagrada Escritura, como sería razón…".

Aunque el P. Provincial les aclaró bien el problema a los dominicos de la Española –"Su Santidad ha hecho al Rey nuestro Señor donación de dichas islas"–, sus sucesores intelectuales han negado hasta el día de hoy el carácter de aquella donación. Sin embargo, Fernando –que es quien nos importa–, explicaba con fundamento el sentido de tal concesión. En carta a su Embajador en Roma, Jerónimo de Vich, del 28 de febrero de 1510, entre otros conceptos decía:

"Como quiera que Dios nuestro Señor es testigo que no nos habremos puesto en la guerra contra los infieles enemigos de nuestra fe con ningún linaje ni pensamiento de codicia, sino solamente por la natural inclinación que tenemos a la dicha guerra por lo de Dios nuestro Señor, y por el bien y acrecentamiento de la cristiandad y aún no sabemos lo que Dios nuestro Señor querrá que podamos hacer en la dicha guerra, pero sí porque algunos quieren decir que para mayor justificación de la dicha guerra convenía que Su Santidad, por su bula apostólica, declarase guerra contra todos los infieles y nos diese la Conquista de todo lo que nos adquiriésemos de las tierras de los infieles... Y porque es cosa tan santa y tan necesaria, como lo es dicha empresa contra infieles, no queríamos que faltase cosa alguna de las que más la pueden justificar, ni para ello quedase ningún escrúpulo para el presente ni para adelante, querríamos quede de luego, procurásemos de ganar de nuestro muy Santo Padre una bula...".

"Asimismo la Iglesia permite que para la defensiva de los cristianos se pueden tomar los infieles y sus tierras si las tierras de los infieles dañan a

las tierras de los cristianos vecinos. Síguese que, para evitar este daño, los cristianos más vecinos lícitamente pueden tomar las tierras de los infieles".

En cuanto a Cristóbal Colón, en su carta desde Veragua, fundaba el dominio real en la concesión pontificio; y a Roldán le escribía:

"La amplísima Bula otorgada por el Santo Padre Alejandro VI a los Reyes Católicos para conquistar nuevos mundos, no se había dado con la intención de que las nuevas gentes fueran maltratadas, sino más bien recompensadas a fin de atraerles a la santa fe de Cristo".

Por último, el Emperador Carlos V, en carta de 1523 al Embajador Zúñiga en Portugal, le anotaba:

"Cuanto más, que el derecho de nuestra propiedad y posesión estaba claro para nuestra justa ocupación en especial, ocupadas por la autoridad de la Santa Sede Apostólica, a la cual, o al Emperador según opinión de otros, se concede tan solamente dar esta facultad".

Razón por la cual, procedió –el 9 de julio de 1520– a dictar su Pragmática Sanción, incorporando las Indias a la Corona de Castilla. Incorporación dominial que adquirió su mayor forma Jurídica con la Recopilación de Leyes de India, de 1680, sancionada por el rey Carlos II, cuyo libro III, título l, ley 1a., decía: "Por donación de la Santa Sede Apostólica, etcétera".

A tenor de todo lo cual, y los coincidentes comentarios de los Cronistas Reales, hasta el mismísimo fray Bartolomé de las Casas, tenía que escribir:

> "Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores y emperadores sobre cuyos reyes a quienes pertenece de derecho todo aquel imperio alto y universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la autoridad concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica... Y este es y no otro el fundamento jurídico y sustancial donde está fundado y asentado su título"[708].

---

708. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 148, 151, 152; Castañeda Paulino, "La Teocracia, etc", *cit.,* pp. 249, 294 y nota 18, 295, 296, 290, 288, 289, 392; Chacón y Calvo, José María, Cedulario Cubano, l493-1512, Madrid, s.f., p. 429; Fernández de Navarrete, Manuel, *op. cit.*, t. IV, p. 317; Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.*, pp. 58, 62-63, 66-67.

Si todo eso era así, como lo era: ¿cómo puede ser posible que en España se discutiera el alcance de este título..?

De eso pasaremos a ocuparnos.

Desde luego, que la responsabilidad primera por la tergiversación del neto sentido de las Bulas Indianas le cabe a la Escuela Salmantina de Francisco de Vitoria, y con ella, a la dinastía francomasónica de los Borbones.

De ahí en adelante los errores de interpretación se multiplicaron, en especial en el mando anglosajón, particularmente interesado en negar la validez del dominio español en América. Así, al presente, y para tomar un solo botón de muestra, el norteamericano Clarence H. Haring puede olímpicamente impugnar las Bulas Indianas, y añadir todavía:

> "Es muy dudoso que Isabel y sus sucesores abrigaran inquietudes sobre sus derechos soberanos en el Nuevo Mundo. El dominio se basaba, por supuesto, en primera instancia, en las famosas bulas del Papa Alejandro VI...".
>
> "Otros Estados europeos que bordeaban el Atlántico se negaron a reconocer esta suprema jurisdicción del Papa y nunca aceptaron las bulas; y en realidad, los mismos monarcas de Castilla se mostraban en general poco inclinados a admitir la interferencia papal en cuestiones temporales. Con todo, es evidente que procuraron y aceptaron este arbitraje, como base para la oposición a las vagas y amplias pretensiones de los portugueses y otros posibles rivales"[709].

Con todo, esa suma de equivocaciones del profesor de Harvard, puede ser explicable si se piensa que han sido los propios hispanos quienes han contribuido más que nadie a tejer la urdimbre de falsedades al respecto.

A ese efecto, y como en los capítulos anteriores, tomaremos las aseveraciones de Manuel Giménez Fernández a modo de paradigma de la tesis que nos proponemos refutar. Dice el catedrático sevillano acerca de esta cuestión:

---

709. Haring, Clarence H., *El Imperio Hispánico en América*, Bs. As., Solar/Hachette, 1966, p. 19.

> "Posteriores comprobaciones de circunstancias históricas concomitantes y del carácter de las personas, nos confirmaron en nuestra sospecha y nos hicieron dudar de que tras la «Piis Fidelium» todas las demás famosas Bulas Alejandrinas tuvieran para el Rey Católico el alcance que los historiadores clásicos de Indias les han venido asignando, no ya de concesión dominicano título imperial, sino ni siquiera el de sentencia arbitral, o exclusiva misional, a manera de privilegio de invención...".
> "En nuestro sentir la inmensa mayoría de los estudios acerca del sentido y valor de las Bulas Alejandrinas sobre Indias, adolecen al inicio de un defecto de perspectiva. Porque, o bien las afirmaciones contenidas en ellas se interpretan a tenor de las doctrinas posteriores, con lo que se ponen en la mente de Alejandro VI, las ideas de Cayetano o de Vitoria, cuando no las de Suárez; o bien se hacen descansar sus considerando, jurídicos en resultado de hechos, erróneamente equiparados a las presas dirigidas por monarcas anteriores por vía de Cruzada contra los mahometanos, cuando no contra los bárbaros tártaros o sarracenos, detentadores de territorios del Imperio Romano, cuyo rescate jurídicamente incumbía a los Pontífices herederos de aquél, y en su nombre al Emperador, o por su expresa delegación a un Monarca o Príncipe cristiano"[710].

Luego de lo cual pasa a denostar todas y cada una de las versiones que han otorgado algún tipo de valor jurídico a las Bulas Indianas. Enumera ocho categorías clásicas, más unas cuantas modernas, a las que va desechando de un plumazo, para poder concluir en su adelantada idea del "mero expediente pragmático". Por espíritu de fidelidad probatoria, tendríamos que reproducir cuanta imprecaciones le vienen a la mente al profesor sevillano. Como esto recargaría en exceso nuestro trabajo, nos limitaremos a proporcionar un sumario de sus alegaciones. En ese sentido expone:

---

710. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.*, pp. 4-5, 145.

I. Tesis Misional. Inspirada en la cláusula 12a. del Codicilo testamentario de Isabel la Católica, que declara como principal fin en Indias la cristianización de sus habitantes. Responde a un "propósito de enmienda". "Yerran por tanto cuantos desde Fernández de Oviedo al P. Bayle interpretan misionalmente la concesión de las Bulas Alejandrinas".

II. Tesis Absolutista. Del Rey Fernando V. argüida frente al Pontificado por la pretensión del Patronato Real (diezmos de la "Eximie Devotionis"). Frente a los herederos de Colón, en los Pleitos, para anular las Capitulaciones de Santa Fe (el dominio nace de las Bulas, nadie puede donar lo que no es suyo). Frente a los dominicos de la Española, con tesis "transpersonalistas y esclavizadoras". En las Capitulaciones de Burgos de 1512, como "base del regalismo más desenfrenado".

III. Tesis Arbitral. Del cronista oficial Pedro Mártir de Anglería, fundada en la Bula de Partición (Inter Caetera Segunda, 4 de mayo de 1493). "Esta caprichosa y tendenciosa explicación... ha sido seguida entre otros historiadores por Hergenrother ("Historia de la Iglesia", IV, p. 268) y Pastor ("Historia de los Papas", VI, p. 95) Derogada por el Tratado de Tordesilla, que extendió "la solemne partida de defunción al sistema medieval de la Etnarquía Cristiana".

IV. Tesis Personalista. De Fray Antonio Montesinos, desenvuelta por fray Bartolomé de las Casas, "el más admirable de los Sevillanos". Ve en la "Inter Caetera Segunda" la obligación de predicar el Evangelio y respetar los derechos de los indígenas. Así, de la verdad dogmática contenida en la Bula simoníacamente obtenida, la ciencia española derivó todo el fecundo sistema jurídico personalista.

V. Tesis Internacionalista. De Fray Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, para combatir "los intereses bastardos de encomenderos y burócratas", tutelados por J. G. de Sepúlveda. Rechaza la interpretación de las Bulas "como justo título de dominio les concede tan sólo el valor de un título excluyente a la predicación del Evangelio". Doctrina vitoriana que "es hoy universalmente aceptada, salvo por los estatólatras raciales del nacionalismo nietzschano, y sus miserables aduladores".

VI. Tesis Institucionalista. "Si Las Casas aplicó correctamente la doctrina exacta contenida en las Bulas Alejandrinas al problema social, y Soto y Vitoria extrajeron de ella la solución del de las relaciones internaciona-

les, corresponde al Licenciado Juan de Ovando... la solución exacta del problema jurídico indiano". Las Bulas "son ante todo un encargo, es decir, la imposición del deber al Rey católico de procurar salvar las almas de los naturales de las Indias". Programa opuesto al de "la pandilla cortesana asaltante del poder".

VII. Tesis Vicarial. Esbozada por Focher y los jesuitas, sistematizada por Solórzano, para acordar facultades patronales regalistas. Solórzano, defiende la absurda teoría del dominio jurisdiccional pleno del Pontífice sobre las tierras de los infieles como eran las Indias.

VIII. Tesis Regalista. Del cronista Antonio de Herrera, con apoyo en los fundamentos romanistas de Rodrigo de Maldonado, que subraya "la prioridad como título de dominio Indiano frente al canónico de las Bulas, Alejandrinas, del natural de la ocupación y conquista, Sostenida por los Borbones.

IX. Tesis Modernas. a) "Los seguidores de las distintas tesis polémicas, ya la misional (Fabié, Opisso, Bayle, Rumea de Armas, Gómez de Mercado), la arbitral (Hergenrother, Pastor, Sánchez Lustrino, Altamira), o la regalista (Lafuente, Melo), e incluso la imperial (Del Arco, Elorduy), sin que falten quienes les dan una explicación tan nueva como desorbitado de intromisión consciente y espontánea del poder papal (Ferrara, Leonetti)". b) Los que subrayan la influencia de Colón en el trazado de la "raya" de Partición (Humboldt, Ruge); o "la decidida inclinación de Alejandro VI por Fernando V, aún ignorando sus torpes motivos, para excepcionar las demandas portuguesas (Nys, Magnaghi, Vanderlinden)", y los que destacan "más su posterior trascendencia doctrinal (Icazbalceta, Leturia), que en su eficacia contemporánea, y saben distinguir entre los abusos de las desviaciones individuales y la doctrina aceptada como criterio rector de la política hispánica en las Indias (Fita, Reparaz); y no faltan quienes con esa prudencia agnóstica tan donosamente satirizada por Ortega, acumulan papeletas bibliográficas y suspenden su enjuiciamiento del problema". c) "A nuestro modesto (sic) entender, ha sido Silvio Zavala quien mejor ha valorado la decisiva trascendencia de las letras Alejandrinas". Aunque "no podamos aceptar su punto de partida histórico sobre su concesión"... "toma demasiado en serio la opinión de quienes, admitiendo la validez formal de esas letras con buenas (Las Casas,

Vitoria, Freitas), o mala fe (Solórzano, Sepúlveda), parecen admitirlas como título eficaz de una exclusiva colonización, con valor erga omnes frente a los demás reyes y Estados europeos. Y cuando prescinde del propósito partidista que guiaba a los intérpretes polémicas de las Bulas (Las Casas, Solórzano, Vitoria), incide en una falta de perspectiva, donde le acompaña Leturia"[711].

Ignoramos si nuestra síntesis de los textos de Giménez Fernández es afortunada. La dificultad de esa tarea es inmensa, porque no sabemos, a ciencia cierta, dónde quiere ir a parar, fuera de descalificar a los demás intérpretes de las Bulas Indianas. Vemos que hace el elogio de las posiciones de Las Casas, Vitoria y Ovando, mas, en definitiva, no se queda claramente con sus tesis. Aún censura a Silvio Zavala por seguirlos a la letra. Discrimina y desagrega posiciones que son, básicamente, iguales. Reincide siempre en sus alegatos anti-fernandianos. Pone una de cal y una de arena (es propio de la falsedad el no ser neta). Así admite que: "No es posible negar que en la idea de la Cruzada se fundamentaron todas las letras Apostólicas para autorizar conquistas en países de infieles enemigos del cristianismo durante la Edad Media". "Y precisamente por esa supervivencia de las formas jurídicas, y por el deseo de hacer extensivos a Indias los privilegios obtenidos al socaire de la Cruzada granadina, esas mismas ideas de Cruzada fueron la primordial justificación de las Bulas Alejandrinas, en cuanto estimaron el descubrimiento colombino como una nueva fase de la empresa de la Reconquista felizmente terminada en la península". Pero, a continuación, la niega porque en las Indias no había infieles musulmanes. Se oponen a las teorías hierocráticas (fundado en un galicanista francés, Lucíen Choapin, "Valeur des decisiona du Saint Siege", París, Beauchesne, 1927), sobre la Plenitud de la Potestad Apostólica. Mas, después, afirma: "Pero las Bulas indianas de 1493, cualquiera fuese su contemporánea utilización pragmática, respondían a una metafísica trascendental, la cristiana". Y que, para un católico "la autoridad del Vicario de Cristo es, ratione peccati, criterio supremo del orden moral y jurídico natural". Para concluir que no hubo un solo movimien-

711. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 151, 153, 154, 156, 157, 158, 159-160, 161, 162, l63, l64, 165.

to ideológico que "no alegue, el hecho histórico de las Letras Alejandrinas referentes a Indias, en apoyo de sus tesis". De esas mismas letras, que no eran más que breves inválidos, y cuyo móvil "no fue otro que el de utilizar pragmáticamente la fuerza de las ideas dominantes en la mentalidad de su medio histórico, para cimentar su (el de Fernando V) ansiado monopolio económico-político de las tierras descubiertas"[712].

O sea, que se trata de un acertijo. Un batiburrillo de teorías importantes y accesorias, mezcladas sin criterio. Giménez Fernández sabría mucho de dotaciones y antedataciones de bulas. El manejo de las doctrinas políticas no era su fuerte. Quien lo ponga en duda, que lea los párrafos –exactamente siete– con que se despachan las tesis de Francisco de Vitoria y de sus opositores[713]. Hasta pareciera que todo este asunto de la interpretación teorética de las Bulas Alejandrinas no le importara en realidad, apegado como una hiedra a su principio de nulidad formal de dichas Letras. Hay como una especie de molestia en tener que ocuparse de autores famosos que no habían percibido la verdad por él descubierta, de la ineficacia jurídica de las Bulas. Y, también, ha existido una suerte de reciprocidad en los investigadores posteriores, quienes al referirse a su obra, no aluden a esta parte de la misma. De todas maneras, nosotros sí lo hemos hecho. Porque en la visión neblinosa que traza Giménez Fernández, algo surge con cierto perfil seguro: que para él las Bulas no concedían la donación de rica a los Reyes Católicos. Por eso, como decíamos, lo ponemos por delante de la tesis negatoria del valor jurídico de esas Letras Pontificias.

Y ahora sí pasamos a dar una mejor ordenación de las materias que el tema implica.

Conforme a Luis Weckmann, las discusiones principales sobre las Bulas Alejandrinas "se han concentrado, fundamentalmente alrededor de tres problemas: cuál es el derecho que asistió a Alejandro VI para disponer de esa manera de las tierras descubiertas; cuál es la naturaleza jurídica de ese acto de disposición; y cuál es el ámbito geográfico cubierto

---

712. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 145-146, 147, 148.
713. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 128-129.

por la decisión papal"[714]. Del primer problema nos hemos ocupado en la Primera Parte de este libro. Del tercero, nos ocuparemos en el capítulo siguiente. Nos queda, en consecuencia, el segundo, que es el que ya abordamos.

¿Cuál es la naturaleza jurídica del acto de disposición pontificio en las Bulas Indianas..?

Las tesis principales históricas o actuales, como las expone Paulino Castañeda, son cinco, a saber: 1. Monopolio misioneros con sus diversas variantes; 2. Arbitral; 3. Investidura Feudal; 4. Añadidura, sobreinvestidura o complemento de la ocupación; 5. Donación.

En ese orden, las vamos a examinar brevemente.

1. Monopolio misionero, o, más simplemente: Misión

Tiene razón Manuel Giménez Fernández en atribuir a Fray Bartolomé de las Casas (o a Fray Antonio Montesinos) la paternidad de esta teoría (cualquiera sea la doctrina política que él pues da extraer de su formulación; en su caso, el "personalismo", de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier). En cuanto a los frailes dominicos de la isla La Española (Haití-Santo Domingo), fue producto de una errónea información; tal cual lo estableció el Rey Fernando V en su carta a don Diego Colón y en la dirigida al Padre Provincial, Fray Alonso de Loaisa ("por no estar informados del derecho que tenemos a esas islas"). Una causa posterior fue la divulgación, en solitario, de la Inter Caetera Segunda, o Bula de Partición. Pero, con dos modificaciones. La primera, de autoría ignorada, consistió –como lo comprobó Paul Gottschalk– en la adición a su texto del Codicilo testamentario de la Reina Isabel I (cláusula no 12), con su extensa referencia al trato a dispensar a los indígenas (al "Papa Alejandro Sexto de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión de procurar inducir y traer los pueblos de ellas a nuestra santa Fe Católica, y enviar a las dichas Islas o tierra firme del mar océano Prelados e Religiosos y Clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios para instruir los vecinos y moradores de ellas en la Fe Católica, e las de enseñar e doctrinar buenas costumbres, y

714. Weckmann, Luis, *op. cit.,* pp. 25-26.

poner en ello la diligencia debida, según como más largamente en las Letras de la dicha concesión se contiene. Por ende suplico al Rey mi señor muy afectuosamente, e encargo e mando a la dicha Princesa mi hija (Juana) y al dicho Príncipe su marido (Felipe, que así lo hagan y cumplan, e que este sea su principal fin e que con ello pongan mucha diligencia, e no consientan ni den lugar a que los Indios vecinos y moradores de las dichas Indias y tierra firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes; más manden que sean bien e justamente tratados; e si algún agravio han recibido lo remedien e Provean por manera que no excedan cosa alguna de lo que por las Letras Apostólicas de la dicha concesión no es infundido e mandado)"[715]. La segunda, como lo ha demostrado don Ramón Menéndez Pidal, producto de las alteraciones fraudulentas introducidas en el texto de la Bula por Fray Bartolomé de las Casas:

> "Por esto (porque L.C. no admite la «plenitudo potestatis»), al traducir el texto de la bula (IC 2a.) Las Casas lo amaña: suprimiendo toda alusión a propósito de subyugar; suprime la omnímoda potestad donada, y en su lugar supone que la donación se limita a cuanto sea necesario para la evangelización; así el precepto final de evangelizar a los indios, que en la bula es una consecuencia de la donación de omnímoda potestad, pasa a ser el fin restringido y único de la donación, y los Reyes de Castilla son sólo Emperadores soberanos de los reyes y príncipes indios, y sólo tienen esa autoridad suprema en lo que sea necesario para la predicación...".
>
> "En vez de discutir de frente la validez de la bula pontificia como haría una mente normal y como veremos que hará Vitoria, Las Casas falsea el texto"[716].

A lo que Alfonso García Gallo añade:

"Negó también Las Casas, como otros teólogos católicos, el poder temporal del Papa, especialmente sobre los infieles, con lo cual negó a su

---

715. Gottschalk, Paul, *op. cit.,* p. 12.
716. Menéndez Pidal, Ramón, *op. cit.,* pp. 121, 122.

vez la posibilidad jurídica de que Alejandro VI hubiese concedido las Indias a los Reyes españoles".

"Mas como las bulas Alejandrinas existían y en ellas constaba literalmente la concesión de las Indias, las interpretó arbitrariamente, haciendo caso omiso de lo que el texto de ellas decía"[717].

"Lo que para Manuel Giménez Fernández carece de importancia, puesto que las "cualidades excelsas" de Las Casas estaban "subrayadas por sus defectos"[718].

La trascendencia del caso reside en que –ya sea por ignorancia de las Bulas, por la lectura alterada o por la adulterada–, toda la Escuela Salmantina, desde Francisco de Vitoria en adelante, se apegó a esa tesis del monopolio misional excluyente de la donación, con las inconmensurables consecuencias que ello aparejó, para la Teología, el Derecho, la Historia y los demás saberes intelectuales. Tan graves como que al presente, ya conocidas las Bulas en sus textos fidedignos, salmantinos como Luciano Pereña Vicente y otros, continúan adheridos a la interpretación lascasiana, con una pertinacia sugestiva. Paulino Castañeda anota un solitario caso de rectificación. Dice:

"Las palabras de la Bula que hemos copiado no pueden ser más categóricas. Suenan a donación con dominio absoluto. Y nos dirá Solórzano que el Cardenal-Belarmino, que antes había enseñado lo contrario, se convenció de esto ante la lectura de las Bulas"[719].

Quizás porque el Cardenal Belarmino fue un santo, a diferencia de los demás negadores de la plenitud de la potestad papal...

Debe aclararse de inmediato que al hablar de "Monopolio Misionero", lo hacemos en el sentido de la predicación excluyente del justo título de dominio. Porque es obvio que junto a los que así enfocan el problema están muchos otros que sólo desean exaltar el afán misional de la Con-

---

717. García Gallo, Alfonso, *El Derecho Común ante el Nuevo Mundo,* en: "Revista de Estudios Políticos", Madrid, marzo-abril 1955, n. 80, p. 146.
718. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* p. 155. Y los que se atreven a discutir a Las Casas son partidarios del "totalitarismo transpersonalista", y adoradores "de todos los triunfadores segismundos", *op. cit.,* p. 156.
719. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit*., p. 284; cfr. Solórzano Pereira, Política Indiana, cap. 9, p. 42.

quista de América. Quienes como el P. Bayle, Vicente Sierra y tantos más, parten del Testamento isabelino; pero no para adulterar las Bulas ni para opinar sobre su valor jurídico. Esta vertiente misional merece nuestro más alto respeto. Aunque no creemos que sea en este punto donde debamos tratarla, sino en el tema del "cargo" o modalidad (VII, de los ítems de las Bulas). Por lo tanto, la tesis que acá descartamos –por carencia de fundamentos documentales– es la del adoctrinamiento sin dominio (o sea: las número IV y V del listado de Giménez Fernández).

Para Vitoria, dice Castañeda, las Bulas "por sí solas, no mediando otras causas, sólo conferían el derecho de ser misioneros de la fe". Domingo de Soto es bien explícito al sostener que: "El Papa no concedió a los reyes de España el dominio sobre los países descubiertos, ni podía concederle (ya que no lo tenía). Las Bulas de Alejandro no conceden a nuestros reyes Isabel y Fernando otro derecho que el de predicar el Evangelio y proteger a los predicadores". De lo que concluye Paulino Castañeda:

> "Todo esto quiere decir que para Domingo de Soto, como para el Maestro Vitoria, las Bulas se hallan totalmente desprovistas de trascendencia Jurídica: temporal... Las Bulas Alejandrinas no daban otro derecho a los españoles que el de predicar el Evangelio"[720].
>
> De ahí que quepa calificar a esta tendencia cual la de la "comisión", "encomienda" o "monopolio misional excluyente" (también en sus miembros más extremos, de "tutela precaria" o "intervención evangelizadora").
>
> Posición que se contesta por sí sola; o, en cualquier caso, con la lectura de toda nuestra obra. Y que para quienes –como don Antonio Ballesteros Beretta– son buenos historiadores, sin cortapisas ideológicas, resalta de simple refutación. Así, los salmantinos podrían negar la autoridad del Papa:
>
> "Pero, en la práctica, ¿se entendió así? Todo lo contrario. La evangelización se consideraba sólo como una condición para otorgar los títulos al dominio, es decir, la concesión pontificia, y era natural que así se pensara".

---

720. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.,* pp. 258, 259, 257.

Los contemporáneos y los mismos Reyes no dudaron que las Bulas fueran un título de dominio...

"¿Había algún fundamento para creer que el Pontífice como «Orbis dominius», disponía de las tierras de los paganos idólatras o infieles? Creemos que sí. Los Papas en la Edad Media no sólo dispusieron de territorios susceptibles de labor evangelizadora, sino de reinos cristianos"[721].

En sentido análogo se expide el P. Francisco Mateos, S.J., peritos en estos temas. Sostiene él que la posición común e histórica, tanto de Portugal como de Castilla, queda bien reflejada en un informe escrito por Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, primer embajador en la corte lusitana y después ante el Concilio de Basilia, en el año 1437. "La mentalidad de Alfonso de Cartagena en este documento es ante todo jurídica, y completamente medieval –dice–. Es notable que respecto a la propagación de la fe cristiana distingue con claridad dos títulos de dominio sobre los infieles, uno privativo del Papa como señor del mundo, otro de los cristianos en general, de sus príncipes en particular para dominar a los infieles y extender los límites del imperio cristiano con las armas". Tal concepción, añade el P. Mateos, fue la predominante hasta el Renacimiento, cuando la Escuela Salmantina de Vitoria la negó. Explica la interpretación naturalista de éstos, y concluye:

"Sin embargo, más creíble es que de modo más o menos confuso, sobrevive todavía en la primera «Inter Caetera» el consejo medieval del Papa dominus Orbis, junto con los derechos que le conceden su calidad de vicario de Jesucristo, encargado primario y consustancial de la predicación de la fe y extensión del cristianismo a todo el mundo y entre todas las naciones. Los indios descubiertos por las carabelas castellanas en las Antillas, eran infieles como los negros de las Guineas, y a ellos también se extendía el poder mixto, espiritual y temporal de los Papas"[721bis].

Es que con mera honestidad intelectual, la respuesta surge espontánea.

---

721. Ballesteros Beretta, Antonio, *op. cit.,* t. IV, p. 139.

721[bis]. Mateos, Francisco, S.I., *op. cit.,* I, p. 19; II, p. 147.

2. Arbitral

O laudo partidor, a petición de partes. Como la anterior, se refuta con la sencilla lectura del texto de las Bulas. No obstante, ha habido quienes sostuvieron esta tesis. Anglería, Hergenro ther, von Pastor, Rafael Altamira, Gilberto Sánchez Lustrino, etcétera. Anota Castañeda:

"El Pontífice no obró motu propio; no concedió nuevas tierras a los monarcas iberos; fue un árbitro aceptado por dos partes. Es el primero y más grande arbitraje que se tenga memoria en el derecho internacional".

Esta interpretación abrazó Hugo Grocio. Para él, el Papa Alejandro se limitó exclusivamente a zanjar las diferencias que mediaban entre los reyes de Castilla y Portugal, para lo cual tenía poder bastante, ya que ambas partes le habían elegido por Árbitro. Se trataba, por lo tanto, de un colosal arbitraje entre dos partes litigantes...

Un simple examen de las Bulas basta para rechazar el supuesto arbitraje. El Papa Alejandro no fue un árbitro, jurídicamente hablando, en la promulgación de los documentos referidos. En ellos el Papa aparece como "fons juris" y hace en favor de España una concesión, una donación de tierras. Y lo hace en virtud de su potestad apostólica y vicarial, con poder propio, no con poder recibido de las partes.

Otros autores habían rechazado la tesis arbitral por otras razones, por ejemplo por ésta: porque las Bulas se gestionaron sólo por una parte[722].

El aludido asunto del "motu propio", que antes hemos considerado, tiene un alcance que Lopetegui y Zubillaga aclaran de esta manera:

> "Los Papas intervienen en estas concesiones a los Reyes Católicos, siempre a petición de éstos, como en el caso de los reyes portugueses comprobado por De Witte, y al mismo tiempo consta por documentos tanto portugueses como españoles que esa intervención no se consideraba necesaria. Esa actuación pontificia aparece en las bulas como espontánea, «motu propio», término que sirve a Giménez Fernández para algunas suposiciones infundadas, pues es bien extraño que un canonista tropiece con ellas.

722. Castañeda, Paulino, "*La Teocracia, etc.*", *cit.,* pp. 262, 263.

> Nadie admite que signifique no haber precedido petición alguna o solicitud del que obtiene la bula. Se opone a rescripto, que contesta a una cuestión cualquiera. Tenían de suyo menor autoridad y empleo que las bulas, pero poco a poco entró la expresión también en las bulas para significar que se hacía sin consulta de cardenales, y en algunos casos realmente sin petición del beneficiario, aunque no siempre, ni mucho menos".
> "Ahora es una cosa más determinada (Du Cange, «Glossarium Mediaeet Infimae Latinitatis», vol. 5, p. 533; «Dictionnaire Canonique», vol. 6, París, l957, cd, 957, por R. Naz). G. Gallo explica como nace, en virtud de una libre decisión papal, que puede y suele ser provocada, pero que técnicamente no constituye una respuesta o resolución a lo que se pide"[723].

Entonces: "motu propio", como diverso de "rescripto" aunque casi siempre precedido de preces o súplicas. Mas, tal calidad técnica no lo transforma en un arbitraje. Luis Weckmann, también esclarece otros aspectos del problema, al decir:

"El problema más arduo, de los tres enunciados, es el segundo: la naturaleza jurídica de la acción papal... La controversia se ha centrado alrededor de las dos opuestas teorías de si Alejandro VI efectuó una «cesión de soberanía» a favor de España y Portugal, o si la acción del Pontífice fue la de un mero árbitro internacional" entre las dos potencias descubridoras, arbitraje que en todo caso se limita a proporcionar un "modus vivendi" entre ambos países, y a confirmar los derechos adquiridos por España y Portugal en virtud de los descubrimientos mismos.

Agrega Weckman que la polémica se complicó y distorsionó a raíz de una historiografía impugnatoria, de origen protestante, y de otra apologética o católica, y en función de la confusión entre privilegios espirituales y derechos temporales de Roma. Luego:

> "La historiografía apologética, primero abiertamente defensora de la posición de Alejandro VI, ha tendido, por último a con-

723. Lopetegui, León, S.I., y Zubillaga, Félix, S.I., *op. cit.*, p. 60.

temporizar con el punto de vista opuesto, y a buscar una posición intermedia, aceptable para ambas partes, y en concordancia con las circunstancias históricas. Se acabó por aceptar que el Pontífice no obró «motu propio» ni tampoco concedió las nuevas tierras en favor de los monarcas íberos, sino que, a petición de los mismos interesados y para obviar dificultades entre España y Portugal en la posterior etapa de conquista, colonización y propagación de la fe en el Nuevo Mundo, el Papa, actuando como árbitro, trazó la línea a fin de separar las respectivas esferas de jurisdicción española y portuguesa, el cual arbitraje, una vez aceptado por los dos países, vino a adquirir validez legal. La acción papal, entendida de esa manera, convierte al Pontífice en un mero árbitro y su actitud es señalada como el primer arbitraje de que se tenga memoria en el Derecho Internacional. La decisión papal así considerada, no es en modo alguno la fuente de derecho de las subsiguientes pretensiones ibéricas sobre el continente… El laudo arbitral viene a ser fuente de derecho, no suo iurce sino en virtud del previo consentimiento de las partes... Entendida de esa manera la decisión de Alejandro VI es concebible que no encuentre, en principio, objeción alguna".

Una perfecta componenda. Propia de juristas, y no de historiadores. Porque, como lo apunta a continuación Weckmann:

"En realidad, las dos primeras de las anteriores afirmaciones son falsas ... Alejandro VI no fungió como árbitro, jurídicamente hablando, en la promulgación de los documentos referidos. Un simple examen del texto de ambas Bulas (Inter Caetera) basta para rechazar el supuesto arbitraje. En él se ve claramente que el Papa aparece como fons iuris y hace en favor de España y Portugal una concesión, una donación, una investidura de tierras".

La confusión, concluye Luis Weckmann, proviene del anacronismo jurídico. Hay un error terminológico, puesto que "a fines del siglo XV términos tales como «arbitraje», «soberanía» y

> «derecho internacional» aún no forman parte del patrimonio general de la cultura jurídica europea"[724].

Decíamos que para un lector medianamente atento al texto de las bulas, no cabrían estas complicaciones jurídicas extemporáneas, propias de la mentalidad moderna. Desde un punto de vista teológico-histórico, ya el P. Leturia lo había establecido:

> "si aquilatamos conceptos, el acto pontificio no ha de mirarse, como fallo arbitral dado en virtud de los poderes otorgados por las partes: no semejante en los efectos a un arbitraje internacional, emana no obstante, de una autoridad previa de orden superior trascendente que las potencias reconocen –no prestan– al sumo pontífice"[725].

También en su análisis de la sagrada escritura. Tomás Campanela, O.P., en 1633, contestando a quienes denominaba "seudoteólogos" (F. de Vitoria, D. de Soto, D. Covarrubias, etcétera), desechaba el arbitraje papal. Decía:

> "Luego a todas luces yerra el seudoteólogo cuando enseña que el Papa no ha repartido el nuevo orbe entre los reyes de Castilla y Portugal, como señor y juez, sino como árbitro. Pues si esto fuera verdad, ningún derecho tendría sobre las partes de dichos reyes, puesto que no podrá someterse al arbitrio de otro, lo que no era de derecho de esto. Ni en aquel respecto les dio el Papa la facultad de defender a los predicadores de Cristo, como éste dice. Pues lo tenían del título por el que reciben el reino… Estos hechos no son los árbitros, cuya jurisdicción desaparece inmediatamente después del primer juicio, ni de juez delegado, sino de suprema potestad, que dura siempre. Y, ciertamente, así es. Pues el vicario es juez de vivos y muertos, y príncipe de los reyes de la tierra, rey de reyes y señor de los que gobiernan"[725 bis].

---

724. Weckmann, Luis, *op. cit.,* pp. 26, 27, 28, 29, 30.

725. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.* p. 190.

725[bis]. Campanella, Tomás, La Monarquía del Mesías, ed. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 170. Tal cual lo exponemos en otras partes de esta obra, compartimos el examen teológico de Campanella, sin adherir, naturalmente, a sus pretensiones profético-astrológicas.

Por la plenitud del Vicario de Cristo, y no por arbitraje, es, pues, la correcta solución teológica del caso. Posición que, desde otro ángulo de enfoque se corrobora.

En la Primera Parte de nuestra obra en su capítulo jurídico, nosotros con Verdross y Nussbaum hemos explicado que la función arbitral preexistía en el Papado Medieval. De modo tal que, en su caso, éste no sería, ni mucho menos, el "primer arbitraje internacional". Pero, además, del laudo en un pleito a instancia de partes, lo más común era su intervención "ex-oficio", como poder arbitral supremo o "instancia mediadora permanente", fundado en el derecho divino y canónico, y no en el derecho diplomático. Y que ésta era la especie aplicable a la Bula de Demarcación. En tal sentido, también acierta Oreste Ferrara cuando expone que:

> "Esta última fase de las negociaciones diplomáticas ha hecho surgir la hipótesis de que Alejandro VI, aparte los términos de las bulas, actuó en realidad como mediador o árbitro entre España y Portugal. Los Papas, en diferentes ocasiones, desempeñaron tales papeles. Y Alejandro VI, de manera especial, concurrió a resolver armónicamente dificultades de orden no sólo internacional sino también nacional. Pero contra esta hipótesis está el hecho de que el Papa, al «donar» a España los nuevos Territorios descubiertos o por descubrir, usaba de un derecho establecido por la tradición, o sea establecido en los casos de los descubrimientos portugueses. Y está también el hecho que el Papa repite en dos Bulas, la última del 3 y la célebre del 4 de mayo de 1493: que aquella donación y concesión es espontánea, de su pura liberalidad usando la plenitud de su autoridad apostólica"[726].

726. Ferrara, Orestes, El Papa Borgia, 2a. ed., Madrid, La Nave, 1943, p. 142. Por cierto que a continuación de ese acierto interpretativo, Ferrara incurre en los errores habituales de la bibliografía sobre el tema de la Plenitud de la Potestad Apostólica, tal cual, por otra parte, también lo ha hecho el P. Leturia. "Tampoco suponemos –dice– que el Papa haya querido realizar un acto de soberanía temporal para un fin temporal", ibídem. Si en lugar de entrar en "suposiciones", se hubiera mantenido en la simple lectura de las bulas portuguesas, se hubiera dejado de conjeturas inaceptables.

Mas, toda esa polémica resulta bastante intrascendente en cuanto uno se distancia del específico asunto de la "raya" demarcatoria, y torna la mirada al conjunto de las Bulas Indianas. En particular se releen las cláusulas de las dos Inter Caetera a (como la análoga de la Eximiae Devotionis y Dudum Siquidem), donde el Papa dice claramente: concedido liberalmente por la Gracia Apostólica "motu propio", y no a instancia vuestra ni de otro que nos lo haya sobre esto pedido por vosotros, sino por nuestra mera liberalidad, y "como especial donación graciosa".

Ahí mueren las conjeturas, y quedan las realidades documentales.

3. Investidura feudal

Si un heterodoxo célebre, como Hugo Grocio fue el gran responsable de la "tesis arbitral, un secularista no menos famoso, Jean Bodin, fue el inventor de la tesis feudal" de las Bulas Indianas (en: "De jure praedae commentarius", cap. 12, probl. III y "De república", libro cap. 9, respectivamente)... Dadas sus notorias tendencias antihispánicas y anticatólicas, ni a uno ni a otro cabría prestarles mucha atención. Mas, sucede, que la hipótesis de la "investidura feudataria", ha contado en la época contemporánea con el apoyo de la escuela que, por comodidad, hemos llamado "nórdica". Es decir, de cierta medida, de S. Zavala aunque bien refutada por Vander Linden, ha sido después técnicamente analizada por Alfonso García Gallo, y conviene transcribir su prolijo examen.

Ante todo, nos remitimos al capítulo 5, sobre el "Derecho Consuetudinario", de la sección jurídica, de la Primera Parte de nuestra obra en todo lo referente al alcance de la "investidura" ritual del régimen de vasallaje. En particular, lo allí expresado acerca de la "jurisdicción, feudal" de la Santa Sede sobre varios Estados europeos, con sus respectivos pagos (Denarius Sancti Petri, y censos temporales fiscales, diversos de los diezmos eclesiásticos).

Después, procedemos a aclarar quepa diferencia de las dos tesis anteriores que no se basan en los textos genuinos de las Bulas Indianas, ésta sí cuenta con una apoyatura textual, débil, pero no desdeñable "in limine". Consiste en el uso alternativo de la voz "investidura" en algunas de esas Bulas. Pero dejemos que sea García Gallo quien nos exponga y nos aclare esta materia.

Inicia el tratamiento, del tópico de esta manera:

Especial importancia se ha concedido a la supresión de las palabras "investidura" o "investimus" en la segunda "Inter Caetera" del 4 de mayo. En efecto, en la "Inter" del 3, el Papa decía que "donamus, concedimus et assignamus, vosque ac heredes et succesores prefatos, de íllis investimus illarumque dominos…". Unas líneas después, calificaba su acto de "donationem, concessionem, assignationem et investituram nostram"; y en las cláusulas finales repetía: "hac paginam nostre exhortationis, requisitionis, concessionis, requisitionis, donationis, concessionis, asignationis, investidure, facti, constitutionis, deputationis, etcétera". En la segunda "Inter Caetera" del 4 se reproducen los mismos pasajes, pero en ellos se han suprimido las palabras escritas en cursiva.

Así las cosas:

Vander Zinden y Giménez Fernández han considerado que con esta supresión, solicitada por los Reyes Católicos, la concesión de las islas y tierras de Indias que la primera "Inter Caetera" había hecho con carácter feudal, quedando sometidos por ellas los Monarcas castellanos al Papa, quedó transformada en la segunda "Inter" en una concesión de pleno dominio sin sumisión alguna a la Santa Sede. Por el contrario, Staedler, Höffner, Zavala y Weckmann han supuesto que la supresión de las palabras "investidura" o "investimus" careciera de trascendencia en este sentido, porque la expresión "donamus, concedimus et assignamus" que se repite las tres veces tanto en la primera como en la segunda "Inter", es precisamente una fórmula feudal y en este sentido se empleaba en las bulas, y manteniéndose tal fórmula daba lo mismo que se mantuviese o suprimiese la palabra "investidura".

Entonces, comienza a argumentar García Gallo:

"Ahora bien, independientemente de la acepción que en esta época tenga la palabra "investidura" o la fórmula "donamus, concedímus et assignamus" con carácter feudal o sin él, lo cierto es que los Reyes Católicos que alcanzaron, según se supone, la mayor prueba de condescendencia del Papa Alejandro VI, al concederles éste la Bula Dudum siquidem no tuvieron inconveniente en aceptarla si es que no fueron ellos quienes redactaron la minuta, pese a que en ella aludiendo a la concesión anteriormente hecha por la "Inter", decía el Papa que con esta "donavimus,

concessimus et assignamus... de illis investimus". ¿Es que acaso volvieron a enfeudarse las Indias?

> "Todo esto lleva a tres conclusiones distintas: o en efecto la donación de las Indias tuvo carácter feudal no sólo en la primera «Inter Caetera» del 3, sino también en la segunda «Inter» del 4 y en la «Dudum siquidem»; o por el contrario, las supuestas expresiones de carácter feudal carecían de tal sentido en esta época, y entonces las Indias no fueron concedidas como feudo ni en la primera ni en la segunda «Inter», ni en la «Dudum»; o la palabra «investidura» carece en estos textos de todo carácter feudal"[727].

Más adelante indican los otros datos esgrimidos tanto por Staedler como por Weckmann (quienes llegaron a la misma conclusión feudataria en forma separada). Uno, que ellos juzgan importante, es la inclusión de la "Inter Caetera Primera", del 3 de mayo, en Registro Leónico (levantado por Miguel Teónico, con la dirección de Bartolomé Cesio, bajo el pontificado de Paulo V, 1605-1621, de 22 tomos, titulado: "índex locupletissimus vicariatum ac infeadationum civitatum terrarum et castrorum quae reperiuntur descriptae in libris investiturarum archivi castri Sancti Angeli almae Urbis. Otro es que en ninguna de las Bulas Portuguesas precedentes se haya usado la palabra "investidura", sino diversas expresiones ("appropiamus", "approbamus", etcétera), lo que singularizaría a la Inter Primera y la Dudum Siquidem. Un tercero, en el que Staedler, con Höffner y Zavala, no así Weckmann, hacen hincapié, es el de que la fórmula "donar, conceder y asignar" es, técnicamente, la del pleito homenaje o vasallaje feudal. A ello añaden las voces "capitanes" y "vasallos" que aparecen en la Inter Caetera Segunda y en la Dudum Siquidem. El cuarto es que, si bien no se habla de ningún "Acenso" o pago feudal ("laudemun"), éste estaría suplido por la carga de la predicación a los indios; y que la protección feudal pontificia se reflejaría en la pena de excomunión. Por último, que si Alejandro VI

---

727. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit.,* pp. 583-585.

hubiera querido hacer una donación no feudal, hubiera usado la fórmula empleada por el Papa al rey Ludovico I en el año 817.

Sobre estas alegaciones, contesta García Gallo lo siguiente:

> —"En cuanto al argumento, que se presenta como decisivo, de que la segunda Bula «Inter Caetera» del 4 de mayo fue incluida en el registro de investiduras de la Santa Sede a principios del siglo XVII, cabe observar que no es una interpretación tardía y tendenciosa la que puede fijar el carácter que la concesión tuvo en el momento de hacerse. Como Vanderlinden ha observado, Leónico trabaja bajo la dirección del tesorero Bartolomé Cesio, cardenal de Santa María in Porticu, y la obra de Paulo V, el Papa de la Contrarreforma, se caracterizó por una vuelta a las tradiciones medievales y un intento de resucitar los privilegios eclesiásticos de la época feudal. Pero una cosa es que en el siglo XVII el Papa quisiese someter las Indias como un feudo de la Iglesia y otra que realmente lo fuese".
>
> —"Cuando la Bula «Ineffabilis» en 1497 reconoce la legitimidad del dominio de los Reyes portugueses sobre los pueblos infieles que, voluntariamente se les sometan les inviste desde el primer momento de la autoridad sobre ellos"... Las bulas portuguesas y castellanas son muy explícitas cuando determinan la situación de las tierras y de los pueblos infieles bajo el señorío de los reyes cristianos. La lectura de las mismas... permite observar la minuciosidad, la precisión y la reiteración con que están redactadas. La Cancillería pontificia, la Secretaría o la Cámara apostólica procedieron en todos los casos con el máximo rigor y con un evidente deseo de matizar y precisar todos los extremos. Se deduce de esto que las bulas dicen lo que se quiso decir y no omiten nada que hubiera debido decirse. Por consiguiente, ni cabe atribuir a los Papas lo que en las bulas no se dice ni dar a las palabras del texto otro significado que el propio que en su tiempo tenían. El cotejo, por otra parte, de las Bulas portuguesas y castellanas, tanto con la bula de concesión de las Canarias a don Luis de la Cerda en 1344 como en otros textos coetáneos emanados de la misma Cancillería pontificia, demuestra que cuando ésta quiso expresar algo de lo que algunos suponen

implícito en las bulas que se estudian lo dijo con claridad. A lo largo de casi medio siglo la forma de expresarse la curia romana fue evolucionando y a ello obedecen ciertas diferencias que se observan entre las bulas portuguesas y las castellanas. Una elemental precaución metodológica impide interpretar aquéllas con éstas dictadas muchos años después. Por el contrario, las bulas castellanas, no sólo pueden ser completadas con las portuguesas, sino que incluso deben serlo".

"Ahora bien, lo que Staedler no prueba es que la fórmula «donare, concedere, assignare» tenga carácter feudal. Él se remite para esto a un estadio suyo sobre la terminología feudal... pero reconoce que en éstos («los Libri feudorum») no se emplea «assignare» o «assignatio», que eran precisamente las expresiones más características empleadas en la entrega de tierras en la época romana. Fuera de los «Libri feudorum», Staedler no cita ningún texto que pruebe el empleo conjunto con valor feudal de aquellas tres expresiones –no obstante considerarlo él característico– ni se encuentran referencias de esto en los glosarios medievales, ni en la terminología feudal adoptada en los textos canónicos, ni en la concesión feudal de las Canarias a don Luis de la Cerda, ni en las bulas portuguesas. No existe, pues, prueba alguna de que «donare, concedere, assignare», o las expresiones derivadas, tengan carácter feudal y, en consecuencia, tampoco de que la «donatio, concessio, assignatio» hecha por Alejandro VI a los Reyes Católicos represente la constitución de un feudo".

"Las voces «capitanes» y «vasallos», en su origen de carácter feudal, no poseen ya en el siglo XV este sentido. «Capitán» es un jefe militar, o de un barco, en una relación no feudal. Y «vasallos» son todos los súbditos, sin relación alguna de feudo. Que el «censum» feudal haya sido sustituido en este caso por la obligación misional, no lo prueban en el texto de las bulas, se dice nada que pueda hacerlo suponer. En las concesiones feudales el no pago del censo acarrea ciertas consecuencias –recuérdese el caso de las Canarias–: el no cumplimiento de la obligación misional no supone –al menos el texto de las bulas nada dice– sanción alguna ni la pérdida de las Indias".

> En cuanto a atribuir a la aplicación de la pena de excomunión a: los contradictores de la situación establecida en las bulas el carácter de "protección feudal", ¿es desconocer el uso hecho de la misma por los Papas?
> "No hubo una doctrina eclesiástica definida sobre este tipo de feudos, como Staedler reconoce, por la sencilla razón de que la sumisión a la Santa Sede de unos reinos, o la concesión por ella en feudo de otro, se acomodó en cada momento y ocasión a las circunstancias políticas seculares. Ahora bien, la intervención del Papa en las cuestiones políticas no tenía que ajustarse en todo caso a las fórmulas feudales. Como tampoco, para hacer una donación pura y simple de tierras, que tomar como modelo la vieja donación del 817 al rey Ludovico"[728].

Refutadas, correcta y minuciosamente, todas y cada una de las alegaciones de los "feudalistas", pasa García Gallo a proporcionar su propia explicación del alcance de la palabra investidura en los citados pasajes de las Bulas. Dice así:

> La palabra "investidura" se ha asociado frecuentemente con las tendencias feudales, y en este sentido la "lucha de las investiduras" no es otra que la mantenida por el Papa y el Emperador acerca de la superioridad de uno u otro. Pero la palabra "investidura", incluso en este último caso, no tiene un sentido feudal estricto: con ella se expresa la traditio de una cosa, el poner a uno en posesión de ella y el acto de hacerlo (Du Cange: "Glossarium", s.v. "investitura", IV, 410-18: "Traditio, missio in possessionem, ex verbo vestire", mittere in possessionem, de quo suo loco. "Investituram donare, facere"... En las muchas páginas que Du Cange dedica a "investitura" todas las formas que corresponden a la primera acepción. Que la investidura o entrega de posesión frase hecha por el Papa o el Emperador presuponía que aquél o éste era el titular Legítimo de la cosa y que el que la recibía estaba en cuanto mero tenedor de la misma, subordina-

728. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit.*, pp. 692, 688, 693, 690-691-692.

> do a él. Pero el que la investidura tuviese extraordinaria importancia en estas disputas feudales no quiere decir que ella fuese algo exclusivamente feudal y mucho menos que el mero empleo de la palabra, por sí solo, supusiese una declaración feudal.

Trasladando estos conceptos al caso en examen, indica:

> "El justo sentido de la voz «investidura» o del acto –«investimus»– en la «Inter caetera» del 3 de mayo es el..: entrega de posesión". Alejandro VI en aquella bula hizo donación a los Reyes Católicos de las tierras descubiertas y poseídas ya por éstos y de las que descubrieron navegando hacia occidente".
>
> Estas últimas, naturalmente, no estaban ni podían estar en posesión de los Reyes, por eso el Papa acudió a la ficción de investirles de ellas en el momento mismo de hacer la donación. Sobre lo cual, torna a aclarar:
>
> "Si ahora, se recuerda que en la Bula «Romanus Pontifex» las tierras no descubiertas por los Reyes portugueses les fueron donadas, pero aplazando la adquisición de ellas al momento de su descubrimiento, se comprenderá por qué en ella no se concedió la investidura y sí en la «Inter» del 3 de mayo. Y también, cómo estando los Reyes Católicos desde este día ya en posesión, de las tierras descubiertas y por descubrir, al fijarse al día siguiente, el 4 de mayo, la raya de demarcación, la atribución, donación, concesión y asignación a los mismos de cuanto hubiese al oeste de la raya no necesitaba ser completada ni era lógico que se hiciese con la entrega de una posesión que ya se tenía"[729].

Esa es la posición de Alfonso García Gallo, que, en términos generales, compartimos. Con algunas aclaraciones. Por ejemplo, tal cual lo hemos dicho en la Primera Parte de esta obra, siguiendo a Salvador Minguijón en su "Historia del Derecho Español", la "investidura" (de raíz germano-visigótica), funcionaba en verdad como una forma de po-

729. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit.,* pp. 687-688.

sesión "ficta". Para el Derecho Germano –a diferencia del Derecho Romano– no existía la distinción entre propiedad y posesión:

> "Para designar este derecho sobre las cosas se emplea la palabra germánica «gewere»; en las fuentes latinas del derecho se usó el término «investidura» o «vestidura» en las fuentes francesas y en algunas italianas el de «saisine»[730]. En la transmisión de la propiedad los germanos no separaban el título y la tradición o entrega de la cosa".
>
> De esa confusión se derivaba otra. La "traditio" romana, suponía la entrega efectiva de una cosa del "tradens" al "accipiens", como acto jurídico separado del de adquisición del dominio, que se concretaba con actos físicos, materiales, de contacto con la cosa transmitida. En cambio, en la costumbre germana se suplía ese acto real por otros simbólicos (como el de la remisión del documento), que servían como tradición "ficta"[731]. A ese efecto, usaban la voz "investidura", o su acción verbal "investimus", cual una ficción legal que reemplazaba la entrega material. Esa costumbre, que era parte del Derecho Consuetudinario europeo, había incidido en el Derecho Romano-canónico medieval, y recién con los "Renacimientos" romanistas modernos perderá su influjo, retornándose a la "traditio" latina.

Así las cosas, resulta claro que el mero uso de la palabra "investidura" en las Bulas Indianas, no apuntaba a la constitución de un régimen de vasallaje feudal, sino al más simple y necesario acto de entrega ficta del bien donado. "Missio in possessionem", como anotara Du Cange.

Por lo demás, son válidos todos los argumentos de García Gallo acerca de la exigencia de una fórmula específica para poder mentar el "beneficio feudal". Cual dice Paulino Castañeda: "en las Bulas castellanas no aparece nunca la palabra feudo, vasallaje homenaje...; ni se alude a una situación de dependencia de la Santa Sede, ni al pago de un censo ... Estas

---

730. Minguijón, Salvador, Historia del Derecho Español, 2a. ed., Barcelona, Labor, s. f. 9 p. 148.
731. Minguijón, Salvador, *op. cit.*, p. 150.

Bulas no recuerdan en nada a otras en las que se trata de la concesión de feudos de la Iglesia"[732]. Y esto es así, porque ya fuera por el "precarium" romano, o la "precaria" franca, el "beneficio" feudal, era siempre a plazo, y no perpetuo, y se aplicaba generalmente a donaciones señoriales, sin dominio pleno[733]. Circunstancias ajenas a las contempladas en los textos de las Bulas Alejandrinas.

En cuanto a la explicación de García Gallo sobre la diferencia entre la Primera y la Segunda Inter Caetera, también es lógica e interesante. Aunque podría añadirse que por la calidad misma de la demarcación deslinde, de esa Letra, se constituía en un acto, material indicativo de la "traditio" romana adquirida, en todo caso, por el propio Cristóbal Colón en sus hechos posteriores al desembarco en las Antillas.

En una obra más reciente, García Gallo parece inclinarse por otra interpretación de la "investidura": la de equivalente a la "posesión" ficta o simbólica. De este modo escribe:

"La concesión hecha a los reyes de Castilla, aunque semejante a la de los portugueses, define sin embargo en dos puntos importantes. Aquélla impone a los castellanos la obligación de evangelizar a los indígenas, pero en cambio les concede no sólo el dominio de las tierras situadas a occidente de la raya de demarcación, sino también desde el primer momento la «investidura», «posesión» de las mismas no supeditando ésta a su descubrimiento. En este sentido, una cuarta Bula de Alejandro VI, la «Dudum siquidem», del 26 de septiembre de 1493, concede a los reyes de Castilla el dominio e investidura de todas las tierras que estén en la India o al este, sur y oeste de ella que no estén ocupadas por un príncipe cristiano"[733bis].

---

732. Castañeda, Paulino, "*La Teocracia, etc.*", *cit.,* p. 264.

733. G. de Valdeavellano, Luis, Curso de Historia de las Instituciones Españolas. De los orígenes al final de la Edad Media, Madrid, Revista de Occidente, l968, pp. 367, 368. El argumento de Staedler de la enfeudación de Indias se apoya en un dato cierto: los requerimientos del Papa Gregorio VII, a los nobles franceses y a los príncipes castellanos, sobre el carácter de feudo papal de Castilla, nunca atendidos por los españoles. Pero de esa nota explícita querer trasladar implícitamente otra tan distante, implica una conjetura inadmisible.

733[bis]. García Gallo, Alfonso, Manual de Historia del Derecho Español, *cit.*, t. I, pp. 667-668.

Tradición o posesión ficta, pues, serían las dos interpretaciones posibles de la voz "investidura"; ambas probables en el contexto epocal, de fines del siglo XV (donde los Reinos han superado o absorbido a los feudos).

Lo inadmisible es que donde no se dice nada feudal "conceder, donar y asignar"), alguien (Staedler, Weckmann, Höffner o Zavala) pueda leer un vasallaje, que contenía notas muy precisas, y que aquí no están.

4. Añadidura

Todo error tiene su autor. En este caso, el cronista oficial Antonio de Herrera, quien en su "Historia de las Indias Occidentales" (dec. l, lib. 2 p, cap. 4, p. 33) introdujo la idea de la prioridad del título de ocupación y conquista por sobre el canónico de las Bulas Indianas. Y de él derivan los demás autores que consideran a la donación pontificio bien como algo añadido al título primario, o bien como un título que necesitaba de la añadidura de la ocupación para ser completo. En todos estos casos, la ocupación pasa a tener un sitio privilegiado.

Una formulación típica de esta posición la proporciona el P. Leturia. Otorga él a las bulas una "sobreinvestidura de carácter trascendente, que suponiendo el derecho de ocupación y conquista, lo transforma en una encomienda apostólica y en una exclusiva de privilegios internacionales"[734]. Con lo que asocia dos tesis erróneas: la del refrendo o confirmación y la del monopolio misionero, ante todo, esta tesis implica una complicación de algo simple; tornar complejo lo que es sencillo. Los asesores de Fernando V ya habían esclarecido estas dudas. Las Indias pertenecen al dominio de España, decía el doctor Juan López de Palacios Rubio "no porque no fuesen de nadie sino por el decreto del Sumo Pontífice". "Por la autoridad del Sumo Pontífice, y no de otra manera –le añadía el P. Matías de Paz, O.P.–, le será permitido al católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real".

También don Vicente Sierra, en tren de contender con Giménez Fernández sobre la existencia de las súplicas y el "motu propio" papal, se

734. Leturia, Pedro de, S.I., *op. cit.,* p. 195.

deja llevar más allá de los límites aceptables de su línea argumental, y dice que:

> "El Pontífice hace donación de las islas descubiertas por Colón, porque antes recibe la jurisdicción de ellas de mano de los reyes, ficción jurídicas, etcétera… ¿Cómo podía donarlas el Pontífice? Lo hace mediante un subterfugio legal, que no sabemos haya sido tenido en cuenta. No invoca derechos de jurisdicción, como se lo hace en muchas bulas similares relacionadas con islas europeas; el Papa declara tenerlos por voluntad de los reyes, a quienes los entrega como investidura, con cargo de realizar la labor evangelizadora, que constituye la esencia del documento. Los reyes, como descubridores y pobladores de las islas descubiertas por Cristóbal Colón, poseían un título sano, de acuerdo a las normas vigentes, etcétera"[735].

Nuevo doble error. Ocupación como título internacional válido, y encargo misional como esencia de las bulas.

En sentido inverso, con la ocupación no como antecedente sino como consecuente de las Bulas, se expide el historiador del Derecho Argentino, Ricardo Zorraquín Becú, cuando dice:

> "Debe advertirse que la donación papal debía completarse, para su entera eficacia, mediante la ocupación efectiva de los territorios concedidos, pues de lo contrario no se cumplía con el fin específico de las bulas, que era la evangelización de los infieles. Faltando el propósito, condición o cargo de la concesión, dejaba de ser ésta valedera en derecho. En realidad, la donación pontificio no era_por sí sola un título de dominio, sino un derecho a ocupar los nuevos territorios y ejercer soberanía sobre ellos. No se trataba, en efecto, de comarcas ya poseídas por los reyes, sino de tierras cuyo dominio era necesario conquistar mediante la ocupación. Y este fue el segundo título que, frente a los demás estados europeos, tuvieron los monarcas españoles para ser reyes de las Indias en las partes que habían ocupado.

---

735. Sierra, Vicente D., *op. cit.,* pp. 76, nota 7977.

> Porque tal título era reconocido unánimemente por el derecho internacional como atributivo de soberanía, aun faltando la donación pontificial"[736].

Como antes: doble error. Ocupación complementaria, y misión como fin esencial de las Bulas. El sometimiento de los Reyes al Papa, precisamente, acredita que no se trata de una "occupatio", modo de adquisición originario, unilateral y no derivado del dominio, para las cosas sin dueño ("res nullius"), o abandonadas por su dueño ("res derelictae"), siempre que estén en el comercio privado. Su aplicación al campo internacional –insinuada por el holandés Hugo Grocio (en de "Mare liberum", 1609)– se asienta en el mando anglosajón a partir de la obra "Droit de Gens", del suizo Emerico de Vattel (1758). A la época del Descubrimiento, como dice Julius Goebel (h) no existía la doctrina de la ocupación[737].

En verdad, es dueño de una cosa por un modo dividido de adquisición –compra, donación, etcétera–, no lo puede ser por un modo originario (ocupación). De ahí que pensamos que estos autores aluden a la "posesión". Pero, en tal caso ésta era innecesaria, ya que en las propias Bulas indianas (en la "Dudum Siquidem", en particular) junto con el dominio se otorgaba la "investidura" o posesión ficta.

Además, la posesión y/o tradición –que no ocupación– de las Indias, ya había sido tomada por Colón, y consolidada simbólica y realmente por las propias Bulas (en particular, por el deslinde de la Inter Caetera Segunda). Y es principio general del Derecho de que no es necesaria la entrega de toda la cosa con todas sus partes, por ser una universalidad jurídica, bastando la de algunas para que la tradición se juzgue realizada.

---

736. Zorraquín Becú, Ricardo, La organización política argentina en el período hispánico 2a. ed. Bs. As., Perrot, 1962, pp. 21-22; cfr. "Organización política, jurídica, administrativa y religiosa", en: Historia Argentina, planeada y dirigida por Roberto Levillier, Bs. As., Plaza y Janés, 1968, t. II, pp. 1457-1459.

737. Goebel, Julius (h), La pugna por las Islas Malvinas. Un Estudio de la Historia Legal y Diplomática, Bs. As., Ministerio de Marina, Servicio de Informaciones Navales, División Difusión,1950, pp. 105, 300. Añade: Indudablemente, ningún abogado se sentiría inclinado a recurrir a los puntos de vista de Vattel, a pesar de que pudieran resaltar útiles para proporcionar un disfraz de pseudo-derecho a ciertas demandas políticas II op. 301.

No existía, por lo demás, a la época del Descubrimiento un "Derecho Internacional" (ni, todavía, el "Ius Gentium" vitoriano, que no admitía este tipo de ocupación), que regulara los modos de adquisición del dominio público.

Si se trataba de una donación, como lo admite Zorraquin Becú, ésta transmite por sí la cosa de una manera irrevocable y a perpetuidad. Y esa sería su naturaleza jurídica. No el cargo o condición de evangelizar, que sólo configuraría una de las obligaciones de aquel contrato. En caso de incumplimiento, el donatario podía ser puesto en mora, por una acción personal (no real), con vistas a demandar la revocación de la donación. Pero como la donación comprendía "todas" las tierras e islas al occidente del Mar Océano, estuvieran o no pobladas, y las inhabitadas eran cerca del 90 por ciento del total, la aplicación a éstas de esa obligación misional era de imposibilidad material, y nunca hubiera procedido la revocación.

Si estas consideraciones jurídicas no fueron tenidas en cuenta por el historiador del Derecho argentino, tal vez fuera por la incidencia sobre su criterio de otras opiniones jurídicas, basadas en el positivismo moderno. Tal el caso de la tesis ecléctica sostenida por el internacionalista César Díaz Cisneros. Decía éste que el Papa entendía ejercer un poder temporal superior al de los reyes de España y Portugal, y en general de las naciones cristianas, pues atribuye soberanía a dichos Estados. Pero, a continuación de este recto principio, agrega:

> "la Bula constituía jurídicamente un título formal, solemne, con virtud suficiente para que España adquiriese el dominio, el cual debía completarse con el hecho material de la posesión... es en consecuencia, un verdadero título de soberanía para España... A nuestro juicio, la Bula de 1493 y el Tratado de Tordesillas fueron aún más lejos, puesto que asignaron a las coronas de España y Portugal, soberanía, dominio y jurisdicción".

Hay allí una contradicción. Porque el mismo autor indica que ese poder atributivo del Papado se remontaba a Gregorio VII, en el siglo XI, cuando dijo: "Dios sometió a Roma todos los principados, todos los dominios del universo; estableció al Papa, Señor de los Reyes del Mundo". Y aun asevera que las disposiciones de la Bula (él sólo conocía la

Inter Caetera Segunda) retroactivas y prospectivas excedían el carácter "confirmativo de los descubrimientos"[738]. Si eso era así hacia atrás, también lo debió haber sido hacia adelante, y no exigir posesiones integradoras de títulos. De seguro que para afirmar lo primero, se fundaba en el criterio de un jurista francés de extensa fama (también, positivista moderno), Fauchille, quien reconocía que:

> "en esa época, ni siquiera el propio descubrimiento basta, hace falta que sea consagrado por una Bula papal. La idea del descubrimiento, combinándose con la autoridad de los Papas, de ejercer la autoridad suprema en materia de relaciones internacionales, provoca numerosas bulas papales, implicando la atribución de soberanía, sobre territorios ya descubiertos… Consecuencia (Tordesillas) de una donación gratuita consentida por el Papa que era considerado como el dueño por voluntad divina, la adquisición de territorios se encontraba así, durante ese período, realizada de una manera derivada más que de un modo originario"[739].

Con lo cual, como se ve, rechazaba ese modo originario de adquisición del dominio denominado "ocupación", como explicación del dominio castellano de Indias. Era "derivado", es decir, por donación.

Conviene advertir que lo discutible es el carácter de "título" que se adjudica a la ocupación anterior o posterior, no el hecho mismo de su existencia. Al respecto, cual anota García Gallo:

> "Colón tomó posesión de las islas descubiertas con arreglo a las formalidades de la época, pero no pensó ocuparlas. Sin embargo, el naufragio de la "Santa María" el 25 de diciembre de 1493, le obligó a dejar en la isla Española unos cuarenta hombres y a construir para ellos un fuerte. Aun no estando prevista, hubo, pues, además del descubrimiento, ocupación de las islas"[740].

---

738. Díaz Cisneros, César, la Soberanía de la República Argentina en las Malvinas ante el Derecho Internacional, en: Universidad Nacional de La Plata, Soberanía Argentina en el Archipiélago de las Malvinas y en la Antártida, La Plata, 1951, pp. 357, 360, 361, 365, 358, 359.
739. Bonfils-Fauchille, Traité de Droit International Public, t. I, 2a. parte, p. 685, n. 538.
740. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit.*, p. 590.

Descubrimiento, posesión y ocupación: tres actos jurídicos, previos al dictado de las Bulas. No obstante, de inmediato al regreso de Colón, se peticionaron las Bulas. Podía haber alguien que las estimara innecesarias. Y sobre esa conjetura se aplican los "romanistas" u "ocupacionistas". A esa alegación contesta García Gallo:

> "Una noticia, muy tardía, cuyo origen se desconoce, dice que «aunque por la posesión que de aquellas nuevas tierras había tomado el Almirante, y por otras muchas causas, hubo grandes letrados que tuvieron opinión que no era necesaria la confirmación ni donación del Pontífice para poseer justamente aquel nuevo orbe; todavía los Reyes Católicos, como obedientísimos de la Santa Sede y piadosos Príncipes, mandaron al mismo Embajador que suplicase a Su Santidad fuese servido de mandar hacer gracia a la Corona de Castilla y de León de aquellas tierras descubiertas y que se descubriesen adelante y expedir sus bulas acerca de ello» (Antonio de Herrera: Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, Madrid, l60l, década la., lib. II, cap. 4 (ed. de la R. Academia de la Historia, con notas de A. de Altolaguirre, II, Madrid, l934, 138). Staedler: Die «donatio Alexandrina», en «Archív f'úr kathol. Kirchen recht», CXVII, 1937, 371 y 389, supone que Herrera redactó este capítulo a la vista de unas notas o apuntes oficiales que sirvieron para el proyecto de las Bulas Alejandrinas. Esto no es más que una hipótesis. Salvo el dato indicado arriba en el texto y algún otro –la satisfacción del Papa y de la curia por el descubrimiento, que están en Las Casas: Historia de las Indias, lib. I, cap. 79 (ed. Millares, I, 336-39), a quien Herrera sigue habitualmente, y en F. López de Gómara: Historia general de las Indias, primera parte (en «Biblioteca de Autores Españoles», de Rivadeneira, XXII, 168)– y Herrera no dice nada que no pueda ser una glosa de la Bula «Inter Caetera» del 4 de mayo. Es posible, desde luego, que Herrera viese unas notas como las indicadas, pero nada hay que permita sospecharlo. De pasada, G. Fernández de Oviedo: Historia general y natural de Indias, lib. I, cap. 8 (ed. Amador de

los Ríos, I, Madrid, l851, pág. 32) coincide con Herrera sobre la no necesidad de las bulas... Pero Zurita, que da minuciosas noticias sobre las embajadas portuguesas y castellanas, cuyas cartas extracta, no dice nada de estas discusiones en los lugares de su Mist. del Rey Don Fernando, lib, I, cap. 25 y 29 en que se ocupa de la cuestión). Si esto fue así o no, no lo sabemos, pues no es posible contrastar la veracidad de la anterior noticia, y ningún cronista coetáneo, alude a discusiones de este género o a la gestión de bulas. En cambio, el hecho de que ya en los primeros días de abril se solicitase del Papa la concesión de una bula sobre las tierras descubiertas, apenas conocida la existencia de éstas, permite suponer que su solicitud acaso estaba ya prevista desde el momento mismo en que se organizó un año antes la primera expedición de descubrimiento, y para formular la solicitud se aguardó sólo a tener noticias ciertas de haberse encontrado nuevas tierras. Esto, desde luego, no es más que una hipótesis, pero que tiene a su favor la rapidez con que se hizo la gestión, como de cosa preparada, la equiparación que con ello se buscaba respecto del Rey de Portugal... y la falta de noticias coetáneas sobre el apremio de gestionar unas bulas que oponer a una reclamación imprevista"[741].

741. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit.,* pp. 514-515, y nota 94. Paulino Castañeda, "La Teocracia, etc.", *cit.,* p. 272, disiente con este criterio, al decir: "Fundado en el silencio de Zurita, en la pág. 515, el profesor García Gallo parece dudar, o mejor negar la existencia de una doble opinión acerca de la ocupación y descubrimiento, como título suficiente y legítimo del dominio sobre las tierras descubiertas. Los textos alegados… nos permiten afirmar la existencia de las dos maneras de pensar y de actuar sobre el problema. El silencio de Zurita es un argumento meramente negativo". Pero, lo que importa no es si hubo quien pensara en términos "romanistas" (Rodrigo de Maldonado, según Giménez Fernández, vgr.), sino qué hicieron los Reyes Católicos en definitiva. Porque si éstos recurrieron prontamente al Papa –aun antes del problema con Portugal–, peticionando la bula de donación, debe ser porque la estimaban necesaria. De lo contrario, se hubieran atenido a la ocupación producida y a las normas de las Capitulaciones de Santa Fe, lo que fue expresamente negado por el Fiscal, representante del Rey, en los "Pleitos" con los Colón.

Con esto, al menos para nosotros, queda suficientemente despejado el asunto planteado por Antonio de Herrera, en 1601. El cronista real de los Reyes Católicos, Alonso de Santa Cruz, coetáneo al Descubrimiento, registra la verdad, al decir: "Como los Reyes Católicos enviaron a Roma, al Papa, para que les concediese las islas: que habían descubierto", etcétera[742]. Francisco López de Gómara, en 1552, era taxativo en asegurar:

> "Y porque las hallaron españoles, hizo el Papa de su propia voluntad y motivo, y con acuerdo de los Cardenales, donación y merced a los Reyes de Castilla y de León de todas las Islas y Tierra firme que descubriesen al Occidente... Inserto aquí la Bula del Papa, porque todos la lean y sepan cómo la conquista y conversión de Indias, que los españoles hacemos, es con autoridad del Vicario de Cristo"[743].

"Dióselas de su propio motivo y voluntad" y reitera más adelante; para evitar toda confusión. Y con él, casi todos los otros cronistas. En cuanto a los conquistadores, se manejaron con el "Requerimiento" elaborado por el doctor Juan López de Palacios Rubio, que contenía la buena doctrina al respecto: "Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste (San Pedro) sucedió en aquella silla y dignidad que he dicho, como señor del mundo, hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los Reyes Católicos de España, que entonces eran Don Fernando y Doña Isabel, de gloriosa memoria, y sus sucesores en estos reinos nuestros señores, con todo lo que en ellos hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según dicho es, que podéis ver si quisiéreis. Así que Su Majestad es rey y señor de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación"[744]. De modo que, vgr., el fundador de Bogotá, Gonzalo Jiménez de Quesada, exponía:

---

742. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.,* p. 289.
743. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.,* p. 297.
744. Hanke, Lewis, La lucha por la justicia en la conquista de América, 1a. ed., Bs. As., Sudamericana, l949, pp. 52-53.

> "Las Indias Occidentales pertenecen a España... por la concesión de los Sumos Pontífices Romanos, que son Vicarios de Dios en todo el universo"[745].

Las probanzas referenciales se podrían multiplicar. Lo que interesa es que el propio Antonio de Herrera, introductor del equívoco señalado, el mismo cronista que hablaba de la "ocupación" como título, resaltaba la donación pontificio con estas palabras.

> "Porque el Romano Pontífice puede repartir entre los Reyes cristianos las partes del mundo que los infieles poseen, dando y concediendo lo que le pareciere... ya que, como Pastor universal del mando, tiene todo poder sobre los infieles y sobre sus reinos, cuando fuere necesario para la dilatación del culto divino y su conversión... la donación hecha en esta ocasión era remuneratoria... dando la investidura de su propia voluntad. Los Reyes Católicos, como obedientísimos de la Santa Sede, mandaron al mismo embajador que suplicase a su Santidad fuese servido de mandar hacer gracia a la Corona de Castilla y de León de aquellas tierras descubiertas y que descubriesen en adelante expedir sus bulas acerca de ello" (Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas Tierra Firme del Mar Océano, Dec. l, lib. 2, cap. 4).

Entonces, si eso era lo que pensaba de las atribuciones del Papa y de la naturaleza jurídica del acto de donación, no se alcanza a percibir para qué invocaba la añadidura de la "ocupación".

El motivo de esa conducta, según Manuel Giménez Fernández, habría sido el de reforzar la validez del título canónico frente a las impugnaciones feudatarias de Jean Bodin. En todo caso, parece cierto lo que el catedrático sevillano –siempre con su peculiar estilo difamatorio– agrega a continuación:

> "Y si, durante la dinastía austríaca, esta tesis se mantuvo como mero argumento polémico frente a herejes y ultramontanos, el viraje fundamental que en las ideas políticas de los gobernantes

745. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.,* p. 496.

> españoles ocasionó la instauración de la dinastía borbónica, la transformó en doctrina oficial tenazmente defendida por el Marqués de los Llanos, y descaradamente triunfante al ser impresa, como síntesis del sentir del Consejo de India, el tan conocido Manual Compendio del Regio Patronato Indiano, del más pedante de los pedantes regalistas D. Antonio Joachin Rivadeneira y Barrientos (1755). Desde entonces las Bulas Alejandrinas sólo fueron un subtítulo añadido a las regalías mayestáticas, del mismo modo que la corona española no fue, como con Felipe II, soporte de la cruz, sino que la cruz fue el más bello adorno de la corona de Fernando VI".
>
> "Y así, cuando en 1767 el benedictino P. Parras pidió permiso para imprimir su «Gobierno de los Regulares de las Indias ajustado a las Leyes Reales», donde subrayaba la trascendental: importancia de las Tierras de Alejandro VI, tuvo buen cuidado el Fiscal del Consejo de Indias a cuya censura se sometió el manuscrito, aún hoy inédito, de proponer la inserción de una nota donde rotundamente se afirmaba que el derecho de los reyes de Castilla al dominio de las Indias era anterior y superior a la concesión Pontificia; perfecta síntesis de esta doctrina regalista, cuyos desastrosos efectos en el siglo XVIII subrayó magistralmente Menéndez Pelayo, y cuyos amargos frutos y anacrónicas supervivencias sufrimos aún en la actualidad"[746].

Por una vez, no podemos menos que coincidir con Manuel Giménez Fernández. Desde que tanto o más daño que el causado por la Escuela Salmantina a la exacta interpretación de las Bulas Alejandrinas, lo ha efectuado la Dinastía Borbónica con su regalismo antipapal. Por esa tortuosa vía es cómo ha podido correr entre los historiadores del siglo XIX esa falsedad de la necesidad de un "añadido" a la donación pontificia; buen ejemplo de lo cual resulta la "Historia General de España" de Modesto Lafuente, de 1852. Al Punto que el político radical antipersonalista

---

746. Giménez Fernández, Manuel, *op. cit.,* pp. 161-162.

argentino Leopoldo Melo, pudo repetirla en el Congreso Nacional, el 16 de septiembre de 1926, como si fuera moneda de buena ley[747].

De todas maneras, esa serie de errores no puede alterar el hecho histórico del sentido prístino de las Bulas. De ahí que Paulino Castañeda anote:

> "Al margen de estas interpretaciones del famoso documento alejandrino, un hecho aparece claro: nadie discutió de momento la realidad de la donación. Es más, creemos que al principio nadie discutió tampoco el fundamento jurídico de la célebre Bula: el dominio directo temporal del Pontífice también extensivo a los infieles. Los contemporáneos y los mismos Reyes no dudaron que las Bulas fueron un título de dominio".

Y que, además:

"Las Bulas Alejandrinas no se limitan a precisar y reconocer" el dominio que en lo temporal ejercían los Reyes Católicos en las tierras indianas; sino que conceden (donamus, concedimus et assignamus) un dominio político sobre ellas, constituyéndoles (facimus, constituimus et deputamus) señores de ellas con pleno, libre y absoluta potestad, autoridad y jurisdicción...

La Corona en ningún momento dejó de reconocer esta validez plena y absoluta como título adquisitivo del dominio de Indias[748].

En consecuencia, lo demás era lo de menos. Como el mínimo asunto de si en la Inter Caetera Primera el texto fidedigno dice "vobis" o "nobis" (como quieren respectivamente, Giménez Fernández y García Gallo), para ver si los Reyes sometían o no al Papa, sus descubrimientos. Con o sin súplicas, con o sin sometimiento, el acto de la Santa Sede era unívoco. Y esa es la interpretación verdadera que pasamos a examinar.

5. Donación

"Nuestra pregunta es ésta –dice Paulino Castañeda–: ¿cuál fue la naturaleza de la donación pontificio y en qué fundamentos jurídicos se

---

747. Lafuente, Modesto de, Historia General de España, Madrid, Mellado, 1852, t. IX, p. 468.
748. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, pp. 287, 272, 280.

apoyaba? Y nuestra respuesta es ésta: se trataba de una verdadera donación por parte del Romano Pontífice, considerado como dueño temporal de la tierra, con vistas a su misión espiritual. No se trata, como afirmaron los más a partir de Vitoria, de un mero reconocimiento del derecho natural que tenían los descubridores de tierras salvajes. El Papa, realmente, daba algo a los reyes que compensase la obligación, seria y real, que éstos adquirían de trabajar por el establecimiento del cristianismo en el mundo nuevo"[749].

Esas son las preguntas y las respuestas correctas, las que todos deben dar al leer las Bulas, cualesquiera sea su posición doctrinaria al respecto.

Pero que casi nadie, por prejuicios ideológicos, se atreve a expresar con meridiana claridad.

Pensamos que a esa falencia ha contribuido el modernismo religioso que, al negar el fundamento teórico del acto de disposición pontificia el del Papa "Dominas Orbis", o "Verus Imperator", tiende a negar como correlato lógico el hecho histórico de la donación. Porque ocultando o soslayando o tergiversando el acto jurídico histórico, resulta más fácil impugnar su fundamentación doctrinaria.

De ahí que los más hayan preferido tapar el cielo con un harnero. Tornar neblinoso un concepto que, la simple lectura de buena fe, indica como límpido y transparente.

Donación Papal: término muy duro de aceptar por la mentalidad agnóstica y progresista de la Modernidad.

Sin embargo, aunque fuera con el ámbito de oponer lo histórico a lo doctrinario, el dato debió ser reconocido por elemental honestidad intelectual. Que es lo que intenta Francisco Javier de Ayala, al decir:

> "es necesario tener siempre en cuenta los dos aspectos, histórico y dogmático, que muchas veces se entremezclan inconsideradamente, añadiendo nueva obscuridad a problemas de por sí difíciles y obscuros. De este modo se puede afirmar que las interpretaciones de la «Inter Caetera» que nos hablan de algo que no sea una concesión de dominio, se hallan fuera del texto y del espíritu con que fueron otorgados los documentos pontificios. En ellos, es

---

749. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, pp. 283-284.

> indudable que se quiso otorgar un puro y simple dominio sobre las Indias, y de hecho se concedió. La concesión fue aceptada por la conciencia europea de entonces y, en este sentido, no cabe discutir su validez, aun cuando pueda perfectamente discutirse si en ese acto de soberanía hubo vicios que pudieran invalidarlo, aceptando simplemente el hecho histórico, tal como fue visto por el pensamiento de la época, cabría preguntarse, con razón, por el significado de las interpretaciones contrarias y, en especial, por las ideas de Vitoria. En éste hallamos precisamente la aparición clara de un problema que hasta entonces apenas había surgido. Reparando con atención en el pensamiento del insigne dominico, podemos ver que sus argumentos se dirigen a decirnos que el Papa no hizo donación de las Indias porque no podía hacerla al no ser suyas. La afirmación –todos lo reconocen– no es medieval moderna y posterior en bastantes años a 1493. De aquí que sea preciso considerarla inaplicable para enjuiciar «históricamente» las Bulas alejandrinas, reconociéndole, en cambio, todo su valor doctrinal"[750].

Un buen recurso vitoriano. Restarle a Vitoria competencia histórica, para concederle la dogmática. Claro que en ese supuesto el que resulta desprovisto de competencia dogmática es el Papa, aunque se le conceda autoridad histórica (y esto, todavía, con la salvedad de la eventual invalidez de su acto, para no ofender a Giménez Fernández). Como si estuviéramos hablando, no de la Iglesia Universal y Eterna, sino de las opiniones de cortesanos o una de "donna e movile, cual piuma ad vento". Conjeturamos que Vitoria no hubiera tolerado ese tipo de defensas.

Torcida, y con todo, esa argumentación parece ser la única que les resta a los Salmantinos. Por eso, Paulino Castañeda también la hace suya, agregando por su cuenta los calificativos peyorativos que más le agradan. Dice así que:

---

750. Ayala, Francisco Javier, de, Ideas canónicas de Juan de Solórzano (El tratado "De Indiarum Iure" y su inclusión en el "Índice"), en: "Anuario de Estudios Americanos", Sevilla, t. IV, 1947, pp. 609-610.

> "Al tratar de interpretar las Bulas Alejandrinas se ha confundido a veces, la cuestión que pudiéramos llamar histórica con la cuestión doctrinal… Limitando nuestro objetivo a lo que hemos llamado cuestión histórica (queda fuera de nuestro marco el discutir los fundamentos doctrinales), creemos que se puede afirmar que las Interpretaciones de la «Inter Caetera» que no hablen de algo que sea concesión de dominios, se hallan fuera del texto... Se trata, pues, del pleno y perpetuo dominio político sobre ellos. Esto es lo que las bulas expresan con toda claridad… Con el profesor García Gallo defendemos el carácter de concesión temporal de las Bulas Alejandrinas; pero creemos a la vez, que tal concesión pontificio hay que fundamentarla en la doctrina medieval sobre el dominio del Papa en las cosas temporales, o bien en su forma rígida cual la entendió la teocracia pontifical, aún viva en aquellas épocas en el ambiente canonista, o al menos, en su forma más mitigada del llamado poder indirecto... Ciertamente que en las Bulas Alejandrinas, como antes en las portuguesas, los Papas ejercen un poder en lo temporal desorbitado y serán los mismos teólogos españoles los que le negarán más tarde; tal poder temporal desorbitado debe fundamentarla sobre unos principios de derecho público, aún vigentes en aquella época; por eso creemos que el sistema de la teocracia pontifical ofrece una amplia base para tal desorbitada atribución"[751].

---

751. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, pp. 280, 28l, 273. Añade: "No nos hemos preocupado de refutar la teoría de la teocracia pontifical, que hoy presenta un carácter de extremo arcaísmo. Lo consideramos innecesario y fuera de nuestro objetivo. Ciertamente que no es posible compaginar un poder de esta índole con la misión conferida por Cristo a la Iglesia jerárquica y docente; es una misión de orden sobrenatural, espiritual y religioso que consiste en enseñar el Evangelio a los hombres y comunicarles los medios de salvación establecidos por Cristo para la redención eterna de las almas": *op. cit.,* p. 281, nota 76. Ciertamente, que si se cambiara "a los hombres" por: "a los ángeles", se podría compaginar mejor el carácter no-militante de esa concepción de la Iglesia sublimada en un espiritualismo desencarnado. Visión brahmánica que los Papas, Pastores y Doctores de la Iglesia medieval no pudieron alcanzar, apegados como estaban al misterio del Verbo Encarnado. De análoga manera a como Aristóteles archiarcaico, con su noción de la unidad substancial de cuerpo y alma, no pudo remontarse a ese idealismo mayestático de los Espíritus Puros, que no requieren de los signos sensibles ni del poder político…

A la luz de la Biblia, de la Patrística, la Escolástica y el Magisterio, es como habría que juzgar si eran los Papas de los diez siglos de la Edad de la Fe los que estaban fuera de órbita o si el "desorbitado" sería Paulino Castañeda. En todo caso, ese es un asunto que ya hemos considerado en la primera parte de nuestra obra, y a él nos remitimos.

No obstante, en esas formulaciones de Ayala y Castañeda, se rinde tributo a la verdad, aunque sea rechinando los dientes. Desde que, en efecto, en las Bulas Alejandrinas hay ejercicio del poder temporal y hay concesión de dominio político, con fundamento, en la Plenitud de la Potestad Apostólica, vicariamente recibida de Cristo, Rey de los Cielos y de la Tierra.

Para verificarlo, como decíamos, basta con el examen literal de las Bulas Indianas. Que es lo que hace, por ejemplo, Alfonso García Gallo.

El catedrático madrileño, a quien hemos seguido en la mayoría de sus asertos, comienza estableciendo que la concesión pontificia fue, al menos por un tiempo, el único título de dominio sobre las tierras descubiertas. Dominio que implicaba a sus moradores: "En consecuencia, los indios quedaron también sujetos a los Reyes de Castilla". Se trata para él, pues, de un "señorío" temporal y espiritual semejante al que detentaban los portugueses en sus posesiones africanas:

> "Estos señoríos de Indias –de conformidad con las bulas portuguesas– los tendrían los Reyes Católicos como cosa propia y como sus otros señoríos a perpetuidad... En las «Inter Caetera» se precisaba que la concesión de las tierras de infieles se hacía con sus señoríos, ciudades, castillos, lugares y villas y con todos sus derechos y jurisdicciones, para que los tuviesen «como señores con plena, libre y absoluta potestad, autoridad y jurisdicción», sin otra reserva que la de no perjudicar a otro príncipe cristiano que pudiera tener un derecho reconocido en ellas; esto mismo fue recordado con palabras textuales en la Bula «Dudum siquidem». En la carta que el Papa escribió al Nuncio Sprat anunciando el envío de la primera «Inter caetera» dice que esta es un breve «sobre la concesión del dominio y de los bienes de las islas», empleando una expresión marcadamente técnica... Todo

> ello... constituye la prueba más decisiva acerca de su carácter de pleno dominio político"[752].

Cartas de Donación, son, dice, las letras pontificales dadas a portugueses y castellanos. Aun cuando no lo dice con la extensión y profundidad de análisis que cabía esperar de un exégeta tan fino y ponderado. En todo caso, en un trabajo anterior afirma García Gallo:

"En efecto, les concedieron (las Bulas a los Reyes Católicos) en pleno dominio, jurisdicción y potestad en las islas y tierras no sólo descubiertas, sino incluso en las no descubiertas; y al mismo tiempo, en virtud de una ficción, les concedieron también la «investidura» o posesión de unas y otras… Quedó, pues, consolidada la situación conforme a los principios del Derecho común"[753].

Claro: porque si las Bulas otorgaban el dominio pleno (político y privado), junto con su posesión (ficta y suficiente), nada más era necesario desde el punto de vista del Derecho.

Ni antes, ni después, de ese acto de donación se podía mejorar el título. Esto lo vio, con magnífico acierto, con prioridad a García Gallo, el gran historiador argentino Don Rómulo D. Carbia. Al estudiar el alcance de las Capitulaciones de Santa Fe, otorgadas para el primer viaje de Colón, Carbia señaló que en ellas los Reyes se comportaron como "señores" en el supuesto –que no se cumplió– que las tierras e islas que se descubriesen cayeran dentro de las fronteras marítimas de Castilla. Pero luego –y tal como se expresó en los Pleitos con los Colones–, al comprobar que el Descubrimiento colombino real excedía esos límites nacionales, peticionaron las Bulas:

> "al expresar el fiscal que las Capitulaciones de 1492 no podían tener fuerza en las tierras descubiertas, sentaba el principio de que por haber sido encontradas en donde no se buscaban, es decir, fuera del dominio de la Corona, el señorío castellano sobre ellas había surgido posteriormente a las Capitulaciones, y esto no

752. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit.*, pp. 681, 682, 696, 697.
753. García Gallo, Alfonso, "El Derecho Común, etc.", *cit.*, p. 138.

> por el mismo hecho del descubrimiento, sino por un acto nuevo y posterior: Por la donación pontificia de Alejandro VI"[754].

Estupenda conjetura. Bien congruente con una nota de la donación que subraya García Gallo:

> "Los señoríos africanos y de Indias fueron concedidos por las bulas expresamente a los Reyes de Portugal y de Castilla, respectivamente, y no como incremento de alguno de sus reinos".
> "La concesión en cada caso se hizo de manera nominal al Monarca solicitante y en términos genéricos a sus sucesores en el reino. Las situaciones particulares que en ocasiones de esto podían resultar, no fueron consideradas por las bulas, sino abandonadas al derecho interno de cada reino"[755].

A los Reyes, y no a los Reinos. Por lo cual, las Indias no serían colonias ni de España ni de los españoles. Los herederos de aquellos donatarios iniciales, por las vías dinásticas establecidas, también serían sus Señores. Y si éstos –tal como aconteció en la realidad histórica posterior a la Independencia de América, y tras los respectivos Tratados de Paz y Amistad– las transmitían a otros "sucesores", éstos (los países americanos), y nadie más, serían sus dueños a perpetuidad. Esa es la clara ejecutoria de la legitimidad dominial americana.

Donación, pues, de Derecho público, traslativa de dominio y constitutiva de soberanía (o "jurisdicción", como entonces se decía). No sólo una donación de derecho privado, como lo pretendiera Hugo Grocio. Si bien, por la analogía derivativa de los institutos privados a los públicos, pueda recurrirse a esa figura para entender los alcances del acto jurídico papal.

Antes hemos dicho, en la Primera Parte, Sección Jurídica, capítulo II, Derechos Hispanos en Particular, D. El Contrato de Donación que se trata de un acto jurídico bilateral, convención de contrato real, cuyo objeto es la transferencia a título gratuito, no oneroso, actual e irrevoca-

---

754. Carbia, Rómulo D., La nueva historia del descubrimiento de América, Bs. As., 1936, p. 122; cfr. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit*., pp. 248-249.
755. García Gallo, Alfonso, "Las Bulas, etc.", *cit*., pp. 697-698.

ble, del dominio de una cosa. Contrato registral que debía constar en instrumento público válido, con la voluntad expresa del donante, y la aceptación del donatario. Que esa época (1493) podía aplicarse a bienes "futuros" (conforme a lo dispuesto en el Digesto, libro 35, título 54, libro 8; y en las Partidas, libro 8, título 4, partida 5a.). Que estaba permitida por el Derecho Canónico; que nada tenía que ver con la "ocupación" romana y que se permitía la tradición simbólica o "ficta", aun cuando en la especie el contacto físico con el todo por una de sus partes estaba cumplida con el Descubrimiento y posesión posterior de Colón, y, ulteriormente, por el deslinde ordenado en la Bula de Demarcación (Inter Caetera Segunda), y practicado por las partes interesadas con el Tratado de Tordesillas. Donación, por fin, con valor "erga omnes", para todos los hombres y Estados del mundo, por el entonces reconocido carácter sacro de las Letras Pontificias. Cual llevamos visto a lo largo de este libro, todos y cada uno de esos extremos legales se cumplieron acabadamente.

Esa es la naturaleza jurídica de los actos papales contenidos en las Bulas Indianas. Que bien puede ser aprehendida con ojos antiguos o modernos, siempre que estén libres de telarañas ideológicas. Y, como tal, han sido vistos así.

Entre los juristas e historiadores argentinos contemporáneos, por ejemplo, ha habido quienes –con sus más o sus menos, o sus incorrecciones de lenguaje– lo han percibido bien. Ricardo Zorraquín Becú, vgr., anota que:

"El derecho público europeo reconocía entonces al Sumo Pontífice la autoridad necesaria para disponer de los territorios no sometidos a príncipes cristianos, y atribuirlos en plena soberanía a quien pudiera difundir en ellos la religión católica"[756].

Roberto Marfany juzgaba que el alcance del acto pontificio fue "con dominio político pleno". Jorge Cabral Texo sostuvo que: "esas disposiciones tuvieron, desde su origen, el carácter de normas de derecho: Internacional positivo", y eran concesivas de soberanía. Camilo Rodríguez Berratti, las destacaba como un estatuto de "oponibilidad absoluta a favor del

---

756. Zorraquín Becú, Ricardo, *op. cit.,* p. 6.

Reino Ibérico respecto del dominio en la América meridional e islas adyacentes". Y así, muchos otros; con la sola disidencia –que sepamos– de Arturo Enrique Sampay[757].

Entre los españoles no podemos olvidar los juicios del internacionalista Camilo Barcia Trelles. En repetidas ocasiones él manifestó que las Bulas eran "atributivas de soberanía". Acerca de la "autoridad universal temporal del Pontífice Romano", recordó los argumentos de Freitas, Egidio Romano, Tolomeo de Lucca, Álvaro Pelayo, Fernando Enciso, Marquardo, Malferit, Metello, Bovadilla, Zevallos, Herrera, Bocio, Palacios Rubio, Sepúlveda, Gregorio López y Solórzano. Además que el propio Pontífice "se consideraba con facultades, para atribuir primero, especificar después y ampliar más tarde la soberanía sobre las tierras americanas, insulares o continentales, a los monarcas españoles"[758]. Notaba también, como circunstancia para él de excepcional interés, que:

> "Alejandro VI no se limita a ratificar Estados de hecho, confirmando únicamente descubrimientos consumados, sino que men-

---

757. En: Universidad Nacional de la Plata, "Soberanía, etc.", *cit.,* pp. 120, 288, nota 1; Rodríguez Berutti, Camilo Hugo, Malvinas, última frontera del colonialismo, Bs. As., Eudeba, l975, pp. 18-19; Universidad Nacional de La Plata, "Soberanía, etc.", *cit.,* artículo de Arturo Enrique Sampay. Este último autor conocía los argumentos de M. Giménez Fernández, y los rechazaba. "Doy –decía– por formalmente perfectos los documentos papales… hasta tanto esos documentos fueran declarados nulos, y ello no ocurrirá pues ni son convincentes las pruebas aportadas por el impugnador –en gran parte sostenidas en un fino y sutil hilado de indicios–; ni lo motivará ninguna razón práctica". Pero, añadía: "En cambio, debo detenerme en la segunda dificultad, porque pienso, con los teólogos dominicanos de antaño y hogaño, porque las Bulas de Alejandro VI no implican una donación territorial". Admite que los textos pontificios son claros: entienden realizar una donación lisa y llana, más, de la mano de los vitorianos niega al Papa potestad para donar. Luego: "no tiene legitimidad la donación cumplida por las Bulas Alejandrinas". Y deja en su lugar sólo el derecho colonialista de la ocupación, con "los mejores principios extraídos del derecho romano", según su imaginación: *op. cit.,* pp. 534, 543, 550 nota 2. Los errores de versación histórica de Sampay son tan grandes que no vale la pena comentarlos.

758. Barcia Trelles, Camilo, El problema de las Islas Malvinas en su significación jurídica, histórica y diplomática, en: Universidad Nacional de La Plata, "Soberanía, etc.", *cit.,* pp. 195-196, l83-185; Francisco de Vitoria et l'école moderne du droit international, París, Academie de Droit International, Recueil des Cours, II, n. 17, 1928, cap. II, La autoridad universal temporal del Pontífice Romano, pp. 149-159.

> ciona con reiteración de qué modo la Bula alcanza tanto a las islas y tierra firme descubiertas como a las que en el futuro se hallaren. De ese modo se excluía, en términos evidentes, la posibilidad de que otros príncipes cristianos, basándose en la prioridad del descubrimiento, intentasen, mediante apropiación de territorios, establecer soluciones de continuidad en la zona de América atribuida a los españoles... es incuestionable que las Bulas pontificias constituían el único medio adecuado para formar lo que pudiéramos denominar estatuto embrionario de la acción colonizadora"[759].

Criterio que era seguido por un investigador de la Escuela de Sevilla, Manuel Hidalgo Nieto, quien afirmaba:

> "Desde el primer momento se entendió que la bula (de Donación) concedía a los reyes de España la soberanía de los territorios americanos... Los términos de su redacción no dejaban lugar a dudas sobre el sentido de la concesión pontificia, y la bula pudo ser considerada como netamente atributivo de territorios, pudiendo alegarse a partir de entonces como título de adquisición del Nuevo Mundo"[760].

Otro erudito especialista, de la "misma Escuela" Antonio Ybot y León, dictaminaba que las Bulas Indianas se inscribían en el derecho Canónico, como reafirmación "por parte del Pontífice de su soberanía y potestad universal y también un eslabón más de la larga serie de donaciones medievales"[761]. "El Papa les hacía a los Reyes donación de las tierras". Dicen, a su vez los historiadores eclesiásticos Llorca, García Villoslada y

759. Barcia Trelles, Camilo, El asunto de las Islas Malvinas, Madrid, Cultura Hispánica, l968, pp. 24, 25.
760. Hidalgo Nieto, Manuel, La cuestión de las Malvinas, contribución al estudio de las relaciones hispano inglesas en el siglo XVIII, Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, l947, p. 120.
761. Ybot y León, Antonio, La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias, Barcelona, Salvat, 1954, pp. 142, 153 y ss.

Montalbán con lo cual "Alejandro VI no hizo sino seguir esta tradición pontificia"[762].

Uno de los más grandes y serios hispanistas de todos los tiempos, el P. Constantino Bayle, S.J., acotaba: "La Bula «Inter Caetera» en que se concede a los Monarcas de Castilla y León el señorío absoluto, total, con exclusión de cualquier otro, del Nuevo Continente... Y desde que lo estampó el escribano real no ha habido historiador, jurista, rey español o Pontífice de Roma que lo haya entendido de otra manera. Esa cláusula y sus antecedentes causadores son la base justificadora de la conquista y la inspiración de las leyes de Indias. Motivo más que suficientes para no poner en su autenticidad ni dada ni mancillas". "Digámoslo sin ambages", plantea el P. Tarsicio de Azcona, la intervención pontificio "fue entendida como una transferencia de soberanía de la Sede Apostólica a la corona de Castilla en virtud de la suprema autoridad pontificia". Agregando que lo "incontrovertible es que fueron dadas como actos públicos", y que por "el lado pontificio, tradicionalmente se ha pensado siempre en una donación".

El mismo devoto lascasiano Juan Pérez de Tudela Bueso, admite que: "Cualquiera que se considere el grado de pureza canónica de las famosas bulas alejandrinas, lo sustancial para el historiador en ellas convienen y se consertan en perfecta continuidad con la larga tradición ideológica que hemos referido (la teocracia agustinista, que autorizaba a disponer del dominio político sobre la paganidad). Para los españoles contemporáneos de Alejandro VI la donación y mandato pontificio tenía una validez axiomática"[763]. Concepto compartido, desde un ángulo antilascasiano, por Manuel Serrano y Sanz[764]. Y más categórico aún es el P. Francisco Montalbán,

762. Llorca, García Villoslada y Montalbán, Historia de la Iglesia Católica, II, Edad Media, 800-l203, La cristiandad en el mundo europeo y feudal, Madrid, BAC, 1963, p. 481.
763. Rvdo. P. Baylie, Constantino, S.J., Religión, en: El legado de España a América. Editado bajo la dirección de José Tudela, Madrid, Pegaso, 1954, vol. I, pp. 109-110-111; Azcona, Tarsicio de, OPM Cap. , Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado, Madrid, BAC, 1964, pp. 687, 690, 691; Pérez de Tudela Bueso, Juan, Estudio crítico preliminar, a: Obras escogidas de; Fray Bartolomé de las Casas, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, l957, t. I, p. XXII.
764. Serrano y Sanz, Manuel, Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos, Madrid, Bailly-Bailliere, 1910, t. I, p. 291.

S.J., en aseverar que el acto de Alejandro VI fue una donación con traslado de dominio político, en razón del fundamento "Papa dominus orbis", de canónico-teológico[765].

Tampoco fuera de España han faltado los investigadores que arribaran a semejantes conclusiones. Así, Jean Baumel, lmbart de la Tour, Julius Goebel (h), Goyau, Rousseau, Schmidlin, Esquivel Obregón, Antunes de Moura, J. de Louter, Sidney Z. Ehler, y tantos más, han convenido en la calidad donativa de las Bulas Indianas, y la consiguiente atribución de jurisdicción sobre Indias a los Reyes de Castilla y de León, sus herederos y sucesores. Con Francisco Javier de Ayala y con Florentino Pérez Embid, se podrá sostener que "las bulas de Alejandro VI son el último gran acto de soberanía universal del Pontificado Romano"[766], aunque hasta Paulo V la Sede Apostólica continuó ejerciendo esa atribución. Lo que nos interesa es que allí y entonces el Papa donó con la Plenitud de su Potestad.

Y como decía el P. Matías de Paz, en 1512, por la donación del Sumo Pontífice, "et non aliter", dominaron las Indias Occidentales. Por ese título, único, y no por otro, fueron soberanos de América.

Luciano Pereña Vicente ha ofrecido la prueba más acabada de la única interpretación posible de las Bulas Indianas.

Sin quererlo, claros dice:

> "Canonistas, compañeros y discípulos de Francisco de Vitoria en Salamanca resuelven solicitar a la santa sede la derogación de las bulas alejandrinas o precisar el sentido «donación papal» de acuerdo con la nueva interpretación (salmantina). El Sínodo de Santa Fe de 1556 acordó recurrir al Concilio de Trento y al Consejo de las Indias de Majestad. Y en el mismo sentido y en la misma finalidad salió para el concilio Juan del Valle, catedrático y discípulo de Salamanca, con los capítulos aprobados por el Sínodo de Popayán de 1558"[766bis].

---

765. Montalbán, Francisco, S.J., El Patronato español y la conquista de Filipinas, en "Biblioteca Hispana Missionum", t. IV, pp. 16-22.

766. Ayala, Francisco Javier de, Ideas políticas de Juan de Solórzano, Sevilla, 1946, p. 327; Pérez Embid, Florentino, *op. cit.,* p. 239.

766[bis]. Pereña, Luciano, La idea de justicia en la conquista de América, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 104; cfr. Corpus Hispanorum de Pace, XVII, pp. 137-249.

¿Qué significado tienen esas gestiones? Dos bien netos. Uno: que todos los salmantinos sabían que su versión espiritualista, excluyente predicación misional, era falsa. Por eso, querían que la Santa Sede, el Concilio de Trento o la Corona, derogaran o alteraran el sentido expreso de la donación contenido en Bulas. Si no hubiera sido así: ¿Para qué procuraban cambiarlo? Dos: que sus gestiones fracasaron, sin que ninguno de los tres órganos ante los que acudieron les llevara el apunte. Ergo.

Con esto pasamos al último ítem de esta cuestión. Esto es, a la visión histórica de la tesis dominial. Tarea que haremos, básicamente, siguiendo el trazado hecho por Juan Manzano Manzano.

El catedrático sevillano "amigo y compañero" de Manuel Giménez Fernández parte del código alfonsino, de las Partidas de Alfonso X el Sabio. Con sus cuatro maneras de "como se gana el señorío del Reino", (ley 9, título I, partida 2a.) Es decir: por herencia, voluntaria elección, matrimonio con heredera de reino, y por "otorgamiento del Papa o Emperador". De esos cuatro títulos adquisitivos de soberanía, indica Manzano, se elige el cuarto: "Los monarcas castellanos, acuden al Papa en solicitud de una bula de donación de las tierras descubiertas por el Almirante Colón". Las Bulas llegaron. Entonces, cabe la segunda pregunta: ¿qué título otorgaban? Manzano en tanto que historiador jurista, enuncia cinco planteos –el pontifical, el pactista, el ecléctico, el realista, y el definitivo, recogido en la recopilación de leyes de Indias de 1680–, y pasa a examinarlos. De entrada nomás nos dice:

> "Al parecer... los Reyes Católicos, desde los primeros momentos estimaron la bula como título jurídico suficiente para justificar su soberanía en los lejanos reinos descubiertos por Colón. Optaron por la última de las formas o maneras de adquirir el señorío del nuevo reino previstas en la ley de la Partida II: La cuarta es, por otorgamiento del Papa o del Emperador, cuando alguno de ellos fuese rey en aquéllas en que han derecho de lo fazer". "Estimaban, pues, que aquellas tierras eran de las que el Pontífice podía libremente ceder a cualquier príncipe cristiano...".
>
> "Este juicio provisional nuestro sobre el valor decisivo asignado a la bula por «Sus Altezas», queda avalado, en primer término, por la común opinión de la época, recogida por el cronista aragonés

> Zurita en cierto pasaje de su «Historia del Rey Don Hernando», dedicado a comentar la cesión de la conquista de África hecha por el mismo Pontífice en 1494, a favor de los reyes de Aragón y Castilla. El interesante pasaje a que nos referimos reza así: «Tuvo por bien el Papa en esta demanda de gratificar al Rey, mayormente habiendo tanta esperanza que dello se seguiría grande aumento a la Religión: y así como el año pasado (1493) puso límites entre los reyes de Castilla y Portugal en el descubrimiento de la Isla y Tierra firme en la navegación de Poniente, y había repartido la conquista y concedídoles el derecho y dominio de lo que se fuese descubriendo; también otorgó al Rey y a la Reina, y a sus sucesores... la conquista de África y de todos sus Reinos y Señoríos; y por la autoridad del Vicario de Cristo, en virtud del cual se atribuye también a los Sumos Pontífices el Supremo poder en la tierra sobre lo temporal, le dio la investidura de ello, para que perpetuamente poseyesen todo lo que fuesen adquiriendo, y lo rigiesen y gobernasen como los otros Reinos y Señoríos que tenían...» (nota 28: Jerónimo de Zurita: «Historia del Rey Don Hernando el Católico, de las empresas y ligas de Italia», Zaragoza, 1670, t. V, libro I, cap. XXXIX, p. 49)".
>
> "Bien a las claras muestra este pasaje la extensión reconocida al poder pontificio por un importante sector de opinión en la época. El Padre de la Cristiandad, en virtud de su «supremo poder en la tierra sobre lo temporal», otorgaba a los reyes castellanos la plenitud de la soberanía en aquellas remotas tierras".
>
> A diferencia de lo que ocurriera en el primer viaje, ya podía llevar Colón en su segunda salida un título estimado como justo y suficiente para legitimar la penetración de los castellanos[767].

Esa es la primera concepción, y la más importante, puesto que corresponde a la voluntad de las partes en el contrato de donación. Más tarde aparecen los problemas derivados de la colonización de las Antillas, con

---

767. Manzano Manzano, Juan, La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, Madrid, Cultura Hispánica, 1948, pp. 16, 30-32.

las quejas de los frailes por la codicia de los encomenderos. Ahí es cuando fray Alonso de Loaysa, comunica a los dominicos de La Española que "Su Santidad ha hecho al rey nuestro señor donación de ellas". Cuando el rey Fernando le dice al virrey Diego Colón "vista la gracia y donación que nuestro muy Santo Padre Alejandro sexto nos hizo de todas las islas y Tierras firmes". Cuando el fiscal real, en el Pleito de los Colones, en 1508, sostiene que las Capitulaciones de Santa Fe no son válidas "porque el dominio real en Indias arranca de la concesión del Santo Padre en las Letras de Alejandro VI". Y cuando en la Junta de Valladolid de 1513, el bachiller Fernández de Enciso presenta su "Memorial", en el que exponía:

> "... que pues el Papa teníamos en lugar de Dios, a él, como señor universal, había dado las tierras de las Indias que poseían los idólatras al Rey Católico para que en ellas pusiesen el nombre de Dios e nuestra fe".

A lo que comenta Manzano:

> "Frente a los atrevidos argumentos de los padres dominicos, hace Enciso una calurosa defensa del título pontifical. Según su criterio, las conquistas españolas se legitimaban con la donación del Pontífice Alejandro VI, quien en virtud de su supremo poder en la tierra, en donde ocupaba el lugar de Dios, podía castigar el pecado de idolatría en los indios... condenándolos, como en efecto los condenaba, a la pérdida de sus reinos...".
>
> "Ni qué decir tiene que la opinión del bachiller Enciso debió ser compartida en todo o en parte por otros miembros de la Junta. Este grupo defendía una tesis completamente opuesta a la del anterior (Montesinos, etcétera): la del señorío universal del Pontífice Romano".
>
> Las deliberaciones vallisoletanas debieron ser largas y no muy tranquilas. Al fin, el grupo menos nutrido, el más débil... tuvo que ceder el campo. Los padres de Santo Domingo, de buen o mal grado, condescendieron con las razones del sector adverso. Veamos cómo describe nuestro bachiller la fase final de la Junta: "E después de haber mucho altercado sobre ello, todos los maestros teólogos que allí se hallaron, e el confesor del Rey

> Católico con ellos, declararon que el Papa había podido dar aquella tierra al Rey Católico... a todos los teólogos les pareció que para les tomar la tierra a los indios con autoridad del Papa no era necesario buscar otra causa más de saber que eran idólatras...".
> La tesis de Fernández de Enciso sobre el "señorío universal del Romano Pontífice... venía a triunfar en definitiva"[768].

De esa Junta surge el "Requerimiento", elaborado por el Doctor Juan López de Palacios Rubio. Fundado en la letra dogmática Unam Sanctam, las Decretales, los textos canónicos medievales, la autoridad de San Antonino de Florencia establece el poder supremo del Vicario de Cristo:

> "Jesucristo, incluso en cuanto Hombre, recibió de su Eterno Padre toda potestad, lo mismo en lo espiritual que en lo temporal, y dejó vinculada esta única y espiritual soberanía en el Sumo Pontífice. Desde entonces –según Palacios Rubio– todas las soberanías de la tierra quedaron destruidas, concentrándose la suma del poder, incluso el político, en las manos del Hombre-Dios y de su Vicario en el mundo". En consecuencia, sólo el Romano Pontífice tenía facultad para conceder el dominio político a los Reyes Católicos españoles sobre aquellos infieles. De aquí la importancia decisiva que para el Dr. Palacios Rubio tenía la donación de la bula de Alejandro VI: Esta donación –decía al rey Católico– fue necesaria, porque sin ella ni Vuestra Majestad ni ningún otro príncipe secular podía ocupar aquellas islas o hacerles guerra a los indios. Según él, "el único título que legitimaba la dominación de los Reyes de Castilla sobre las tierras americanas era la concesión que, mirando al bien espiritual de aquellos pueblos..., les había otorgado la Santa Sede[769].

---

768. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit*., pp. 34, 35, nota 30, 40, 41, 42.
769. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit*., pp. 42, 43; cfr. Bullón, Eloy, El problema jurídico de la dominación española en América antes de las Reelecciones de Francisco de Vitoria, Madrid, 1933, pp. 19 y 20.

Y reiteraba categóricamente el asesor de la Corona:

> "En el caso concreto de España existían las Bulas de donación de Alejandro VI en favor de la Corona de España…, en virtud de ellas la potestad, que desde el advenimiento de Cristo correspondía a la Iglesia sobre los infieles del Nuevo Mundo, ha pasado a pertenecer a los monarcas españoles... Como el Papa, cabeza de la Iglesia y Vicario de Cristo, tiene dominio y potestad sobre el mundo entero y sobre las criaturas todas, incluso los infieles, en cuanto a lo espiritual y lo temporal, pudo hacer donación a Vuestra Majestad de la potestad temporal que ahora tiene"[770].

Ahí quedaba fijada, para siempre, la mejor doctrina interpretativa del alcance de las Bulas Indianas, mejor que les pese a todos los progresistas agnósticos de este mundo. Doctrina reforzada de inmediato por la autoridad teológica de fray Matías de Paz, O.P., para quien, también, el único título legitimante es la donación pontificia. Porque "el Papa tiene plenitud de poder (Decretales, libro l, título 8, capítulo 4) ...Habiéndose otorgado a Cristo el orbe entero de la tierra... la consecuencia es que su Vicario tiene derecho, fundado en la fe de San Pedro, para dominar sobre toda la tierra". Y: "Como después del advenimiento del Redentor nadie puede salvarse fuera de la Iglesia católica, que es la única de los cristianos, ocurrió muy convenientemente que el dominio o principal derecho de dominación quedara reservado a la Iglesia, de manera que sólo ella tuviera título legítimo para dominar a todo el orbe". Por este dominio "regnativo", actuaron los Pontífices, y entre ellos, Alejandro VI. Entonces:

> "Por la autoridad del Sumo Pontífice, y no de otra manera, le será permitido al católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real mas no despótico, y retenerlos así perpetuamente debajo de su dominación"[771].

---

770. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, p. 309; cfr. Bullón, Eloy, *op. cit.,* p. 133.
771. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, pp. 312, 313, 314.

"Et non aliter". ¡Cuántos siglos y toneladas de papel se hubieran ahorrado los españoles, si en lugar de buscarle cinco patas al gato, hubieran aceptado que por la Donación Papal, y no de otra manera, dominaban América! Pero, claro, para admitir esa evidencia y apartarse de las delincuencias de los sofistas, hubieran tenido que ser fieles consigo mismos, con su identidad católica, sin importarles un ardite los engaños y quimeras de la Modernidad. "Sé el que eres", como reza el libro del Eclesiástico. En su lugar, prefirieron quedar bien con los racionalistas, naturalistas e incrédulos que comenzaban a predominar en Europa. Por temor del Mundo, dejaron de confesar a Dios. Soslayaron que "Dios tiene inmediatamente lo esencial del gobierno de todas las cosas", como enseñara Santo Tomás de Aquino (Suma Teológica, I, q. 1039a.6). Y se internaron por el campo de Agravante de las explicaciones que nada explican. Y confundieron el tema moral de la caridad hacia los indígenas con la cuestión metafísico –teológica– jurídica del dominio de la tierra; los indios con las Indias. Pospusieron el poder de Cristo Rey humano temporal y de su Vicario en beneficio de los derechos de los aborígenes para persistir en su idolatría. Esto es: desenfocaron el problema de la naturaleza del acto jurídico de las Bulas, concentrándose en el encargo misional. Sin advertir, cuando menos, dos cosas. La primera: que como decía Juan Ginés de Sepúlveda, la Bula Inter Caetera "constituía al mismo tiempo un encargo espiritual de convertir a los paganos y una concesión temporal de un territorio legalmente desocupado". La segunda, cual lo anota el historiador norteamericano John H. Parry, que esa interpretación excluyentemente evangelizadora y sub naturalista:

> "venía a negar a la Corona todo derecho exclusivo a las regiones de América que estaban desiertas o casi deshabitadas, esto es, a aquellas tierras que no tenían una importante población pagana que convertir, y que no se hallaban realmente ocupadas por los españoles"[772].

---

772. Parry, J. H., La época de los descubrimientos geográficos, 1450-1620, Madrid, Guadarrama, l964, pp. 427, 434.

Despropósito mayúsculo, si se recuerda con P. Chaunu que el 95 por ciento de la población amerindia se concentraba apenas en el 5 por ciento de la superficie continental americana.

Pues, fue eso que aconteció. Que el tópico de la encomienda y repartimiento indígenas –con todos sus bemoles, intereses y argumentos extremistas– obscureció el análisis de la materia principal. Cuando el Derecho al Descubrimiento se complicó con las alegaciones acerca de la conducta hispana en la Conquista y Colonización. Harinas de otro costal. La diferencia que va de las cosas a las personas. Cual lo escribiéramos antes de ahora:

> "Vemos cómo muchísimos historiadores, bajo el rubro del epígrafe («justos títulos»), en realidad se ocupan de la materia demográfica y no de la geográfica, que se evocan al tema de las personas y no de las cosas, que tratan de un «jus in persona» y no de un «jus in rem». Que se entremezcla el tema del Descubrimiento con el de la Conquista y Colonización. Y que, producto de tal confusión, se habla de los «justos títulos» de España sobre América, no ya en función de las Indias, sino de los indios. Como decimos, el punto de partida consiste en establecer qué es lo que queremos saber. Porque son cosas bien distintas averiguar si España tenía derecho dominial sobre América, o si debía evangelizar a los indígenas. En un contrato de compraventa, el comprador puede no respetar alguna cláusula fijada por el vendedor en favor de un inquilino de la casa comprada. Será de justicia que el inquilino reclame por recibir el trato de intruso y no de arrendatario. Pero, su derecho personal, demandable, no altera el derecho real transmitido por el contrato principal. De similar manera, la disputa acerca de los procedimientos de los conquistadores españoles con los nativos, no afecta el título dominial hispánico. Porque son campos jurídicos diversos: Uno es del derecho personal consensual, y el otro del ámbito del derecho real. Y, como la cosa en cuestión, es decir, América presentaba inmensos territorios desiertos o deshabitados, con toda esa larguísima polémica acerca de los derechos de los indios, resulta relativamente irrelevante para la consideración del

> asunto básico. Porque si España no tenía derecho al dominio de América es completamente inoticioso ponerse a compulsar si atendió o no al encargo adoctrinador. El usurpador de una vivienda podrá respetar muy bien los derechos humanos de sus antiguos ocupantes. Eso no lo convierte en legítimo poseedor. Por lo tanto, la segunda observación que formulamos es que éste no es un problema de derecho penal, como lo examinan los lascasianos, sino de derechos reales"[773].

No es que tratáramos a las personas como "accesorias" de las tierras –al modo de la servidumbre feudal–; no, nuestro ejemplo está sacado del Derecho Moderno, vigente. Los arrendatarios no son siervos de la gleba. Simplemente acontece que su contrato –no sus personas–…, que es de orden personal, sigue la suerte del principal, el contrato real de compraventa. Y la falta de éste, no puede ser suplida por el buen comportamiento del seudo-dueño o usurpador respecto de los arrendatarios. Entonces, lo más importante era establecer primero, fehacientemente, si la Corona de Castilla (de naturaleza política diversa del reino castellano) tenía derecho al señorío indiano. Luego vendrían los estudios que se quisieran sobre el cumplimiento o incumplimiento de las obligaciones pactadas en el contrato real de donación pública. De ahí que el mismo Las Casas, en un momento de lucidez (en las "Treinta Proposiciones" y en el "Tratado Comprobatorio"), escribiera que los Reyes de Castilla y de León eran soberanos de todas las Indias "por la autoridad, concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica... Y este es y no otro el fundamento jurídico y sustancial donde está fundado y asentado su título". Conclusión que ni los vitorianos, ni los lascasianos (ni el propio Las Casas, en otros trabajos), de entonces o de ahora, tuvieron en cuenta antes de ponerse a disertar acerca de los privilegios de los súbditos amerindios[774].

---

773. Díaz Araujo, Enrique, Los títulos de dominio americano de Castilla, en: "Revista de Historia Universal", Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, l990, n. 2, pp. 138, 139.

774. Añadía Las Casas en la "Proposición" 18: "Con este soberano, imperial y universal principado y señorío de los Reyes de Castilla y León sobre las Indias, se compadece tener

Las aclaraciones precedentes nos sirven de suficiente referencia para todas las tesis lascasianas y vitorianas, cuya descripción llena las páginas del libro de Manzano Manzano. Las damos por conocidas, y nos ahorramos su relación a fin de seguir prontamente adelante por el itinerario histórico trazado por el investigador sevillano.

Sólo remarquemos que aquellas tesis críticas del dominio hispanoamericano, se orientaban con preferencia, al problema de la "guerra justa" hacia los indios rebeldes a la evangelización, antes que a la potestad papal para donar tierras, aunque este presupuesto también era involucrado en la Impugnación global. De ahí que sus contendores, asimismo, centraran su enfoque en la defensa de la Conquista, y no en el derecho del Descubrimiento.

Tal lo que aconteció con la famosa controversia en la Junta de Valladolid de 1550-1551, entre Las Casas y Sepúlveda. Las Bulas Alejandrinas, aquí, no son examinadas en sí mismas, sino tan sólo respecto al tema de la evangelización. Es lo que resume el profesor Manzano con estas palabras:

> "Completamente antagónicas resultaban las interpretaciones del espíritu y la letra de las Bulas Alejandrinas expedidas a favor de los reyes de España. Sepúlveda defendía la guerra como medio normal de penetración, alegando, entre otras razones, ser ésta «la forma que nuestros Reyes y nación, conformándose con la bula y concesión del Papa Alexandro VI, han tenido hasta ahora»".
>
> "Digo –afirma el doctor, contestando a su contrincante– que la intención del Papa Alexandro, como se ve claramente por la bula, fue que los bárbaros se sujetasen primero a los reyes de Castilla y después se les predicase el evangelio…".
>
> "Así, pues, Sepúlveda se mostraba decidido defensor del enfoque dado a la cuestión de la penetración por Palacios Rubio y demás juristas inspiradores del requerimiento de 1513. Colocado

---

los Reyes y señores naturales de las Indias esta administración, jurisdicción, derechos y dominios sobre sus pueblos súbditos, o que política o realmente se rijan". Vid.: Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, p. 393.

> en el mismo plano que éstos, su postura resulta totalmente opuesta a la sustentada por Las Casas y Vitoria"[775].

No era, en verdad, tan contradictoria la opinión de Las Casas, puesto que para él la intención del Papa era la de no privar a los indios de sus bienes particulares, sino solamente cuanto a la suprema jurisdicción, es decir: el dominio político.

Como fuere, lo que destaca Manzano es que la aparente victoria de Las Casas en esa controversia, no fue absoluta en lo referente a las premisas de la Escuela Salmantina. Así dice que:

> "Para haberlo sido, para considerar deshecha la solución arbitrada por Palacios Rubio al problema de la penetración... preciso hubiera sido eliminar el fundamento básico de aquel famoso documento, a saber: la amplia interpretación dada a la Bula Alejandrina de 1493, cuya donación se consideraba fuente principal de los derechos señoriales de nuestros monarcas sobre las nuevas tierras y sus habitantes. Para los juristas e incluso algunos teólogos de la Corte de Fernando V, el Pontífice había transferido a los Monarcas Católicos la soberanía del recién descubierto reino, privando de ella a los antiguos señores infieles".
>
> "La interpretación de los teólogos dominicanos de la escuela vitoriana sobre este punto era, como ya sabemos, completamente distinta. ¿Consiguieron hacerla prevalecer ahora también, o siguió considerándose la bula papal como el principal título justificativo del dominio español? Este es el punto que vamos a considerar a continuación..."[776].

La respuesta, histórica, que produce Manzano Manzano es terminante: las Bulas Indianas continuaron siendo el título del dominio hispano, a pesar de los ataques de los críticos.

---

775. Manzano Manzano, Juan, "La Incorporación, etc.", *cit.*, pp. 181-182.
776. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit.*, p. 191.

En ese orden, pasa revista a los dictámenes posteriores a la Junta de 1551, comenzando con el del Consejero Gregorio López, comentarista de "Las Partidas". En su Glosa, computando el juicio de Vitoria, se inserta un criterio ecléctico, en el que "se sigue considerando la bula alejandrina de donación como la principal fuente de los derechos españoles en las Indias", aunque se subraye la misión evangelizadora, con arreglo a las tesis salmantinas[777]. Lo mismo acontece con las Ordenanzas de Ovando de 1573 ("Todos los indios naturales del estado de las Indias son nuestros vasallos y de nuestra jurisdicción, imperio y señorío, así por la concesión que de ello tenemos..., ley 1a., tít. I, lib. III)". Tanta es la importancia dice Manzano que se sigue concediendo en este tiempo a la bula de Alejandro VI, que Vasco de Puga la incluye al comienzo de su "Colección de Provisiones y Cédulas de Mexico" (1563). López de Velasco, ayudante de Ovando en las tareas recopiladoras, la tiene en cuenta al formar 1a "Copulata de leyes" (1569). De ella se seguían sacando traslados en el Consejo (de Indias) por esta época (1568)[778].

De ese modo, se suceden los dictámenes. Los de juristas y teólogos. Alfonso de Castro, en 1544, asevera que el título radica en "la donación de la Silla Apostólica". Domingo de Santa Cruz, O.P., quien defiende, la potestad pontificio por la cual "Papa Alexander VI concessit hoc dominium regi Ferdinando". Castillo de Bovadilla, fiscal de Felipe III, quien retoma la doctrina tradicional católica sobre la Plenitud de la Potestad Papal[779]. Y en América, los juicios de don Francisco de Toledo, Virrey del Perú,en 1569, sobre el "señorío natural" del Rey sobre los Incas, donde se aclara el carácter tiránico y usurpatorio de los emperadores del Incario. Sentencia coincidente con la del oidor de la audiencia de Charcas, Juan de Matienzo (en el Gobierno del Perú): "Las Indias fueron justamente ganadas: Por la concesión del Sumo Pontífice..."; con la de Bartolomé de Albornoz ("Arte de Contratos", 1573); Con la de Pedro Sarmiento de Gamboa (en 1581, relataba que uno de sus capitanes, Diego Flores, lo interrogaba por el título de dominio real, sin convencerse con los argumentos vitorianos, hasta que

777. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit*., p. 198.
778. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit*., p. 210, nota 101.
779. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit*., pp. 372, donde refuta la tendenciosa interpretación del P. Carro, pp. 373, 402-403.

le fue mostrada la Bula de Alejandro VI, momento en que depuso sus dudas); con la de Juan Villagutiérrez: Sotomayor, quien escribía que: "el sucesor de San Pedro les concedió (a los Reyes) el absoluto dominio y vasallaje de todas aquellas tierras y sus habitantes". Funcionarios todos que conocían las tesis lascasianas, y las contradecían. Cual lo apunta Manzano:

> "Ni más ni menos, estas pruebas contra la tesis lascasiana son las que va a buscar y al fin consigue, previa una minuciosa investigación de la antigua realidad peruana, el famoso Virrey Toledo, pruebas que le permitirán, como a todos sus colaboradores (Matienzo, Polo de Ondegardo, Sarmiento de Gambo), demostrar y propalar a todos los vientos la sinrazón del dominico Las Casas. La realidad que descubrieron las «Informaciones" sobre el pasado incaico era muy diferente a la descrita por el apasionado y terco obispo de Chiapa. A la luz de estas Informaciones, los Incas no resultaban ser los legítimos reyes y señores del Perú sino vulgares usurpadores, auténticos tiranos...".
>
> "En posesión de los antedichos testimonios irrefragables... sólo restaba al Rey, al Consejo y a la nación toda, decidirse a desechar de una vez para siempre los temores y recelos totalmente infundados en que los había puesto el obispo dominicano con su opinión errónea... Bien tranquilos podrían vivir los católicos reyes de España respecto a la legitimidad de su dominio sobre las Indias. No habían despojado de sus derechos a ningún señor natural"[780].

---

780. Castañeda, Paulino, "La Teocracia, etc.", *cit.*, p. 300; Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit.*, p. 268. También llama a Las Casas; "embrollador, falaz, enemigo de la causa española", p. 269. En cuanto al relato de Pedro Sarmiento de Gamboa, contenido en la "Colección de documentos inéditos… de América y Oceanía", Madrid, 1866, t. V, pp. 266-420, se dice que: "y todo esto no bastó a persuadir a Diego Flores a la justa razón, hasta que Pedro Sarmiento le mostró la bula y motu propio y cierta scientia de la Beatitud del Papa Alejandro VI, que fue la primera concesión, nombramiento, donación y asignación de las Indias a los muy altos y bienaventurados Reyes Católicos de gloriosa y eterna memoria… y diciéndole que quien contradijese aquello contradecía la potestad del Papa y manchaba la conciencia real y era sospechoso en ambas cosas, calló…": *op. cit.*, p. 277.

La de Las Casas –como lo demostrara Roberto Levillier– era una objeción de hecho al dominio imperial. Pero que servía de sustrato fáctico a la Impugnación de derecho, que efectuara Vitoria. Con las "Informaciones" peruanas, ambas tesis caían por su base. Y, entonces, se abría limpio paso la recapitulación jurídica que realizaría el gran perito indiano Juan de Solórzano Pereira en su tratado "De Indiarum Jure" (1629-1636), volcada a la Recopilación de leyes de Indias de 1680.

Solórzano examina con prolijidad todas las tesis esgrimidas en el pasado acerca de los "justos títulos", tanto en su faz histórica cuanto doctrinaria. Y estableció las conclusiones que reseña Manzano:

> "Pero, en realidad, el título que merece las mejores preferencias del autor es el de la donación alejandrina a los reyes españoles, contenida en la famosa bula «Inter Caetera» de 4 de mayo de 1493. Ello era lógico y natural. La bula de Alejandro VI salvó el momento de duda y vacilación por parte del Emperador en la Junta de Indias de 1542, había sido el título fundamental sobre el que se asentaba el dominio regio en las Indias Occidentales del mar Océano. De esta solemne concesión y asignación pontificio se hacía eco el requerimiento que había de ser leído a los indios por los capitanes españoles. Todos ellos, sin excepción, llevaban, al partir para aquellas lejanas tierras un traslado auténtico del documento papal (el último caso es el de Sarmiento de Gamboa) con el fin de podérselo mostrar a los indígenas en caso de que éstos apuntasen deseos de conocer con exactitud el alcance del acto pontificio en virtud del cual constituía a los Reyes Católicos de las Españas nuevos señores de las Indias. Y aun después, tras la enconada disputa de 1550-51, el título pontifical permanecía incólume, constituyendo la principal base jurídica de los soberanos castellanos en orden a la incorporación del nuevo reino indiano a la Monarquía de Castilla y León".
>
> En todo este largo período de tiempo, desde la expedición de la bula papal hasta el preciso momento en que Solórzano redacta su obra, se considera la concesión alejandrina como la fundamental fuente de los derechos de nuestros soberanos. Cierto

–dice Solórzano– que algunos extranjeros, herejes principalmente, escriben libre y atrevidamente contra la conquista española, y que "otros católicos no tienen por muy subsistente la concesión pontificia". Sin embargo, la "contraria opinión tiene por sí otros, que son mucho más en número y en autoridad, que la fundan con razones más eficaces. Y parece que ponerla en duda es querer dudar de la grandeza y potestad del que reconocemos Por Vicedios en la tierra. Y decir que la Iglesia ha errado en tantas concesiones como en varios siglos ha hecho, semejantes a la que Alejandro VI hizo a los Reyes Católicos, y aun por causas menos justas y urgentes" ("Política", cap. X, p. 24).

Buena prueba de la importancia que Solórzano concede a la bula de donación-demarcación, es la inserción de su texto íntegro al final del capítulo X, pasando en el siguiente a discernir qué "género de dominio se quiso conceder y concedió por ella a los Reyes Católicos y sus sucesores en los Reinos de Castilla y «León». Reconoce que en este punto están también muy encontradas las opiniones de los doctos: "Porque algunos graves autores (Cayetano, Las Casas o Vitoria, Soto, Córdoba, Acosta, Belarmino, Gregorio de Valencia, Molina, Salas), dicen que sólo el cuidado de la predicación, conversión y protección general de los indios... Pero otros, no menos graves y muchos más en número (Palacios Rubio, Sepúlveda, Malferít, Marquardo, Gregorio López, Metello Borrello, Sanderus, Martha, Bobadilla, Zeballos, Herrera, Bozio, ¿son de opinión que el dominio y jurisdicción que se les quiso dar... fue general y absoluto, y para que quedasen Reyes y dueños de las Provincias y personas que descubriesen, convirtiesen y redujesen a la Iglesia" ("Política" cap. XI, p. 26).

Solórzano se inclina decididamente a esta segunda interpretación por varias razones. La primera, porque esta inteligencia es más conforme a las palabras de las mismas Bulas que tantas veces repite esta omnímoda concesión, y en particular expresa, que sea "de todos los señoríos de las dichas tierras, ciudades, fuerzas, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdic-

> ción". Tan expresivas y terminantes son estas frases de la "Inter Caetera" de partición por él subrayadas, que, según nos dice, "el Cardenal Belarmino, que antes había sido de la otra opinión, vino después a confesar y confesó que esta es más cierta y segura, y que si siguió la contraria, fue porque entonces no había visto la Bula". "Lo mismo –agrega a continuación– sienten otros muchos Teólogos, que refiere el Padre Juan de Salas, y el Padre Antonino Diana novísimamente, el cual cita y honra nuestros escritos más de lo que merecen, reconociendo que el Papa Alejandro VI siguió la opinión de los que conceden pleno y absoluto dominio a la Iglesia sobre cualesquiera infieles, y sus bienes y provincias, y que este es el que concedió".
>
> "Si claro –arguye Solórzano– es el sentido de los términos anteriormente tranceritos de la «Inter Caetera» de demarcación, no lo es menos el de las otras dos bulas pontificias, la «Eximie Devotionis» y la «Dudum Siquidem». Además, que este fue el sentido y alcance que concedieron a la Bula los Reyes de España desde los primeros momentos, los cuales obraron aconsejados por los letrados de sus Consejos y por otros gravísimos teólogos de dentro y fuera de España. Buena prueba de ello constituye el requerimiento de Palacios Rubio, en donde..., se considera al Pontífice «Señor del mundo» y a los Reyes de Castilla y León, señores absolutos de las Indias, por virtud de la concesión de Alejandro VI…".
>
> Resumiendo los anteriores razonamientos de Solórzano sobre la materia, podemos decir que para el famoso jurisconsulto el dominio español en las Indias quedaba plenamente justificado por la concesión de Alejandro VI y los demás títulos alegados en su magnífica exposición[781].

La larga transcripción de Manzano, se justifica sobradamente. Porque la opinión de Solórzano no fue una más entre tantas, esclarecedoras del alcance de la donación papal. Ella fue, como enseña Manzano, el plan-

---

781. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit.*, pp. 294, 297.

teamiento definitivo de la cuestión. Porque sirvió de base a la recopilación legal –la de 1636, efectuada por León Pinelo, y corregida por Solórzano, y aprobada en 1680– cuya ley primera, título primero, libro tercero, rezaría taxativamente: "Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos como Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas, por descubrir y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla".

Bien pudo el catedrático sevillano haber intercalado dictámenes como los de Fr. Miguel de Salamanca, O.P., Regionaldo de Morales, Vicente de Santamaría, Barrios, y otros notables teólogos y legistas que participaron de correcta doctrina de donación por plenitud de potestad papal. Nombres ocultados por la inquisición salmantina. No obstante, con lo dicho ya basta para arribar con la justa solución del problema.

Ahí concluye el extenso periplo histórico hispano. Don Juan Manzano Manzano, vitoriano devoto, admirador de Manuel Giménez Fernández, pero honesto investigador, no puede menos que asentar, entonces, que:

> "para todos, los tratadistas, sin excepción, la concesión alejandrina de 1493 goza de absoluta primacía sobre los demás (títulos)... Este es el estado definitivo de la cuestión de los justos títulos. En la ley recopilada, continuaba siendo la bula alejandrina de 1493 el principal título justificativo del dominio regio en las Indias"[782].

Esa es la voz de bronce de la Historia. Voz colectiva que habló por boca del Cabildo de la del Perú, ciudad de Arco, el 24 de octubre de 1572, al dirigirse al Real Consejo de Indias, con estas palabras:

> "Bien creemos que fuera la nuestra la más justificada causa de todas cuantas leemos que tengan los moradores de ningún reino, porque el fundamento fue la merced que Nuestro Señor y su Vicario General de nuestra Iglesia hicieron a los Reyes de Castilla, dándoles el dominio soberano y haciéndoles patrones en lo espiritual, con cargo de la conversión y predicación, con

---

782. Manzano Manzano, Juan, "La incorporación, etc.", *cit.*, pp. 275, 307.

> poder general de extenderse a todo lo descubierto o por descubrir sin limitación alguna... Pues siendo así verdad que este es el título que su majestad tiene…”[783].

¿Más claro? ¡Había que echarle agua! ¿Cuál agua? La del texto de las Bulas Alejandrinas. Puesto que al cúmulo doctrinario de autores modernos y antiguos, y al dato histórico, hay que unirle el análisis literal interno de las mismas Letras Pontificias.

Hoy, con todos los textos depurados criticados y validados, cabe hacer una lectura de las cuatro Bulas principales que aviente las dudas. Así, primero, leer en el título doctrinal (II) que se conceden “aquellas cosas” (antes que derecho u obligaciones) aptas para la “propagación del imperio cristiano” exactamente la empresa de descubrimiento de “tierras e islas remotas. Segundo, que el hecho nuevo (III) es el descubrimiento de “islas y tierras, firmes”, sobre las que ya se ha tomado posesión. Tercero, que sobre esas cosas “por la autoridad de Dios omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra”, el Papa “dona, concede y asigna todas y cada una de las tierras e islas supradichas... con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias”. Cuarto, que asimismo les otorga posesión de ellas como “señores con plena y libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción”. Y, “como especial donación graciosa”, “con la misma extensión y amplitud” que la contenida en las Bulas Portuguesas. Todo lo cual, quinto, por la voluntad del Señor “de quien proceden todos los bienes, Imperios y Dominios”; delimitando y demarcando las posesiones castellanas de las portuguesas.

> “Como hoy hemos donado, dice el Pontífice en la Bula «Examie Devotionis». Entonces, si alguien desea saber cuál es la naturaleza jurídica del acto del Papa, en sus mismas palabras obtiene la respuesta: donación”.

Acto jurídico bilateral nominativo. Se llama, pues, donación, “et non aliter”. En cuanto a su fundamento doctrinario está más claro aún: “con

783. Castañeda, Paulino, “La Teocracia, etc.”, *cit.*, p. 299; cfr. Levillier, Roberto, Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI, vol. VII, pp. 115-130.

la plenitud de nuestra potestad apostólica". "Plenitud potestatis": llena, íntegra, completa y total. Sin ninguna de las redacciones, disminuciones, aminoraciones, limitaciones, degradaciones, o desvalorizaciones que han intentado –sin éxito– adjudicarle los adversarios de la Potestad Papal.

Esa es nuestra tesis central que esperamos que el lector de buena fe comparta, aun a riesgo de tener que revisar las ideas preconcebidas y contrariar los intereses creados.

Sabemos y nos consta de la enorme dificultad mental que supone verificar la realidad de las cosas, cuando entre ella y nosotros se interponen siglos de argumento de autoridad en sentido contrario. De ahí que hayamos transcripto la opinión de autores que en diversas épocas se enfrentaron con igual problema. Con el peso tremendo de la Escuela Salmantina que gravitaba hasta sobre las jades serenas y libres inteligencias. Haciendo no leer lo que las Bulas decían, y viceversa. En tan extenso catálogo de dictámenes, todavía podemos añadir ejemplos en uno y otro sentido.

Así, en el orden de acatar sin crítica la posición vitoriana, damos con este texto del admirable y prestigioso investigador argentino P. Cayetano Bruno, S. D. B., quien escribe en 1990:

> "El sentido cabal de la donación pontificia. Se ha creído ver tanto en la primera como en la segunda «Inter caetera» la expresión de las ideas hierocráticas o de la potestad directa del Papa en asuntos temporales como si hubiera entendido Alejandro VI trasladar a España la soberanía política de las tierras descubiertas o por descubrir".
>
> Gracias al genio del dominico fray Francisco de Vitoria, creador del derecho internacional, "quedó definitivamente conquistada para la teología y el derecho moderno la concepción única con que podían y debían interpretarse" tanto estas como las otras bulas de Alejandro VI, que sólo otorgaban el derecho de evangelizar y sus consecuencias en los nuevos territorios: "El Papa no pudo dar en ellas a los reyes de Castilla el dominio y soberanía directa sobre los indios, sino la exclusiva predicación sobre las tierras descubiertas, y el disfrute exclusivo de los beneficios políticos y comerciales que de la protección y defensa de la fe en el nuevo mundo se siguieran" (Pedro de Leturia, "Relaciones entre

> la Santa Sede e Hispanoamérica (1493-1835), t. I: Época del real patronato, 1493-1800", Roma (Analecta Gregoriana, vol. 101), 1959, pág. 11-12; también mi obra "El derecho público de la Iglesia en, Indias" (Salamanca, 1967, págs. 93-98). A esta concepción adhirieron los grandes teólogos del siglo de oro: Soto y Báñez entre los dominicos, San Roberto Belarmino y Suárez entre los jesuitas, el insigne Serafín Preitas entre los mercedarios, "y esa es la única que siguen hoy no sólo los teólogos sino los juristas y canonistas"[784].

Tan sólo la exclusividad en la predicación. Eso es lo que todavía hoy, publicadas cien veces las bulas, quieren seguir queriendo leer. El Papa no pudo dar. Pero dio. ¿No sería que podía dar..? No; porque Vitoria se lo prohibió. ¿No sería que Vitoria estaba equivocado…? No; porque los otros teólogos, juristas y canonistas han repetido lo que dijo Vitoria. ¿Y todos los que no comulgaron con la interpretación de Vitoria, desde Palacios Rubio a Solórzano Pereira..? No interesan; no significan nada. La única explicación posible es la de Vitoria. Punto. Cierre de la argumentación.

Exponente típico de esa actitud cerril (que él llama "teológica", cuando no es más que tozudez fanática) es el P. Venancio D. Carro. "Con Bulas o sin Bulas el problema sigue intacto y los derechos también", asegura con el mismo olímpico desdén por la sede Apostólica con que omite la consideración de la Encíclica "Quas Primas" de S.S. Pío XI (del 11 de diciembre de 1925), que definió "ex cathedra" la realeza humana temporal de Cristo, porque no se acomoda a la versión naturalista y escisora del Derecho Divino que él adjudica a santo Tomás de Aquino. Su teoría inconmovible es la de Vitoria, ya que con él "España superó la

---

784. Bruno, Cayetano, SDB, La España Misionera ante el Quinto Centenario del Gran Descubrimiento, Rosario, Didascalia, 1990, p. 18. Igual argumentación en: Bruno, Cayetano, SDB., El Derecho Público de la Iglesia en Indias, Estudio histórico-jurídico, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San Raimundo de Peñafort", 1967, pp. 97-98. Cuando menos, debería haber recordado que el santo patrono de la entidad editora era partidario de la Plenitud de Potestad Papal.

ideología medieval y esto es su mayor gloria"[784bis]. Que no parece ser la mayor gloria de Dios...

Ante esos silogismos: ¿qué queda..?

Leer y releer las Bulas Indianas.

Lo que hizo Antonio de León Pinelo, al preparar su "Recopilación" de Leyes de Indias. Él leyó toda la documentación sobre el tema, y sacó conclusiones.

> "Para Pinelo no hay otro título de la soberanía que la concesión pontificia: «La Bula de la Donación que por la Santa Sede Apostólica fue hecha a los reyes, nuestros progenitores y a sus sucesores». Un título, como evidencian estas palabras, perpetuo; y único en cuanto que es el único que menciona… la seguridad de que eso lo da como indiscutible, un presupuesto establecido y seguro"[785].

Y ahora lo glosa, nada menos que Alberto de la Hera, quien denomina a la Inter Caetera Primera, "bula de soberanía" y asevera que "el título que opera es el de la concesión pontificia". Aclarando que:

> "La Teocracia..., es la base de la primera intervención papal en América, y por tanto del primer título de soberanía que Castilla puede presentar ante las restantes coronas y ante los propios habitantes del nuevo mundo. Ante las coronas, en primer lugar ante Portugal y luego ante los demás monarcas europeos, las bulas papales se ofrecieron como razón única y suficiente de la empresa descubridora y conquistadora que Castilla emprende y lleva adelante; ante los habitantes de las nuevas tierras, el famoso requerimiento que se les leía para informarles del porqué de la nueva soberanía a que iban a quedar sometidos se apoyaba

---

784[bis]. Carro, Venancio Diego, O.P., Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, en: Estudios Lascasianos, IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de las Casas, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1966, pp. 183, 245.

785. Sánchez Bella, Ismael, Hera, Alberto de la, y Díaz Rementería, Carlos, Historia del Derecho Indiano, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 140.

> precisamente en la concesión papal, hecha en virtud de su potestad directa sobre lo temporal que la doctrina teocrática reconoce en el vicario de Cristo, es decir, en virtud de la tesis del Papa dominus orbis”[786].

Claro, a don Alberto de la Hera, el fundamento no le agrada. Pero añade:

> “pensemos lo que pensemos de la debilidad de sus argumentos, hoy la teocracia hace siglos que aparece totalmente abandonada, su efectiva aceptación durante el Medioevo la convierte en un factor Indeclinable para la comprensión de aquellos momentos históricos.

---

786. Sánchez Bella, Ismael, Hera, Alberto de la, y Díaz Rementería, Carlos, *op. cit.,* pp. 117, 123, 124. Menos importante resulta ser otra reciente interpretación vitoriana de las Bulas Alejandrinas. Nos referimos al trabajo de Antonio y García, La donación pontificio de las Indias (en: Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XV-XIX. Obra dirigida por Pedro Borges, Madrid, BAC, 1992, vol. I, Aspectos generales). Este autor parte de una distinción entre teorías monistas y dualistas sobre el origen del poder, subdividiendo las primeras en hierocráticas y laicas. Ni qué decir que se trata de una división simplista y arbitraria. En cuanto a los documentos pontificios, se ajusta a las clasificaciones de Giménez Fernández. Luego, se atiene más a las teorías que a los textos en su exégesis. No obstante, sus conclusiones no son claras ni en ese terreno. Así, dice que: “Es obvio que un episodio como la donación pontificio de las Indias encajaba perfectamente dentro de la teoría monista hierocrática”; y que de este modo lo entendieron desde el Provincial de los Dominicos Fr. Alonso de Loaysa hasta Juan Solórzano Pereira. Mas, después, añade: “A mi juicio, la donación alejandrina puede explicarse desde la «teoría dualista»…, según la cual el Papa podía hacer todo lo necesario para cumplir la misión espiritual de la Iglesia en el mundo… Esta teoría del dualismo que Francisco de Vitoria aplicó al caso de la donación pontificia”. No da razón de su juicio; excepto que: “En las Bulas Alejandrinas, no se habla para nada del posible carácter de cruzada contra los musulmanes”, *op. cit.,* pp. 35, 39, 41, 43. Por cierto que ése no era uno de los “justos títulos” mentados por Vitoria. En cualquier caso, este autor debería releer el Título Doctrinal de las Bulas Inter Caetera, donde el Pontífice insta a los Reyes a proseguir su empresa “santa”, a continuación de la Reconquista del Reino de Granada, para “la propagación del imperio cristiano”. Como fuere, aquél ya no se discute –como lo hiciera Vitoria– que sí hubo donación.

> Por otra parte, y presupuestos los datos de los que partía, el edificio de doctrinas teocrático poseía una lógica Interna"[787].

En efecto. Pensemos lo que pensemos y nosotros pensamos que si Cristo fue Rey en todo sentido, ese es un hecho eterno, ante el cual las modas del tiempo carecen de relevancia, ahí están, al alcance de cualquiera, las letras pontificias para resolver la cuestión.

Nos inclinaremos ante el argumento de autoridad salmantino y tergiversaremos las bulas, ¿o diremos la verdad?

La respuesta lo aguarda al lector.

---

787. Hera, Alberto de la, Iglesia y Corona en la América española, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 52. Hera dice que los "teócratas" confundían "lo que Cristo ha dado a Pedro con lo que Pedro ha recibido de la historia". Nosotros creemos que con lo que "Cristo ha dado a Pedro" sobraba para fundar la plenitud de la potestad papal. Sin perjuicio que la historia –que no siempre es mala por definición– lo corroborara.

Esta obra se imprimió en marzo de 2007
en el centro de impresión de la
editorial folia universitaria
Avenida Patria #1201
Zapopan, Jalisco, México.